

N12<524619106 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

theol

OOST-WEST

Europäische Perspektiven

Jahrgang 2007, Heft 1

Anmerkungen zu einem Phänomen

Schwerpunkt: Säkularisierung in Europa

Ein „schwieriger“ Begriff

Sinnsuche zwischen Esoterik und Religion

Beobachtungen in Deutschland und Polen

Ergebnisse einer kleinen Umfrage



Zentralkomitee der deutschen Katholiken



ZA 5873

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 6,50 €, Jahresabonnement 19,80 € (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 der Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern. Tel.: 0711 / 4406140, Fax: 0711-4406138
E-mail: mail@gruenewaldverlag.de; Internet: www.gruenewaldverlag.de

Anschrift der Redaktion:

Redaktion „Ost-West. Europäische Perspektiven“,
Renovabis, Domberg 27, D-85354 Freising,
Tel.: 08161 / 5309-70, Fax: 08161 / 5309-44,
E-mail: owep@renovabis.de,
Internet: <http://www.owep.de>

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

8. Jahrgang 2007

Schwerpunkte

- Heft 1: Säkularisierung in Europa
Heft 2: Ungarn
Heft 3: Schatten der Vergangenheit
Heft 4: Islam in Europa

Hauptartikel

Michael Albus

Ökumene zwischen Säkularisierung und spiritueller
Suche. Notizen zu einer kritischen Lage 49 - 53

Marianne Birthler

Stasi-Aufarbeitung und Erinnerungskultur in Deutschland 163 - 171

Mark Bodenstein

Muslimen in Europa – (k)eine Migrationsgeschichte 243 - 252

Georg Essen

„... in Verantwortung vor Gott“. Ein Plädoyer für den
Gottesbezug in säkularen Verfassungen 38 - 48

Karl Gabriel

Säkularisierung 3 - 10

Ralf Thomas Göllner

Grundzüge der ungarischen Geschichte 88 - 99

Timo Güzelmansur

Wie muslimisch ist die Türkei? 262 - 271

Daniela Kalkandjieva

Die Bulgarische Orthodoxe Kirche: Last der Vergangenheit
und Herausforderungen der Zukunft 225 - 228

Árpád v. Klimó

Trianon und „1956“ – Öffentliche Erinnerung in Ungarn 100 - 107

Herbert Küpper

Ungarn und die magyarischen Minderheiten
in den Nachbarstaaten 108 - 117

<i>Christina Kunze</i>	
Literatur aus Ungarn	141 - 148
<i>Janusz Mariański</i>	
Macht die Säkularisierung um Polen einen Bogen?	20 - 30
<i>András Máté-Tóth und Mariann Molnár</i>	
Das multireligiöse Ungarn	134 - 140
<i>Nikolaj Mitrochin</i>	
Wie sich die Russische Orthodoxe Kirche im heutigen Russland an ihre Geschichte in der Sowjetzeit erinnert	210 - 217
<i>Mariann Molnár und András Máté-Tóth</i>	
Das multireligiöse Ungarn	134 - 140
<i>Zbigniew Nosowski</i>	
Wahrheit und/oder Barmherzigkeit?	172 - 183
<i>Vjekoslav Perica</i>	
Keiner kann Gott der Geschichte sein: der kroatische Katholizismus und die Versöhnungsfrage	202 - 209
<i>Jiří Plachý</i>	
Die katholische Kirche in der Tschechoslowakei – das problematische Erbe der Jahre 1948-1989	195 - 201
<i>Detlef Pollack</i>	
Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung: Zum religiösen Wandel in Deutschland	11 - 19
<i>Gergely Rosta</i>	
Stellung der katholischen Kirche in Ungarn	118 - 125
<i>Wolfgang Schüssel</i>	
Politik und Religion im integrierten Europa von Morgen	31 - 37
<i>Miklós Tomka</i>	
Katholiken in Ungarn. Die „Doppeldeckerkirche“	126 - 133
<i>Stephanie van de Loo</i>	
„Ein Wort sagen, das die Menschheit nicht überhören kann.“ Auf dem Weg zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Rumänien 2007	70 - 80
<i>Ines Weinrich</i>	
Der Islam in Europa: ein neues Phänomen? Ein kulturgeschichtlicher Überblick	253 - 261
<i>Taras Wosnjak</i>	
Die Ukraine: schwierige Beseitigung des postkommunistischen Vermächtnisses	218 - 224



ZA 9873

Józef Życiński

Kirche unter dem Kommunismus: zwischen
Heldentum und Verrat 184 - 194

Länderinfo

Ungarn (*Markus Leimbach*) 149 - 150

Diskussion

Michael Albus

„Sag', wie hältst Du's mit der Religion?“
Gründe gegen den Beitritt der Türkei zur EU 275 - 277

Thomas Bremer

Die Türkei und „Europa“.
Gründe für den Beitritt der Türkei zur EU 272 - 274

Berichte

Ervin Hatibi

Die Sonne, die im Westen aufgeht. Islam und
Muslime in der Perzeption der albanischen Eliten 278 - 284

Markus Leimbach

Renovabis und die Projektförderung in Ungarn 151 - 157

Rusmir Mahmutćehajić

„Islam“ als Gegensatz zu Bosnien 285 - 291

Ina Merdjanova

Muslime in Bulgarien 292 - 297

Gerd Stricker

Islam in Russland 298 - 305

Viktor Yelenski

Islam in der Ukraine 306 - 310

Reportagen

Rupert Neudeck

Der Kosovo vor seiner Rehabilitierung in Europa.
Die Zukunft eines kleinen europäischen Landes 311 - 319

Gesa Wicke

Bosnien-Herzegowina: Eine Reise durch ein Land
zwischen Lethargie und Aufbruch 229 - 234

Umfrage

- Zehn Stimmen zur Frage „Wie beurteilen Sie die Situation Europas angesichts der Säkularisierung?“ 54 - 69

Interviews

- Vergangenheitsbewältigung in Serbien
– Interview mit Ivan Janković 235 - 239
(*Interviewpartner: Thomas Bremer*)

- „Viele Christen haben seit Jahrhunderten die
,Zeichen der Zeit‘ nicht richtig erkannt“
Ein Gespräch mit Erzabt Asztrik Várszegi 83 - 87
(*Interviewpartner: Michael Albus*)

Porträt

- Michael Albus*
Die tiefen Blicke. Der ungarische Filmregisseur
und Produzent Barna Kabay 158 - 160

- Bücher** 240
320

Säkularisierung scheint eine der bestimmenden Signaturen unserer von beschleunigten Umbruchprozessen bestimmten Zeit zu sein. Bis vor kurzem herrschte Konsens darüber, dass Rückgang der Religion oder doch zumindest ihr Rückzug ins Private ein unumkehrbares Ergebnis aller gesellschaftlichen Modernisierung sei. Doch haben weltweit feststellbare Tendenzen der Rückkehr der Religion in die Öffentlichkeit diese Gewissheit neuerdings in Frage gestellt. Während im westlichen Europa nach wie vor Tendenzen der Entkirchlichung fort dauern, ist der Verlauf der Entwicklung in Teilen Mittel- und Osteuropas noch durchaus offen.

Säkularisierung ist also ein „schwieriger Begriff“, der sich nicht zur vorschnellen Instrumentalisierung eignet. Seine verschiedenen Aspekte und Deutungen wird auch das vorliegende Heft nur unvollständig wiedergeben können. Dabei beschränken wir uns auf das Beobachtungsfeld des zusammenwachsenden Europas. Karl Gabriel unternimmt den Versuch einer Begriffsbestimmung unter Berücksichtigung der erwähnten kritischen Anfragen an die These eines linearen Säkularisierungsprozesses. Die Länderstudien von Detlef Pollack und Janusz Mariański über Deutschland und Polen offenbaren die Spannweite des Befundes anhand weitestgehend unterschiedlicher Situationen in den beiden Nachbarländern. Ein Plädoyer für die Öffentlichkeit gelebten Glaubens und praktizierten Christentums in Europa, gegen die „Heidenangst, die einen Teil der privatisierten Religiosität prägt“ (Paul Zulehner), liefert Bundeskanzler Wolfgang Schäuble, und der „Gottesbezug“ in säkularen Verfassungen findet die Unterstützung von Georg Essen.

Rückkehr der Religion – nur ein „Thema für die Feuilletons“, wie Bundesjustizministerin Brigitte Zypries unlängst meinte? Diese Ausgabe unserer Zeitschrift will dazu anregen, in der Auseinandersetzung mit einer bestimmenden Frage unseres Zeitalters tiefer zu schürfen. Zehn Stimmen von Persönlichkeiten aus dem Osten und Westen Europas zeigen, dass die Sache noch nicht entschieden ist – wie es denn bei einer zentralen Qualität der *conditio humana* auch nicht anders sein kann.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

<i>Karl Gabriel</i>	
Säkularisierung	3
<i>Detlef Pollack</i>	
Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung:	
Zum religiösen Wandel in Deutschland	11
<i>Janusz Mariański</i>	
Macht die Säkularisierung um Polen einen Bogen?	20
<i>Wolfgang Schüssel</i>	
Politik und Religion im integrierten Europa von Morgen	31
<i>Georg Essen</i>	
„... in Verantwortung vor Gott“. Ein Plädoyer für den	
Gottesbezug in säkularen Verfassungen	38
<i>Michael Albus</i>	
Ökumene zwischen Säkularisierung und spiritueller	
Suche. Notizen zu einer kritischen Lage	49
Umfrage	
Zehn Stimmen zur Frage „Wie beurteilen Sie die Situation	
Europas angesichts der Säkularisierung?“	54
<i>Stephanie van de Loo</i>	
„Ein Wort sagen, das die Menschheit nicht überhören kann.“	
Auf dem Weg zur Dritten Europäischen Ökumenischen	
Versammlung in Sibiu/Rumänien 2007	70

ZA 9873

Säkularisierung

Einleitung

Die Begriffsgeschichte hat die wechselvolle Entwicklung des Säkularisierungsbegriffs von einem weitgehend wertfreien, rechtstechnischen Begriff über einen typischen Kampfbegriff in den Kulturkämpfen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zu einem begrifflich-theoretischen Konzept der Sozialwissenschaften mit Ausstrahlung in alle geisteswissenschaftlichen Disziplinen hinein, nicht zuletzt auch in die Theologie, detailliert nachgezeichnet. Heute besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass es sich um einen „schwierigen Begriff“¹ handelt, der einen behutsamen Umgang verlangt. Unter den Religionssoziologen wächst der Anteil derer, die sowohl die mit dem Wort Säkularisierung auf den Begriff gebrachten Phänomene bezweifeln, als auch die Nützlichkeit und den Sinn des Begriffs in Frage stellen. Beschränkte sich der Kreis der Kritiker des Säkularisierungsbegriffs zunächst auf US-amerikanische Wissenschaftler, die nicht länger gewillt waren, die Entwicklung der Religion in den Vereinigten Staaten als eine die Regel der Säkularisierung nur bestätigende Ausnahme zu betrachten, so hat sich die Zahl der Skeptiker in den letzten Jahren auch über die Vereinigten Staaten hinaus ausgeweitet. Die Fraglichkeit des Säkularisierungsbegriffs – so eines der Ergebnisse der Diskussion – rührt von dem unglücklichen Umstand her, dass er unterschiedliche Phänomene auf unterschiedlichen Ebenen in einem Begriff zusammenzieht und zu einer eindeutig in eine Richtung weisenden Prozesskategorie gesellschaftlichen Wandels verdichtet.

Bei „Säkularisierung“ handelt es sich um einen „schwierigen Begriff“, der einen behutsamen Umgang verlangt.

¹ Heiner Bielefeld: Säkularisierung – ein schwieriger Begriff: Versuch einer praktischen Orientierung, in: Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Hrsg. v. Mathias Hildebrandt, Manfred Brocker und Hartmut Behr. Wiesbaden 2001, S. 29-42, hier S. 39.

Prof. Dr. Karl Gabriel ist Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Glaubte man noch vor einigen Jahren genau zu wissen, wohin es mit der Religion geht, nämlich – je nach dem Grad der gesellschaftlichen Modernisierung – zu ihrem kontinuierlichen Rückgang und Relevanzverlust, so ist die Einschätzung heute vorsichtiger, uneindeutiger und widersprüchlicher geworden. Zwar gehört die Säkularisierung nach wie vor zu den Entwicklungen, die für die meisten Soziologen – neben Urbanisierung, Industrialisierung, Alphabetisierung – zu den konstitutiven Dimensionen gesellschaftlicher Modernisierung gehören, aber es häufen sich die Zwänge, Zusatzannahmen einführen und Ausnahmen von der Regel konzipieren zu müssen. Dies ist das Feld, auf dem sich gegenwärtig der Streit um die Säkularisierung abspielt. Mit der These der Privatisierung der Religion als Entwicklungsrichtung von Religiosität in der Moderne liegt faktisch schon seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts ein Alternativkonzept zur Säkularisierung vor. Es ist in der Diskussion der letzten Jahre in den größeren Zusammenhang des Konzepts der Individualisierung gerückt worden. Die Infragestellung des Säkularisierungskonzepts ist aber bei der These der Privatisierung bzw. Individualisierung nicht stehen geblieben. Weltweit sieht sich die Religionstheorie mit Phänomenen konfrontiert, die auf eine Tendenz zur Rückkehr der Religion in die Öffentlichkeit hindeuten. Die Hinweise reichen von den neuen Virulenzen fundamentalistischer Tendenzen in allen Weltreligionen, über Anzeichen eines Wiedererstarkens öffentlicher Religion in der hochmodernisierten Gesellschaft der Vereinigten Staaten bis zum weltweiten Erfolg jugendlicher Eventreligiosität im Katholizismus.

Hat man im westlichen Europa die Kirchen im Blick, so erscheint der empirische Befund aber nach wie vor klar. Die Kirchlichkeit nimmt in allen Dimensionen ab.

Säkularisierung als Entkirchlichung

Zweifellos gibt es in Deutschland und in vielen Ländern Europas Tendenzen einer fortschreitenden Entkirchlichung. Eine Trendwende in Sachen kirchlicher Religion ist auch für das 21. Jahrhundert nicht in Sicht. Die Religionsforschung konstatiert für den Westen Europas einen lang anhaltenden, schrittweise forcierten Rückgang der kirchlich institutionalisierten Religion. Er kommt sowohl im Verblässen des für die kirchlichen Glaubensüberzeugungen konstitutiven Glaubens an einen persönlichen Gott als auch im Abrücken vom kirchlich formulierten Glau-

ben an ein Leben nach dem Tod zum Ausdruck. Ebenso schwächt sich empirisch nachweisbar die Bindung an die Institution Kirche ab. Denselben Trend zeigt die Dimension kirchlich-ritueller Praxis an: Der regelmäßige Gottesdienstbesuch ist rückläufig, eine regelmäßige Gebetspraxis wird seltener und kirchliche Verhaltensnormen finden signifikant weniger Gehorsam. Der kontinuierliche Rückgang kirchlich verfasster Religion wurde durch Phasen beschleunigter Ablösung von kirchlichen Vorgaben zwischen Mitte der sechziger und siebziger Jahre und in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts überlagert. Der deutliche Rückgang des regelmäßigen Gottesdienstbesuchs kontrastiert dabei mit der relativen Stabilität der Inanspruchnahme des kirchlich-rituellen Angebots an den Lebenswenden von Geburt, Heirat und Tod.²

Mit Blick auf die religiös-kirchliche Landschaft Europas ist zu konstatieren, dass sich die Gesellschaft Deutschlands in einer besonderen Lage befindet. Sie reicht in zwei europäische Kulturregionen mit deutlich unterschiedlich geprägten religiösen Landschaften hinein. Zum einen gehört der Westen Deutschlands zu den hochindustrialisierten, gemischt-konfessionellen Staaten Mitteleuropas mit einer im europäischen Vergleich mittleren kirchlichen Bindungskraft. Der Osten Deutschlands passt auch am Beginn des 21. Jahrhunderts nicht in dieses Muster, sondern gehört zu einer nord-osteuropäischen Region, die eindeutig die geringste kirchliche Integration ihrer Bürger aufweist.³

Hinsichtlich der religiös-kirchlichen Landschaft Europas befindet sich die Gesellschaft Deutschlands in einer besonderen Lage: Sie reicht in zwei europäische Kulturregionen mit deutlich unterschiedlich geprägten religiösen Landschaften hinein.

Besonders drastisch fällt der Rückgang der kirchlich verfassten Religion unter den Jugendlichen aus. So konstatiert die 13. Shell-Jugendstudie „Jugend 2000“ mit Rückblick auf die letzten 15 bzw. 10 Jahre: „Nur noch ein knappes Drittel der westdeutschen Jugendlichen betet und glaubt an ein Weiterleben nach dem Tod, nur noch ein Sechstel geht zum Gottesdienst. Das 1991 sowieso schon niedrige Niveau bei den Jugendlichen in den neuen Bundesländern ist weiter abgerutscht; Gottesdienst-

² Michael N. Ebertz: Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche. Frankfurt (Main) 1998.

³ Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999. Hrsg. v. Detlef Pollack und Gert Pickel. Opladen 2000.

besuch und Beten sind Praktiken von kleinen Minderheiten geworden.“⁴ Insgesamt ist festzustellen, dass die kirchlich verfasste Religion einen Verlust an Selbstverständlichkeit und Normalität zu verzeichnen hat. Trotz ihrer weiter dominierenden Stellung besitzt sie kein Monopol mehr auf Religion. Die sozial gestützte Motivation zu Übernahme kirchlicher Glaubensvorstellungen und Normvorschriften ist gesunken und das Netz sozialer Kontrolle hat an Wirksamkeit verloren. Die kirchliche Religion – so lässt sich zusammenfassen – hat ihren Charakter als „zwingende“ Primärinstitution verloren und ist zu einer (ab-)wählbaren Sekundärinstitution geworden. Diese Entwicklung dürfte sich – möglicherweise in abgeschwächter Form – auch in den kommenden Jahren fortsetzen.

Bedingt durch Migrationsbewegungen gehören heute die außerchristlichen Weltreligionen zu einem sichtbaren Bestandteil des Alltagslebens in Europa. So stellt der Islam in Deutschland mit Abstand die drittgrößte Religionsgemeinschaft dar. Die Shell-Jugendstudie „Jugend 2000“ hebt hervor, dass „durch die Anwesenheit muslimischer Jugendlicher ... im jugendlichen Alltag gerade in dem Moment eine neue ‚Konfessionsgrenze‘ wirksam geworden (ist), als die alten konfessionellen Konturen weithin abgeschliffen waren.“⁵ Rückwirkungen im Sinne einer abgrenzenden Rückbesinnung auf eine betont christliche Lebensführung unter den christlichen Jugendlichen sind aber bisher nicht zu beobachten.

Haben wir es also mit einem sich weiter zuspitzenden Säkularisierungsprozess – zumindest in Deutschland und Westeuropa – zu tun? Unterscheidet man mit dem amerikanischen Religionssoziologen José Casanova drei Teilaspekte der Säkularisierung und betrachtet sie gesondert, kommt man auch für Europa zu einem differenzierteren Bild über die Lage der Religion, als es im herkömmlichen Verständnis des Säkularisierungsbegriffs angelegt ist.⁶ Ein erster Teilaspekt betrifft die Säkularisierung als gesellschaftliche Differenzierung.

⁴ Werner Fuchs-Heinritz: Religion, in: Jugend 2000, hrsg. v. Deutsche Shell, Bd. 1. Opladen 2000, S. 157-180, hier S. 162.

⁵ Ebd., S. 180.

⁶ José Casanova: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Das Europa der Religionen, hrsg. v. Otto Kallscheuer, Frankfurt (Main) 1996, S. 181-210.

Säkularisierung als gesellschaftliche Differenzierung

Der Säkularisierungsbegriff verweist zunächst auf einen Teilaspekt des Phänomens der funktionalen und strukturellen Differenzierung der Gesellschaft. Im Zuge eines den Umbau zur Moderne und ihre weitere Entfaltung charakterisierenden Prozesses lösen sich die Sphären der Politik, der Wirtschaft und der Wissenschaft von der Religion und machen sich in ihrer Praxis wie in ihrer Legitimation von religiösen Vorgaben unabhängig. Die Ausdifferenzierung und Autonomisierung einer weltlichen im Unterschied zur religiösen Sphäre als Teil des modernen gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses wird – historisch aus verständlichen Gründen – mit dem Begriff der Säkularisierung zu fassen gesucht. Der zu Grunde liegende Funktions- und Strukturwandel steht – ganz ähnlich wie bei der Familie – unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Deutungen offen. Richten die einen ihre Aufmerksamkeit – wie es der Säkularisierungsbegriff einseitig nahelegt – auf den Funktionsverlust der Religion, so können andere darauf verweisen, dass die Religion in der Moderne durch ihre Entlastung von religionsfremden Rücksichten erst die Chance erhalten hat, zu ihrer eigenen Funktion und Autonomie im Gegenüber zu einer weltlich gewordenen Welt zu finden. Unterschiedliche theologische Deutungen des Phänomens der Säkularisierung – von Friedrich Gogarten bis Johann Baptist Metz – haben hier erfolgreich anknüpfen können. Heute hat sich ein Konsens herausgebildet, die Säkularisierung als den die Religion betreffenden Teil funktionaler Differenzierung zu den unvermeidlichen und unhintergehbaren Folgen moderner Gesellschaftsentwicklung zu rechnen.

Säkularisierung als Erosion religiöser Überzeugungen und Praktiken

Anders stellt sich die Lage beim zweiten Teilaspekt der Säkularisierung, dem Rückgang bzw. der Erosion religiöser Überzeugungen und der Schwächung bzw. dem Verschwinden religiöser Praktiken dar. Mit empirischen Hinweisen, insbesondere auf die Entwicklung in den Vereinigten Staaten, bestreitet José Casanova – und er nicht allein –, dass man von einem notwendig mit der modernen Gesellschaftsentwicklung verbundenen Prozess sprechen könne. Nur wenn man die Vereinigten Staaten in Sachen religiöser Praktiken und Überzeugungen – so ein erstes Feld der

Kontroverse – zur großen Ausnahme und Westeuropa zur Regel erklärt, lässt sich ein Säkularisierungsbegriff aufrecht erhalten, der von einer notwendigen Verbindung von moderner Gesellschaftsentwicklung und Erosion religiöser Überzeugungen und Praktiken ausgeht. Tatsächlich aber lässt sich kaum eine triftige Begründung dafür liefern, nicht einer umgekehrten Deutung zu folgen und Westeuropa in Sachen religiöser Entwicklung als die große, erklärungsbedürftige Ausnahme und das amerikanische Muster als die Regel zu deklarieren. Zwei unterschiedliche

Erklärungsrichtungen für die westeuropäische Ausnahme lassen sich unterscheiden. Eine erste Argumentation wird unter amerikanischen Religionsökonomien vertreten. In Europa befindet sich die Religion – so wird hier argumentiert –

Die unterschiedlich verlaufene religiöse Entwicklung in Westeuropa und den USA hat zu konträren Deutungsmustern geführt.

historisch wie aktuell in der Situation hoher staatlicher Regulierung, eines Religionsmonopols bzw. -duopols mit einem gering ausgeprägten Wettbewerb unter den Religionsgemeinschaften. Damit fehlt den Kirchen in Europa der Zwang, tatsächlich um die Gläubigen zu werben, ihre religiösen Bedürfnisse ernst zu nehmen und eigene verkrustete Strukturen zugunsten der sich rasch wandelnden Mitgliedschaft aufzubrechen. Eine zweite Argumentationsrichtung bringt stärker die politische statt der ökonomischen Dimension ins Spiel. Das westeuropäische religiöse Feld – so die religionspolitische Argumentation – war historisch mit Wirkungen bis in die Gegenwart und Zukunft hinein geprägt durch eine enge Verbindung von Thron, Altar und Kirchen, die sich mit allen Mitteln gegen den Verlust weltlicher Macht wehrten. Sie schafften damit erst den Nährboden für einen europäischen Sonderweg, der seine Grundlage darin hat, dass in Europa die modernen politischen Freiheits- und Emanzipationsbewegungen eine antiklerikale, antikirchliche und anti-religiöse Spitze erhielten. Bestätigung kann diese Position bis in die erfolgreich betriebene Entkirchlichungspolitik des DDR-Regimes finden, die sich im Rahmen eines wiedervereinigten Deutschland in den letzten Jahren nicht entscheidend umkehren ließ.

Auf der Ebene religiöser Erfahrungen, Überzeugungen und Praktiken ist die Diskussion inzwischen über den Streit hinausgegangen, ob die vermeintliche Erosion der Religion in Europa gegenüber den Vereinigten Staaten die Regel oder die Ausnahme darstellt. Hubert Knoblauch hat den Verdacht erneuert, der religionssoziologische Befund einer erodierenden Religion in Europa verdanke sich einem der religionsso-

ziologischen Forschung in der Regel zu Grunde liegenden, zu engen Religionsbegriff. Wenn man mit Thomas Luckmann von Religion als „großer Transzendenzerfahrung“ ausgeht, kann man für Knoblauch auch zu anderen Ergebnissen kommen. Weltweit und nicht nur in den Vereinigten Staaten sieht Knoblauch religiöse Bewegungen pfingstlerischen, charismatischen Typs im Vormarsch, in deren Zentrum die Evidenz subjektiver religiöser Erfahrung und ein ausgeprägter Antiinstitutionalismus steht. Die (west-)europäische Variante dieser weltweiten religiösen Entwicklung sieht Knoblauch in den Neuen Religiösen Bewegungen, die trotz aller Gegensätzlichkeit zu den pfingstlerischen und evangelikalen Bewegungen deutliche Strukturanalogien aufweisen. Knoblauch identifiziert sie im Erfahrungsbezug des Glaubens, in der alle Differenzen zwischen Virtuosen oder Amtsträgern und Laien destruierenden subjektiven Evidenz der Religiosität und im ganzheitlichen Charakter des Glaubens. Was damit weltweit – eingeschlossen dem angeblich säkularisierten Europa – zu beobachten sei, könne man als eine Entdifferenzierung von Kultur und Religion bezeichnen.

Säkularisierung als Privatisierung der Religion

Die Privatisierung der Religion lässt sich als der dritte Teilaspekt der modernen Religionsentwicklung betrachten, die im Säkularisierungsbegriff unglücklicherweise mit den Entwicklungen funktionaler Differenzierung und Erosion religiöser Überzeugungen und Praktiken zu einer Einheit verschränkt ist. Für José Casanova kommt es am Beginn des 21. Jahrhunderts auf dem Feld der Privatisierungstendenz der Religion in der Moderne zu den stärksten Irritationen der klassischen Säkularisierungstheorie. Sein Ausgangspunkt ist der Hinweis darauf, dass seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, angefangen von der schitischen Revolution im Iran über die christlich inspirierten Befreiungsbewegungen in den Ländern der Dritten Welt und über die Solidarność-bewegung in Polen bis zu den evangelikalen Bewegungen in den USA, die Religionen weltweit in die Öffentlichkeit zurückgekehrt seien. Man müsse sich deshalb fragen, ob der Religion in der Moderne unter bestimmten Bedingungen nicht die Tendenz zu einer Entprivatisierung innewohne. Jedenfalls lassen es für Casanova die genannten Entwicklungen nicht zu, weiter von einer Privatisierung der Religion als notwendiger Konsequenz moderner Gesellschaftsentwicklung zu sprechen.

Die Beobachtungen Casanovas werden neuerdings durch Klaus Eder ergänzt, der auf die Mobilisierung religiöser Differenzen im weltweiten Religionspluralismus, auf das Einrücken der Neuen Religiösen Bewegungen in die transnationalen Räume und auf eine zunehmende massenmediale Präsenz der Religion hinweist. Empirisch sieht Casanova mit Blick auf Westeuropa aber nach wie vor eine ungebrochene Tendenz zu einer gleichgerichteten und sich wechselseitig stützenden Verschränkung von funktionaler Differenzierung, Erosion religiöser

Überzeugungen und Praktiken und einer weiter fortschreitenden Privatisierung der Religion. Als Kronzeuge dient ihm dabei der Privatisierungsschub der Religion im demokratischen Spanien seit dem Ende der von der kirchlichen Hierarchie

Seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts sind die Religionen weltweit in die Öffentlichkeit zurückgekehrt.

lange gestützten Diktatur Francos. Für Osteuropa sieht er die Entwicklung offen für die Möglichkeit sowohl einer weiteren Säkularisierung in allen drei Teilaspekten als auch einer vorübergehenden Retardierung des Prozesses durch eine Tendenz zur Entprivatisierung der Religion bzw. einer Stabilisierung öffentlicher Formen der Religion wie auch religiöser Überzeugungen und Praktiken. Auf der Grundlage eines weiten, kommunikationstheoretisch gefassten Religionsbegriffs kommt Klaus Eder zu einem anderen Ergebnis. Er sieht sich mit Hinweis auf die schon genannten Phänomene berechtigt, von einer „neuen Sichtbarkeit“ der Religion in Europa zu sprechen.

Was Casanova für die Situation der Religion insgesamt konstatiert, lässt sich auch in den Ländern Europas beobachten: „Zwar wird die Religion in der Moderne zunehmend privatisiert – doch gleichzeitig sind wir Zeugen eines Prozesses der ‚Entprivatisierung‘ der Religion.“

Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung: Zum religiösen Wandel in Deutschland

Sozialwissenschaftler waren es über Jahrzehnte hinweg gewohnt, das Verhältnis von Religion und Moderne als ein Spannungsverhältnis darzustellen und die Entwicklung von Religion und Kirche unter den Bedingungen moderner Gesellschaftsformationen als Krisenszenario zu behandeln. Geschult durch die Ansätze der soziologischen Klassiker, die das Denken tief beeinflussten, gingen sie davon aus, dass mit der Ausbreitung moderner Lebensformen, mit Urbanisierung, Industrialisierung, Rationalisierung und Pluralisierung die soziale Relevanz von Religion und Kirche abnehmen und religiöse Weltansichten mehr und mehr durch wissenschaftlich fundierte, rationalisierte, säkulare Weltdeutungen ersetzt würden.

Inzwischen glaubt kaum noch ein Sozialwissenschaftler an die Gültigkeit solcher Behauptungen. So wie es vor mehr als 30 Jahren selbstverständlich war, von dem abnehmenden gesellschaftlichen Stellenwert von Religion und Kirche auszugehen, so gehört es in den Geistes- und Sozialwissenschaften heute zum guten Ton, sich von Säkularisierungs- und Modernisierungstheorien, die einen gesellschaftlichen Bedeutungsrückgang von Religion und Kirche postulieren, abzugrenzen und sie als eindimensional, deterministisch und fortschrittsgläubig abzutun. Man spricht von der Renaissance der Religionen, von De-Säkularisierung, von der Rückkehr der Religionen, der Rückkehr der Götter oder auch von der Entprivatisierung des Religiösen und versieht Behauptungen von einer Erosion des Glaubens mit skeptischen Fragezeichen. Angesichts der Konjunktur, die Abgrenzungen von der Säkularisierungsthese derzeit verbuchen, dürfte es geraten sein, genau zu prüfen, welche Erklärungskraft diese These heute noch besitzt, was sie

Heute ist die Rede von der Renaissance der Religionen, von De-Säkularisierung, von der Rückkehr der Religionen, der Rückkehr der Götter oder auch von der Entprivatisierung des Religiösen.

Prof. Dr. Detlef Pollack ist Professor für Vergleichende Kulturosoziologie an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder).

überhaupt besagt, welche Argumente gegen sie und welche für sie sprechen sowie welche Alternativen zur Deutung der gegenwärtig ablaufenden religiösen Wandlungsprozesse zur Verfügung stehen. Als solche Alternativen kommen das von US-amerikanischen Religionssoziologen entworfene *ökonomische Marktmodell* sowie die vor allem in der europäischen Religionssoziologie verbreitete These der *religiösen Individualisierung* in Frage, die beide einen Gutteil ihrer Plausibilität aus der Kritik an der Säkularisierungsthese beziehen.

Drei religionssoziologische Modelle

Was man auch immer unter Modernisierung im Einzelnen versteht, die Kernthese der Säkularisierungstheorie besagt, dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiöser Praktiken und Überzeugungen ausüben. Die These lautet nicht, dass sich diese Entwicklung unausweichlich vollzieht,¹ und auch nicht, dass sie unumkehrbar ist,² und schon gar nicht, dass sie wünschenswert ist, wohl aber, dass sie wahrscheinlich ist.

Während Säkularisierungstheorien zwischen Religion und Moderne ein Spannungsverhältnis wahrnehmen, gehen die Vertreter des *ökonomischen Marktmodells* von der Kompatibilität beider Größen aus.³ In Abgrenzung von der Position Peter L. Bergers und anderer Religionssoziologen wie Steve Bruce und Karel Dobbelaere, die ihm darin folgen, nehmen die Vertreter des ökonomischen Marktmodells nicht an, dass die sich in modernen Gesellschaften vollziehenden Prozesse der religiösen Pluralisierung einen negativen Effekt auf die Stabilität religiöser Gemeinschaften, Glaubensüberzeugungen und religiöser Praktiken ausüben. Im Gegenteil. Je pluralistischer der religiöse Markt sei, desto mehr Konkurrenz herrsche zwischen den einzelnen religiösen Anbietern.

¹ P. Norris und R. Inglehart (Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, Cambridge 2004, S. 16) wollen ihre modernisierungstheoretische Argumentation als „probabilistic, not deterministic“ verstanden wissen.

² „Nothing in the social world is irreversible or inevitable“, erklären zwei Hauptvertreter der Säkularisierungsthese: R. Wallis und St. Bruce: Secularization: The orthodox model, in: Religion and Modernization: Sociologists and Historians debate the Secularization Thesis, hrsg. v. R. Wallis und St. Bruce, Oxford 1992, S. 8-30, hier S. 27.

³ Die zentralen Argumente des Marktmodells finden sich in: R. Stark/R. Rinke: Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion, Berkeley, Los Angeles 2000.

Konkurrenz aber fordere die einzelnen Religionsgemeinschaften und ihre Vertreter heraus, ihren Service zu verbessern, da sie nur auf diese Weise ihre Klientel halten und neue Kunden gewinnen könnten. Besäßen religiöse Gemeinschaften in einer Region dagegen das Monopol, tendiere der Klerus dazu, faul und nachlässig zu werden und an den aktuellen Bedürfnissen der Menschen vorbeizugehen. Konkurrenz zwingt die religiösen Anbieter zu kundenorientierter Sensibilität, Leistungssteigerung und permanenter Anspannung der Kräfte. Die in modernen Gesellschaften beobachtbare Vervielfältigung der Glaubensoptionen übe insofern einen stimulierenden Einfluss auf die Vitalität von Religionsgemeinschaften aus.

Die Bedingung für die Entstehung eines religiösen Pluralismus besteht den Markttheoretikern zufolge darin, dass Kirche und Staat strikt getrennt sind und keine Religionsgemeinschaft gegenüber anderen eine privilegierte Stellung einnimmt. Nur wenn der Staat sich aus religiösen Angelegenheiten weitgehend heraushalte und keine der großen Kirchen bevorzuge, seien die Startkosten für kleinere Religionsgemeinschaften so gering, dass sie sich neben den etablierten Kirchen herausbilden könnten. Käme es aber zur Entstehung eines religiösen Pluralismus, würde aufgrund der wachsenden Konkurrenz die Produktivität des gesamten religiösen Marktes ansteigen.

Mit dieser Argumentation sind die bekannten Muster der Säkularisierungstheorie umgekehrt: Religiöse Pluralität senkt nicht, sondern steigert das Niveau der Religiosität; Trennung von Kirche und Staat schadet nicht, sondern nützt der sozialen Bindungsfähigkeit von Religionsgemeinschaften und Kirchen; Städte sind nicht religiös schwächer, sondern vitaler als das Land. Wenn Modernisierung durch Prozesse der kulturellen Pluralisierung, der institutionellen Differenzierung und der Urbanisierung charakterisiert ist, dann leidet Religion nicht unter Prozessen der Modernisierung, sondern profitiert von ihnen.

Die *Individualisierungsthese* liegt zwischen der Säkularisierungstheorie und dem ökonomischen Marktmodell.⁴ Mit der Säkularisie-

4 Die wichtigsten Vertreter der Individualisierungsthese sind Thomas Luckmann (Die unsichtbare Religion. Frankfurt (Main) 1991), Grace Davie (Religion in Britain since 1945: Believing without belonging. Oxford 1994), Danièle Hervieu-Léger (Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung. Würzburg 2004) und M. Krüggeler, zusammen mit P. Voll: Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie, in: Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, hrsg. v. Alfred Dubach und Roland Campiche, Zürich, Basel 1993, S. 17-49.

rungstheorie teilt sie den Ausgangspunkt bei makrosozialen Veränderungsprozessen wie funktionaler Differenzierung, Rationalisierung oder kultureller Pluralisierung. Im Unterschied zur Säkularisierungstheorie nimmt sie allerdings nicht an, dass diese umfassenden Umwälzungsprozesse zu einem Bedeutungsverlust der Religion in modernen Gesellschaften führen. Vielmehr geht sie mit den Markttheoretikern davon aus, dass Moderne und Religion miteinander kompatibel seien. Mit der Modernisierung der Gesellschaft komme es nicht zu einer Positionsschwächung von Religion. Diese

Gemäß der Individualisierungsthese bestimmen nicht die Kirchen, was der einzelne glaubt, vielmehr entscheidet jeder selbst über seine weltanschauliche Orientierung.

wandle nur ihre Formen. Während in vormodernen Gesellschaften Religion in den Kirchen institutionalisiert gewesen sei, löse sich der Zusammenhang zwischen Religiosität und Kirchlichkeit in modernen Gesellschaften zunehmend

auf. Heute bestimmen nicht die Kirchen, was der einzelne glaubt, vielmehr entscheidet jeder selbst über seine weltanschauliche Orientierung. Die Konstitution der individuellen religiösen Überzeugungen und Praktiken gestalte sich daher zunehmend als individuell einzigartige Auswahl aus unterschiedlichen religiösen Traditionen, innerhalb derer das Christentum zwar noch ein wichtiges Element darstellen könne, aber eben nur noch eines neben anderen. Mit dem Rückgang der gesellschaftlichen Bedeutung der religiösen Institutionen gehe also nicht ein Bedeutungsverlust des Religiösen für den einzelnen einher, im Gegenteil. Institutionalisierte Religion und individuelle Spiritualität stehen, wie einige der Individualisierungstheoretiker, etwa Grace Davie,⁵ behaupten, sogar in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis. Mit dem Bedeutungsrückgang der Kirchen komme es zu einem Aufschwung individueller Religiosität.

Überprüfung der religionssoziologischen Modelle anhand der religiösen Situation in Deutschland

Um eine Überprüfung der drei religionssoziologischen Modelle an der religiösen Entwicklung in Deutschland vorzunehmen, sei zwischen den

⁵ Grace Davie: Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World. London 2002, S. 8.

Dimensionen christlicher Kirchlichkeit, christlicher Überzeugung und außerkirchlicher Religiosität unterschieden.

Die soziale Bedeutung christlicher Kirchlichkeit, hier gemessen anhand der Kirchenmitgliedschaft und der Beteiligung am kirchlichen Leben, ist in Deutschland seit Jahrzehnten rückläufig. Auch wenn in den letzten Jahren die Zahl der Austritte aus den Kirchen zurückgegangen ist, hat sich die Austrittsrates in den letzten 60 Jahren in Deutschland (West) insgesamt deutlich erhöht. Während sie bis zur Mitte der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts in der evangelischen und katholischen Kirche noch bei unter 0,2 Prozent pro Jahr lag, beträgt sie heute etwa 0,8 Prozent, sofern Austritte aus der evangelischen Kirche betroffen sind, und 0,5 Prozent, sofern es sich um Austritte aus der katholischen Kirche handelt. Ebenso geht der Anteil der Kirchenmitglieder, die regelmäßig den Gottesdienst besuchen, seit den fünfziger Jahren zurück, wobei hier die jüngere Generation von den Rückgangstendenzen überproportional stark betroffen ist (vgl. *Tabelle 1* unten Seite 18).

Die soziale Akzeptanz christlicher Überzeugungen wie des Glaubens an Gott, an die Auferstehung Jesu Christi oder an die Gottessohnschaft Jesu Christi geht in Deutschland seit Jahrzehnten gleichfalls zurück. Wie *Tabelle 2* (unten Seite 19) zeigt, nahm zwischen 1991 und 1998 nicht nur der Anteil derer, die schon immer nicht an Gott glaubten, zu. Bedeutsamer ist vielmehr, dass der Anteil derer, die von sich sagen, sie hätten früher nicht an Gott geglaubt, aber glaubten heute, deutlich unter dem Anteil derer liegt, die von sich sagen, sie hätten früher an Gott geglaubt, aber glaubten heute nicht mehr. Im Westen Deutschlands stimmten der erstgenannten Aussage 1998 11 Prozent zu, der letztgenannten dagegen 25 Prozent. Andere Indikatoren weisen in dieselbe Richtung und bestätigen das Bild der abnehmenden Zustimmung zu christlichen Glaubensaussagen.

Was nun die soziale Relevanz von Formen außerkirchlicher Religiosität wie Magie, Okkultismus, Esoterik, Tarot-Karten-Legen, Zen-Meditation, Bachblütentherapie, Astrologie oder Energie-Training angeht, so muss man zunächst sagen, dass die diesbezügliche Datenlage relativ dünn ist. Um Aussagen über Veränderungen im Zeitverlauf machen zu können, reichen die verfügbaren Daten oft nicht aus. Diejenigen, die wir haben, weisen darauf hin, dass nach einem Rückgang des Glaubens an außerkirchliche religiöse Phänomene in den fünfziger und sechziger Jahren seit Mitte der siebziger Jahre die Bedeutung dieser Glaubensformen wieder leicht ansteigt. Noch immer ist es aber nur eine Min-

derheit, die Erfahrungen mit solchen Glaubensformen gemacht hat. Wie *Tabelle 3* (unten Seite 19) ausweist, bewegt sich der Anteil derer, die Erfahrungen mit solchen Glaubensformen gemacht haben, in Westdeutschland oft nur bei 3–6 Prozent. Wo die Zahlen höher sind, hält man zumeist von diesen Religionsformen nicht allzu viel. Nur bei einer der in *Tabelle 3* aufgeführten Formen außerkirchlicher Religiosität übersteigt der Anteil derer, die viel von diesen Formen halten, die Zehn-Prozentmarke. In Ostdeutschland sind die Prozentsätze noch geringer. Obwohl das Interesse an Phänomenen außerkirchlicher Religiosität, angefangen

Die Kirchen sind nach wie vor der wichtigste Repräsentant der Religion in Deutschland.

von Okkultismus und Esoterik über Reiki und Energie-Training bis hin zu Zen-Meditation und Yoga relativ groß ist, erreichen die Zustimmungszahlen nirgends das Niveau, auf dem sich die Akzeptanz

traditionaler christlicher Glaubensformen, etwa des Glaubens an Gott, bewegt.

Stellt man die Frage, wie sich christliche Kirchlichkeit und christlicher Glaube auf der einen Seite und außerkirchliche Religiosität auf der anderen Seite zueinander verhalten, so kann man sagen, dass zwischen beiden weder eine positive noch eine negative Korrelation besteht.⁶ Formen außerkirchlicher Religiosität finden sich also innerhalb der christlichen Kirchen gleichermaßen wie außerhalb von ihnen. Zugleich bedeutet das, dass der Relevanzrückgang christlicher Religiosität und Kirchlichkeit nicht mit einem Aufschwung außerkirchlicher Religiosität verbunden ist. Wo es solche Zuwächse gibt – und es gibt sie –, können sie die Verluste der großen Kirchen nicht kompensieren. Mit anderen Worten: Die Kirchen sind nach wie vor der wichtigste Repräsentant der Religion in Deutschland.

Das heißt nicht, dass sich Prozesse religiöser Individualisierung nicht vollziehen würden. In der Tat können wir beobachten, dass Individualisierungsindizes wie Selbstbestimmung, Lebensgenuss oder die Ablehnung von Autorität und Gehorsam mit den traditionellen Formen des Christentums negativ korrelieren, mit den modernen Formen außerkirchlicher Religiosität dagegen positiv. In Großstädten, unter Jüngeren, unter Hochgebildeten liegt die Zustimmung zu traditionellen christlichen Glaubensformen unter dem Durchschnitt, die Bejahung außer-

⁶ Nachweise zum Folgenden in Detlef Pollack: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen 2003, S. 149 ff.

kirchlicher Religionsformen, zumindest sofern modernere Formen betroffen sind, dagegen darüber. Diese Zusammenhänge weisen darauf hin, dass sich tatsächlich, wie oft angenommen, Tendenzen zur Entwicklung einer mehr subjektiven, alternativen, synkretistischen Religiosität, die mit der christlichen Überlieferung eine Verbindung eingehen kann oder auch nicht, herausbilden. Wenn höhere Bildung, Wohnsitz in der Großstadt und Jugend auf der einen Seite mit der Herausbildung neuartiger alternativer Religionsformen einhergehen, diese Merkmale traditionale Formen von Kirchlichkeit andererseits aber eher negativ betreffen, dann heißt das zugleich, dass sich das religiöse Feld pluralisiert, wobei der Grad dieser Pluralisierung im Osten Deutschlands weniger stark ausgebildet ist als im Westen. Auch wenn die Tendenz zur Entwicklung subjektiver außerkirchlicher Religionsformen unübersehbar ist, sollte diese Tendenz nicht überschätzt werden, denn bei den Anhängern dieser neuen Religionsformen handelt es sich um Minderheiten, die den generellen Trend der Bedeutungsabnahme von Religion und Kirche nicht aufzuhalten vermögen.

Will man die religiösen Entwicklungstendenzen der letzten Jahrzehnte in Deutschland zusammenfassen, dann wird man sagen dürfen, dass die empirische Evidenz, die für die Gültigkeit der Säkularisierungsthese spricht, überwältigend ist. Es nimmt nicht nur der Bestand der kirchlichen Mitgliedschaft und die Beteiligung am kirchlichen Leben ab, sondern auch der individuelle Glaube an christliche Vorstellungen und Lehrsätze. Die Zugewinne an außerkirchlicher Religiosität bewegen sich dagegen auf vergleichsweise niedrigem Niveau und stehen zudem zu den traditionellen Religionsformen nicht in einem Alternativverhältnis. Auch wenn die Prozesse religiöser Individualisierung den generellen Säkularisierungstrend nicht umzukehren vermögen, bilden sie dennoch eine eigenständige Entwicklungsrichtung, die den allgemeinen Säkularisierungstrend einerseits partiell konterkariert, zu ihm andererseits aber auch selbst beiträgt. Das oben dargestellte ökonomische Marktmodell vermag hingegen zur Erfassung der ablaufenden religiösen Entwicklungsprozesse nur relativ wenig beizutragen. Trotz einer wahrnehmbaren Erhöhung des Grades der religiösen Pluralität kommt es in Deutschland nicht zu einer beachtlichen Revitalisierung des religiösen Feldes. Auch die seit 100 Jahren beobachtbare Verschärfung

Trotz einer wahrnehmbaren Erhöhung des Grades der religiösen Pluralität kommt es in Deutschland nicht zu einer beachtlichen Revitalisierung des religiösen Feldes.

der Trennung zwischen Staat und Kirche hat nicht zu einem Anstieg des Niveaus religiöser Aktivitäten und Überzeugungen geführt. Dass die religiösen Anbieter aufgrund der staatskirchlichen Tradition nachlässig und indifferent gegenüber ihren potentiellen Anhängern sind, wird man angesichts der enormen kirchlichen Anstrengungen, den Entkirchlichungsprozess aufzuhalten und neue Attraktivität zu gewinnen, ebenfalls nicht behaupten können. So bleibt am Ende festzuhalten, dass die Säkularisierungs- und die Individualisierungsthese auf die Prozesse des religiösen Wandels in Deutschland recht gut anwendbar sind, das amerikanische Modell des religiösen Marktes hingegen nicht.

Literaturhinweise

- Michael Ebertz*: Kirche im Gegenwind: Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Freiburg, Basel, Wien 1997.
Friedrich Wilhelm Graf: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München 2004.
Detlef Pollack: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen, München 2003.

Tabelle 1: Regelmäßiger Gottesdienstbesuch der Katholiken und Protestanten in Westdeutschland 1952–2005 (in Prozent)

<i>Es besuchten regelmäßig den Gottesdienst</i>	1952	1963	1967/69	1973	1982	1991	1999	2005
Katholiken insgesamt	51	55	48	35	32	33	26	23
Katholiken im Alter von								
16–29	52	52	40	24	19	17	10	6
30–44	44	51	42	28	26	21	15	12
45–59	50	56	53	46	29	34	24	18
60 und älter	63	64	62	57	54	54	50	41
Protestanten insgesamt	13	15	10	7	6	8	7	8
Protestanten im Alter von								
16–29	12	11	6	3	4	4	4	3
30–44	7	10	6	3	4	4	3	8
45–59	13	16	11	7	6	7	6	5
60 und älter	23	24	22	12	12	17	15	13

Quelle: Allensbacher Institut für Demoskopie: Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse.

Tabelle 2: Zu- und Abnahme des Glaubens an Gott, West- und Ostdeutschland 1991 und 1998

Glaube an Gott	West		Ost	
	1991	1998	1991	1998
Nie an Gott geglaubt	10	13	51	58
Jetzt nicht, aber vorher ja	23	25	25	17
Jetzt ja, aber vorher nicht	9	11	5	7
Immer an Gott geglaubt	58	52	20	18

Quelle: ISSP (The International Social Survey Programme) 1991 und 1998.

Tabelle 3: Erfahrung mit außerkirchlicher Religiosität in Westdeutschland 2002

	Unbekannt	Erfahrung gemacht	Ich halte davon		
			viel	etwas	gar nichts
New Age	61,1	2,8	1,9	11,5	20,8
Anthroposophie, Theosophie	61,0	6,0	4,9	16,8	14,2
Zen-Meditation, Weisheiten	41,7	5,6	11,5	24,8	16,4
Reinkarnation	33,1	2,0	4,7	19,6	37,3
Edelsteinmedizin, Bachblüten	28,5	13,5	8,9	30,1	29,6
Mystik	24,8	4,1	4,0	26,3	41,4
Magie, Spiritismus, Okkultismus	12,4	5,5	2,4	15,4	67,2
Wunderheiler, Geistheiler	10,3	6,5	4,1	19,9	63,5
Pendeln, Wünschelruten	10,2	21,0	9,2	30,7	47,8
Tarot-Karten, Wahrsagen	9,0	17,0	3,7	18,3	67,0
Astrologie, Horoskope	3,2	29,1	8,2	39,5	47,2

Quelle: Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften 2002

Macht die Säkularisierung um Polen einen Bogen?

Nach Meinung mancher Soziologen ist die Religiosität der Polen den gleichen Veränderungsprozessen unterworfen, die mit der gesellschaftlichen Modernisierung zusammenhängen – und in gewissen Fragen sei sie schon recht weit säkularisiert. Symptom der Säkularisierungsprozesse ist die Reduktion der kirchlichen Aufgaben auf die Lösung geistiger Probleme des einzelnen und die Beschränkung kirchlichen Einflusses, wenn es um die umfassenderen öffentlichen Angelegenheiten geht. In Bezug auf die sich wandelnde Religiosität unter den Bedingungen einer sich herausbildenden pluralistischen Gesellschaft und einer sich langsam formierenden Gesellschaft der Postmoderne kann man ganz allgemein drei Veränderungsrichtungen annehmen und sie – vom Blickpunkt der kirchlichen Interessen – als pessimistische, optimistische und realistische Variante bezeichnen.

Die *pessimistische* Variante bedeutet weitgehende Veränderungen in der Religiosität, die vom Gesichtspunkt der kirchlichen Lehre als negativ definiert werden können. In den sich reformierenden Ländern Ostmitteleuropas, darunter auch in Polen, vollziehe sich eine Veränderung des Systems von Werten und Normen, die als Verwestlichung (Hypothese der Angleichung oder Konvergenz) bezeichnet wird. Die Religiosität der polnischen Gesellschaft werde sich langsam dem von den Gesellschaften unserer westlichen Nachbarn erreichten Stand annähern („Europäisierung“ der polnischen Religiosität). Die Veränderungen würden gemäß dem Modernisierungsschema und der Konvergenztheorie verlaufen. Im Ergebnis der Modernisierungsprozesse würden mit der Zeit in den verschiedenen Gesellschaften die gleichen Entwicklungstendenzen zu beobachten sein, die gleichen gesellschaftlichen Probleme und die gleichen institutionellen Lösungen. Die Hypothese der Angleichung hängt eng mit der Säkularisierungsthese zusammen, der zufolge die Re-

Prof. Dr. Janusz Mariański ist Inhaber des Lehrstuhls für Moralsociologie an der Katholischen Universität Lublin.

ligion unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Modernisierung einem Prozess der Marginalisierung unterworfen ist, bis hin zu ihrem völligen Verschwinden. Die Abkehr von der Religiosität wird als eine bis zu einem gewissen Grad unvermeidliche und unumkehrbare Erscheinung gesehen. In diesem Kontext wird eine Evolution der Religiosität nicht ausgeschlossen, die sich in zwei entgegengesetzten Richtungen vollzöge: hin zu einem starken religiösen Engagement oder zu einer völligen Entchristlichung.

Die *optimistische* Variante geht davon aus, dass die Religiosität in ihren bisherigen Formen erhalten bleibt, sie schließt nicht einmal ihre Revitalisierung aus, die sich unter den Bedingungen der Desäkularisierung und der Evangelisierungsaktion der Kirchen vollziehe. Wenn man von einer veränderlichen Gesellschaft und einer unveränderlichen Religiosität spricht, so ist das bis zu einem gewissen Grade in sich widersprüchlich. Es handelt sich hier eher um die Akzentuierung einer relativen Stabilität der Religion in einer sich schnell verändernden Gesellschaft. Im Szenario der Revitalisierung geht man von einer Art „Abkühlung“ der Säkularisationsprozesse aus, ja sogar von ihrer Abbremsung und vom Wiederaufbau einer christlichen Moralordnung. Die Revitalisierung der Religiosität und Moral vollziehe sich nicht nur durch das Wirken der römisch-katholischen Kirche, sondern auch anderer Kirchen und religiöser Gemeinschaften, schließlich auch der Laienvereinigungen, die es sich unter Berücksichtigung christlicher Inspirationen zum Ziel setzen, ihre Mitglieder moralisch zu vervollkommen. Die Prozesse zur Revitalisierung der Religiosität kämen langsam voran, sicher ließen sie sich nicht von oben dekretieren.

Die *realistische* Variante stützt sich auf die Hypothese der Veränderungen der Religiosität in mehreren Richtungen (Hypothese der Transformation). In Polens Gesellschaft seien sowohl jene Säkularisierungstendenzen stark, die mit der religiösen und moralischen Individualisierung zusammenhängen, als auch die ihnen entgegenstehenden Antisäkularisierungs- und Evangelisierungstendenzen. Viel weise darauf hin, dass sich in den Veränderungen der Werte, Normen und Muster religiösen Lebens positive und negative Aspekte mischen, bisweilen seien auch widersprüchliche Tendenzen zu beobachten. Eine Folge dieser Einflüsse sei die Tatsache, dass im kollektiven Bewusstsein der jungen und erwachsenen Polen nicht selten „alte“ und „neue“ Werte koexistieren. Uns drohe – zumindest in nächster Zukunft – keine Katastrophe in der Welt der bisherigen religiösen Werte und Verhaltensweisen. Man

könne eher von einer besonderen Ambivalenz der Veränderungen sprechen, von Chance und Risiko, von Verlust und Gewinn, von einer breiter werdenden Sphäre der gesellschaftlichen Akzeptanz für Haltungen und Verhaltensweisen, wie sie im Modell der traditionellen Religiosität keine Billigung finden.

Im Kontext des zusammenwachsenden Europas mit seinen weit greifenden Säkularisierungsprozessen stellen sich Fragen nach der Form der gegenwärtigen und zukünftigen Religiosität in der polnischen Gesellschaft. Bestehen deutliche Unterschiede zwischen der Religiosität in Polen und in Ländern West- und Osteuropas? Wird die katholische Kirche unter den neuen Bedingungen zu einer schwächer werdenden Kraft, die sich an den niedrigeren Standard europäischer Religiosität anpasst, oder wird sie zum aktiven Faktor für Veränderungen in einem säkularisierten Europa? Wie wird das Ergebnis der Konfrontation europäischer Laizität mit der traditionellen polnischen Religiosität aussehen? Hat der Papst nicht einst den Polen die apostolische Mission zur Renaissance des Christentums im sich einigenden Europa verordnet?

Der polnische Katholizismus zwischen Tradition und Postmoderne

Die Frage nach der Religiosität der polnischen Gesellschaft ist weiterhin offen. Es schien, als erfolgte ab 1989 nach der Periode der erzwungenen Säkularisierung und zwangsweisen Atheisierung in der polnischen Gesellschaft eine Belebung der Religiosität und eine neue Verbundenheit mit der Kirche. In der Tat gibt es gewisse Anzeichen für eine solche Veränderung (z. B. Entwicklung katholischer Bewegungen, Gemeinschaften und Vereine, die Funktion der Kirche als einer öffentlichen Religion, die Entwicklung katholischer Medien). Gleichzeitig betont man, dass zusammen mit der kulturellen Invasion aus Westeuropa unabweislich eine religiöse Krise in Form einer spontanen Säkularisierung heranzieht – eine Krise, die bei der jungen Generation besonders sichtbar werde. Nach Ansicht des amerikanischen Soziologen Peter L. Berger zieht die weltliche Kultur Westeuropas die neuen Regionen in ihren Einflussbereich hinein. Die Säkularisierung der einzelnen Staaten spiegele den Grad ihrer Integration in Europa. Integration bedeute die Übernahme des Euro-Säkularismus zusammen mit dem ganzen Rest des „europäischen Pakets“. Mit der Zeit werde das „neue“ Europa dem „alten“ immer ähnlicher.

Nach 15 Jahren sozio-politischer und kultureller Transformation bleibt die Religiosität in der polnischen Gesellschaft auf einem relativ stabilen Niveau. Die Veränderungen in den sozialen Strukturen kommen bedeutend schneller als im Bereich der Wertvorstellungen. So hat sich in der Tat nicht viel verändert, eine deutliche Destabilisierung der kirchlichen Religiosität trat nicht ein. Wenn wir von den neuen Differenzierungen der Religiosität in der polnischen Gesellschaft sprechen, so sind sie nicht so sehr etwas radikal Neues und bisher Unbekanntes als vielmehr eine Verstärkung gewisser Prozesse, die ihren früheren Ursprung sowohl in Prozessen der gesellschaftlichen Modernisierung wie auch im Kontext der sich globalisierenden Welt haben. Alle diese Erscheinungen muss man nicht so sehr als gewisse „Zustände“ untersuchen, sondern eher als sich schnell verändernde „Prozesse“ in einem in seiner Masse recht schläfrigen polnischen Katholizismus. Die Religiosität ist gleichsam eine Art Enklave, in der die Veränderungen nicht so nachdrücklich sind wie in anderen Lebensgebieten.

Langsam vollziehen sich wichtige Veränderungen in Polens religiös-kirchlicher Landschaft.

Meinungsumfragen liefern sehr divergierende Informationen zur religiösen Struktur in Polen. Zur katholischen Kirche bekannten sich an der Jahrhundertwende 89 Prozent bis 97 Prozent der befragten erwachsenen Polen. Bei soziologischen Umfragen, die ausgewählte Kategorien der erwachsenen Bevölkerung umfassten, waren die Abweichungen noch höher: von 85 Prozent bis 98 Prozent. Die Oberschuljugend deklarierte ihre Zugehörigkeit zur Kirche zu 89 Prozent bis 98 Prozent, ziemlich häufig etwas unterhalb von 90 Prozent. In manchen Jugendkreisen (z. B. in verschiedenartigen Subkulturen) geht die Religionszugehörigkeit nicht über 50 Prozent. Langsam vollziehen sich wichtige Veränderungen in Polens religiös-kirchlicher Landschaft. Die Grundlagen der individuellen und gemeinschaftlichen religiösen Identität lassen sich nicht auf die institutionell und kulturell dominierenden Werte und Normen der katholischen Kirche beschränken – es entwickeln sich allmählich unterschiedliche religiöse Gemeinschaften: christliche und außerchristliche. In den neunziger Jahren erwärmte sich in unserem Land langsam das Klima zugunsten einer „kulturellen Akzeptanz für eine Pluralisierung der religiös-kirchlichen Szene“, dennoch ist die Behauptung von einer Dekomposition der religiösen Szene verfrüht.

In Polen halten sich die obligatorischen Praktiken auf einem hohen Niveau, selbst wenn sie in den neunziger Jahren des vergangenen Jahr-

hunderts eine leicht fallende Tendenz zeigten, insbesondere im Jugendbereich. Die Abkehr von den Osterpraktiken (*paschantes*) ist deutlicher als die Nichtbeachtung der Sonntagspflicht (*dominicanes*). Der Rückgang des Besuchs der Sonntags-Messe und der Oster-Praxis ist kein steter Prozess, in den einen gesellschaftlichen Kreisen verzeichnet man hier fallende, in anderen steigende Werte. Dies hat zur Folge, dass die letzte Bilanz religiöser Praktiken keine bedeutsamen negativen Veränderungen aufweist. Unmittelbare Berechnungen des Sonntagsbesuchs in allen Kirchen Polens zeigen eine etwas fallende Tendenz des Besuchs der Sonntagsmesse. Die Zahl für die *dominicanes* betrug 1990 50,3 Prozent, 2004 43,2 Prozent. Zur gleichen Zeit stieg die Zahl der *communicantes* von 10,7 auf 15,6 Prozent. Das Niveau der religiösen Praxis ist nicht nur im Hinblick auf demographische und gesellschaftliche Merkmale differenziert, sondern auch nach gewissen Regionen. Sowohl aus dem Umfrageprojekt „Diagnoza Społeczna“ (Gesellschaftliche Diagnose) als auch aus den Untersuchungen der Meinungsforschungsinstitute CBOS und OPINIA geht hervor, dass das südöstliche Polen, ja in gewissem Grade die ganze östliche „Wand“, sich durch ein entschieden höheres Niveau religiöser Praktiken als die West-„Wand“ auszeichnet. Das niedrigste Niveau religiöser Praxis zeigen die Diözesen Łódź und Sosnowiec, das höchste die Diözese Tarnów. Die beschriebenen Unterschiede der Religiosität auf der Grundlage von religiösen Praktiken in den einzelnen Regionen halten sich wahrscheinlich schon seit längerer Zeit und zeigen keine intensiven Veränderungen.

In Polen hält sich (noch) ein relativ hohes Niveau der Religiosität, das zeigen viele Kennziffern an. Und der Trend zur Areligiosität ist weiterhin schwach – mit Ausnahme mancher Fragen, wie Haltung zur Ehe- und Familienmoral und zur Kirche als Institution. Der Rückgang der Religiosität bei Jugendlichen ist nicht so dramatisch, wie manche Publizisten und Deuter der Meinungsumfragen auf der Suche nach immer neuen Sensationen suggerieren. Bei jungen Menschen sind veränderte Haltungen zu Religion und Kirche etwas Natürliches und Unvermeidbares unter den Bedingungen einer sich herausbildenden pluralistischen Gesellschaft. Angesichts der bisherigen soziologischen Untersuchungen kann man weder von einem Massenexodus der Jugend aus der Kirche noch von einer Revolution in den Haltungen der polnischen Jugend sprechen. Dagegen gibt es Veränderungen, die sich in verschiedenen Richtungen – sowohl auf Säkularisierung als auch auf Individualisierung hin (die Jugend ist religiös, hat aber eine eigene Moral) – bewegen, aber

auch zu einer Vertiefung der Religiosität, u.a. über religiöse Bewegungen und katholische Vereinigungen.

In Polen ist Atheismus – ähnlich wie vor 1989 – nicht in Mode. In Mode sind dagegen kritische Haltungen gegenüber der Kirche. Man könnte diese Erscheinung als ekklesialen Atheismus bezeichnen. Wenn gleich in der Soziologie weiterhin an der These von der stabilen Religiosität in der polnischen Gesellschaft festgehalten wird, so beginnen sich dennoch gleichzeitig neue Gruppierungen von Atheisten, Agnostikern und Kirchengegnern herauszubilden und zu konsolidieren. Die Atheisten in Polen negieren nicht so sehr ostentativ die Religion, als sie vielmehr ohne sie leben, während sie häufig anhängliche Gefühle für die katholische nationale Tradition (Atheist, aber kulturell ein Christ) bewahren. Die religiösen Selbsteinschätzungen der Polen (ich bin Katholik, ich bin gläubig) werden sich sicher auf andere Dimensionen der Religiosität auswirken. Gegenwärtig sind wir noch weit von der „europäischen“ Norm entfernt. Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, auch ein gewisses *Minimum* gelebter religiöser Praktiken ist immer noch in der polnischen Gesellschaft eine kulturelle Norm. Es gibt keine empirischen Grundlagen für die Hypothese, dass die Konsequenz des EU-Beitritts in einem massierten Zufluss von Werten und Stilen des säkularisierten Lebens bestehen wird, was wiederum zur Zerschlagung der traditionellen polnischen Religiosität beitrüge, worauf es dann eine Reaktion gäbe: Suche nach Rettung in fundamentalistischen religiösen Bewegungen oder in unterschiedlichen Formen außerkirchlicher Religiosität.

In Polen ist Atheismus – ähnlich wie vor 1989 – nicht in Mode.

Die sozio-kulturellen Veränderungen, insbesondere der sich ausbreitende weltanschauliche Pluralismus, fördern die Herausbildung kritischer Haltungen zur religiösen Lehre und den Geländeverlust der religiösen Rechtgläubigkeit. Es zeigen sich selektive Haltungen, in denen institutionell gefestigte Glaubenswahrheiten in vollauf bewusster Weise (kritisch-selektive Haltungen) oder in nur teilweise bewusster oder ganz unbewusster Weise (pragmatisch-selektive Haltungen) in Frage gestellt werden. Soziologische Untersuchungen der Religiosität beweisen, dass nur eine knappe Mehrheit der Kirchenmitglieder in Polen ohne Vorbehalt oder mit geringen Zweifeln die Glaubenslehre ihrer Kirche billigt (nach verschiedenen Schätzungen zwischen 40 Prozent und 70 Prozent). Bei einer Minderheit stimmt der Inhalt der deklarierten Haltungen

gegenüber den Glaubensdogmen in vieler Hinsicht nicht mit den theoretischen Grundsätzen des Katholizismus überein. Die relativ größte Abwertung erfahren Dogmen, die sich auf eschatologische Fragen beziehen, also auf den Glauben an das Leben im Jenseits, an die Auferstehung des Leibes, an die Existenz von Himmel und Hölle. Manchmal glaubt man an die Existenz Gottes ohne Akzeptanz eines jenseitigen Lebens, was auf ein schwaches Verständnis des Begriffes „ewiges Leben“ hinweisen könnte.

Selbst wenn der Spruch „Die Polen sind religiös, aber wenig moralisch“ nicht restlos zutrifft, so zeigt er doch die Richtung der Veränderungen in der Mentalität der Polen, d. h. eine bedeutsame „Kluft“ zwischen den proreligiösen Erklärungen und den moralischen Haltungen. In einer deutlichen Krise befinden sich jene Normen, die mit der Unauflöslichkeit der Ehe, mit der vorehelichen Keuschheit und der Geburtenregelung zusammenhängen. Die Abweichungen von der traditionellen Sexualmoral sind so bedeutsam, dass man von einer Revolution der Sitten, ja sogar der Moral sprechen kann. Die Soziologen gebrauchen den Ausdruck „stille Revolution“. Das moralische Bewusstsein der Katholiken im Hinblick auf Ehe und Familie ist den Prozessen der Pluralisierung und Relativierung unterworfen. Der Rigorismus in Fragen der Sexualität wird deutlich schwächer. In der moralischen Bewertung von Verhütung, Abtreibung und anderen Fragen der Sexualmoral gibt es eine Verschiebung hin zur Entscheidung aus dem individuellen Gewissen. Die Weisungen der Amtskirche spielen eine sekundäre Rolle, der Vorrang wird dem Individuum eingeräumt. Ein Teil der Katholiken fühlt sich nicht als Adressat moralischer Normen, sondern als ihr Schöpfer.

Noch immer hält sich auf einem bedeutenden Niveau oder vergrößert sich sogar die Gruppe jener, die sich für Katholiken halten, doch sich durch eine schwache Verbindung mit der Kirche oder dadurch charakterisieren, dass sie gar keine Verbindung zu ihr haben. In Polen erkennen viele Katholiken, selbst wenn sie mit der Kirche verbunden sind, in zahlreichen wichtigen gesellschaftlichen und ethischen Fragen nicht die moralischen Normen an, wie sie von der Kirche verkündet werden. Sie formen ihre eigene individuelle Religiosität, bisweilen in Opposition zu den institutionalisierten Dimensionen des Katholizismus. Nach Umfrage des Meinungsforschungsinstituts CBOS vom März 2000 bezeichneten sich 57 Prozent der erwachsenen Polen als gläubig und den Weisungen der Kirche folgend, 40 Prozent als auf eigene Weise gläubig und 3 Prozent als unentschieden, gleichgültig oder nichtgläubig (für Mai

2005 lauten die entsprechenden Zahlen: 66 Prozent, 32 Prozent, 2 Prozent). Vielleicht haben die Ereignisse im Zusammenhang mit dem Tod des Papstes das Band der Katholiken mit der Kirche etwas gefestigt.

Unter Berücksichtigung der Unterschiedlichkeit der in den Umfragen und soziologischen Untersuchungen formulierten Fragen lässt sich sagen, dass zwischen 55 Prozent und 75 Prozent der untersuchten Polen dazu neigen, die Kirche in allgemeinen Kategorien positiv zu bewerten. Dabei handelt es sich jedoch um ein Vertrauen besonderer Art, auf dem Niveau allgemein anerkannter Werte. Wenn wir andere Kennziffern in den Blick nehmen, wie die Überzeugung von der Dominanz der Kirche in der Gesellschaft, den Grad der Zufriedenheit mit Aussagen der Kirche über verschiedene Themen gesellschaftlichen Charakters (z. B. vor Wahlen), Ansichten über das geschlossene Konkordat, den kirchlichen Einfluss auf die Gesetzgebung in Polen u. ä., dann erscheint das Vertrauen in einem etwas anderen Licht und die Einstellung zur Kirche wird skeptischer und problematischer („distanzierte Toleranz“ oder „emotionale Neutralität“). Nach Jacek Kurczewski „fürchtet der emanzipierte Bürger die potentielle ideologische Kontrolle der Kirche, von daher erklärt sich die Mehrheit, die den Einfluss der Kirche im öffentlichen Leben für zu stark hält“. Das Interesse der öffentlichen Meinung für das, was die katholische Kirche in gesellschaftlichen Fragen zu sagen hat, ist eher mäßig, selbst wenn man es als Zeichen für die begründete Sorge der Kirche um den Zustand der polnischen Gesellschaft wertet. Kritisch beurteilt wird der Klerus, vor allem in Bezug auf seine übermäßige Sorge um materielle Dinge.

Unter den polnischen Soziologen gibt es keine größeren Divergenzen, wenn es darum geht, die Dimensionen der Säkularisierung der Gesellschaft einzuschätzen, dagegen sehen wir Unterschiede in der Beurteilung der gesellschaftlichen Rolle der Kirche. Die Diskussionen über Position und Rolle der katholischen Kirche in der Gesellschaft dauern an; wir sind weit von eindeutigen Diagnosen entfernt, mehr noch davon, ein Verständnis für das Modell zu entwickeln, wie Kirche in der demokratischen Gesellschaft funktionieren soll. Die Rolle der Kirche ist wahrscheinlich bedeutend stärker im Bereich des öffentlichen Lebens der Polen als in Angelegenheiten der persönlichen Moral. Die katholische Kirche hört jedoch langsam auf, eine monopolistische Institution, eine die ganze Gesellschaft umfassende und allgemein

Glaubensbekenntnis, nationale Identität und politisches Bürgerverständnis trennen sich allmählich voneinander.

verbindliche Glaubensgemeinschaft zu sein. Wenn nicht aus Prinzip, dann *de facto* hört der Katholizismus auf, ein Glaube der ganzen Nation zu sein. Glaubensbekenntnis, nationale Identität und politisches Bürgerverständnis trennen sich allmählich voneinander. In den letzten Jahren findet man in den Erklärungen der Bischöfe Sätze über das „katholische Polen“ oder „die katholische Gesellschaft“ immer seltener.

Das religiöse Polen, darunter die religiöse Jugend in der polnischen Gesellschaft, ist ein heikles Problem für die Verfechter der Säkularisierung in Europa und in der modernen Welt. Besonders die Debatten über die Religiosität der Jugend gehören in allen Ländern zu den kontroversen Themen. An der Schwelle des 21. Jahrhunderts verliert die katholische Kirche in Polen nicht ausdrücklich die Kontrolle über das religiöse Leben der Individuen und der gesellschaftlichen Gruppen, wenngleich ihr Einfluss auf die Gläubigen etwas schwächer wird. Dennoch gibt es keine Gründe, alarmistische Warnungen zu verkünden, unabweislich komme es zu einer Situation, wo die Kirche die Jugend verliert („Kirche ohne junge Menschen“). Religiosität ist, vom soziologischen Gesichtspunkt aus, keine statische Größe, sondern eine, die sich je nach dem sozio-kulturellen Kontext verändert. Die hier versuchte Beschreibung des religiösen Zustandes in der polnischen Gesellschaft ist keineswegs vollständig. Und auf die Frage, wie ihr wahres Antlitz ist, gibt es keine eindeutige Antwort. Selbst wenn wir den polnischen Katholizismus als „Bastion mit vielen Schrammen“ bezeichneten, so gibt es gleichzeitig in ihm ein großes „schlafendes Potential“, das zu einer Revitalisierung der polnischen Religiosität und zu einem Zeugnis der religiösen Polen angesichts eines säkularisierten Europas führen könnte. Auf jeden Fall ist die These, hier handle es sich um „den Abschied von einem katholischen Land“, erheblich verfrüht.

Der polnische Katholizismus – ein Modell für Westeuropa?

Wir stehen mitten in großen Prozessen der Transformation. Deshalb fällt es schwer, eine endgültige Prognose zu formulieren. Es scheint, dass die Variante „Angleichung“ wahrscheinlicher ist als die Variante „Mission“, wenngleich 74 Prozent der Polen im Alter über 15 Jahre 2006 die Meinung äußerten, der religiöse Glaube der Polen könne Modell und Hilfe für andere Nationen sein (davon 27 Prozent: entschieden ja). Das bedeutet nicht, dass Polen einer intensivierten Säkularisierung unter-

worfen sein wird, die es dem europäischen „Durchschnitt“ ähnlich macht. Die geringen Veränderungen in der Religiosität in Polen in den Jahren 1989-2003 erlauben es, deren Langsamkeit auch für die folgenden Dekaden des 21. Jahrhunderts zu prognostizieren. Einerseits beobachtet man eine Abkehr von traditionellen religiösen Werten, aber es zeigen sich auch Tendenzen zur Vertiefung der Religiosität (etwa 1,5 Millionen Menschen gehören zu religiösen Bewegungen und Gemeinschaften sowie zu katholischen Verbänden). Eine Definition der gegenwärtigen religiösen und kirchlichen Lage als „zwischen Säkularisierung und Evangelisierung“ wäre vollauf gerechtfertigt.

Die Unterschiede in der polnischen und europäischen Religiosität sind recht deutlich, was die meisten analysierten empirischen Kennziffern angeht. Es ist keineswegs so gewiss, dass die Welt von heute – darunter auch Polen – sich nach den gleichen Regeln verändern wird und alle in näherer oder weiterer Zukunft den gleichen Stand anerkannter Werte und Methoden, die Welt zu sehen, erreichen werden, die die am stärksten säkularisierten Länder Westeuropas erlangt haben. Was sich in Westeuropa ereignet hat, muss nicht in anderen gesellschaftlichen Milieus geschehen. Wir können uns jedoch nicht vollends vorstellen, wie ein gutes, christliches Europa funktionieren muss noch wie ein solcher Zustand zu erreichen sei. Der Beitrag Polens, wenn es darum geht, Europas christlichen Geist zu erhalten, wird davon abhängen, wie sich die polnische Religiosität in Zukunft gestalten wird – davon, welches von den am Anfang genannten Szenarien in der Praxis verwirklicht wird: das Szenario der Angleichung, der Revitalisierung oder der differenzierten Veränderungen. Nicht ohne Bedeutung werden auch die Veränderungen in westeuropäischen Ländern sein, die sich entweder in Richtung auf eine weitere Vertiefung der Säkularisierungsprozesse oder auf ihre Abschwächung bewegen werden.

Das Modell der westeuropäischen Säkularisierung muss sich in Polen nicht um so mehr realisieren, je weiter sich die pluralistische und demokratische Gesellschaft herausbildet. Die mit einer breit verstandenen gesellschaftlichen Modernisierung verbundenen Veränderungen ziehen nicht unabweislich einen Niedergang der Religiosität nach sich, sie können jedoch eine verlangsamte oder kriechende Säkularisierung sowie eine Veränderung der Formen religiösen und kirchlichen Lebens fördern. In Zukunft wird – vielleicht – die Zahl der Individuen wachsen, die gegenüber der Religion Haltungen einnehmen, welche sich in den von einer individualistischen oder sogar postmodernen Denkweise abge-

steckten Grenzen bewegen – jener Individuen, die ihren Glauben auf ihre eigene Weise verstehen werden, die sich nicht restlos im Rahmen der katholischen Rechtgläubigkeit unterbringen lässt (*Bastelreligion*). Diese Erscheinung wird sich unabhängig davon verstärken, ob es in Polen zu einem heftigen Prozess der Laizisierung (wenig wahrscheinlich) kommt oder aber ob wir eher Prozesse einer spezifischen Säkularisierung beobachten werden (wahrscheinlichstes Szenario für die Entwicklung der Religiosität). Man kann annehmen, dass Polen im säkularisierten Europa

Polen wird im säkularisierten Europa ein „Sonderfall“ bleiben – mit einer bedeutsamen Rolle der Religion im gesellschaftlichen Leben.

ein „Sonderfall“ bleibt – mit einer bedeutsamen Rolle der Religion im gesellschaftlichen Leben. Man darf Zweifel daran äußern, ob der polnische Katholizismus als nachahmenswertes Modell für die Kirchen Westeuropas angesehen werden

kann. Der Prozess der „Europäisierung“ der polnischen Religiosität wird sicher von starken Evangelisierungseinflüssen der katholischen Kirche und anderer religiöser Gemeinschaften konterkariert werden. Wenn sich aber das Szenario der „Angleichung“ erfüllen wird, dann wird die Entwicklungsrichtung der Veränderungen eher der gleichen, die in Italien oder Irland zu beobachten ist, als der in Spanien, Frankreich oder Deutschland.

Die objektiven und subjektiven Faktoren der Säkularisierung haben nicht aufgehört, in Polen zu wirken, sie wurden nur zeitweilig neutralisiert. Selbst wenn die mächtigen Strömungen der „Anti-Evangelisierung“ in ihrer radikalsten Form erlahmt sind, so hörten sie dennoch nicht auf, in grundsätzlichem Sinne und auf systematische Weise zu wirken. Man muss erwarten, dass in nächster Zukunft die weit gefasste Tätigkeit der Kirche von einer besser organisierten Konkurrenzfähigkeit laizistischer Gruppen begleitet wird und dass die so genannte „spontane Säkularisierung“ an Raum gewinnen kann. Das Zusammentreffen der Evangelisierungskräfte und der Kräfte der Erneuerung im polnischen Katholizismus kann zu Folgen führen, die im Augenblick nicht zu definieren sind. Das gilt auch für die Faktoren, die in Richtung auf eine Umgestaltung der traditionellen und kundgebungsartigen Religiosität in eine gefestigtere, persönlichere und konsequentere Religiosität wirken. Auch in der polnischen Gesellschaft werden die religiösen Identitäten langsam zu einer Sache der individuellen Wahl.

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Politik und Religion im integrierten Europa von Morgen¹

Der deutsche Philosoph und Soziologe Arnold Gehlen hat vor drei Jahrzehnten formuliert, „dass es mit der Religion wieder ernst wird, das wird man am Aufbrechen kampfbereiter Fronten bemerken.“ Dann kam 15 Jahre später Samuel Huntington mit seiner Idee eines „Clash of Civilizations“, dass ein Kampf der Kulturen und Religionen kommen werde. Seine These wurde von vielen Theologen in Frage gestellt, viele Politiker haben sich davon abgesetzt. Als wir Anfang 2006 mit dem Karikaturenstreit konfrontiert wurden, war ich über die Sprengkraft dieser Sensibilitäten verblüfft. Wir Europäer tun uns manchmal aufgrund unserer Geschichte und unserer abgeschliffenen Verhaltensweisen mit solchen Emotionen schwer.

Europa ist eine mehr als 2000 Jahre alte Idee. Sie ist wie die Geschichte einer alten Familie mit verschiedenen Charakteren, Schattierungen, Auswüchsen, Faszinationen. Europa ist geschichtlich gewachsen, ursprünglich zumeist von oben implementiert. Jetzt wird erstmals Europa von unten aufgebaut, demokratisch und ohne Gewalt. Europa hat gelernt. Es hat früher Kriege geführt, Schuld auf sich geladen. Es ist gefallen, hat sich wieder aufgerichtet, es hat unglaubliche Wissenschaftler und Erfinder, wunderbare Künstler hervorgebracht, die olympischen Spiele, die häufigsten Fußballweltmeisterschaften, die meisten offiziellen Heiligen, das sind alle Europäer. Wir haben populäre und populistische Politiker hervorgebracht, und auch einige gewaltige Verbrecher. Vor allem besteht Europa heute aus einem: aus Menschen, die sich in ihrer Vielfalt diesem Kontinent zugehörig fühlen. Dennoch

Erstmals wird Europa von unten aufgebaut, demokratisch und ohne Gewalt.

¹ Der Text basiert auf einer Rede von Bundeskanzler Schüssel auf dem 96. Deutschen Katholikentag in Saarbrücken (24.-28. Mai 2006).

Dr. Wolfgang Schüssel war von Februar 2000 bis Januar 2007 Bundeskanzler von Österreich.

können im Konzert Europa durchaus Dissonanzen entstehen, es gibt unterschiedlichste Meinungen. Auch nach Gerechtigkeit gilt es immer zu fragen, wenn man Millionen von Arbeitslosen hat, wenn man viele Arme hat, wenn man Ungleichheit hat, wenn man die Wut der Ungerechtigkeit spürt.

Trotzdem denke ich, dass wir auf einem guten und richtigen Weg sind. Wir atmen seit der Wiedervereinigung Europas mit beiden Lungenflügeln. Der Weg zu einer Union war nach dem Zweiten Weltkrieg kein selbstverständlicher. Die katholischen Unionsgründer planten ja zunächst keine Wirtschaftsunion, sondern eine *politische* Union. Es ging um nichts weniger, als den Frieden in Europa zu sichern. Weil die Zeit noch nicht reif war, hat man zunächst eine Wirtschaftsunion in der Hoffnung gegründet, der Friede werde zunächst gesichert sein, und später würde sich aufgrund der Dynamik der wirtschaftlichen Verflechtungen Europa zu einer politischen Union entwickeln. Dann kam tatsächlich die Wirtschaftsgemeinschaft, und immerhin wurde das Hauptversprechen, den Frieden zu bewahren, seit mehr als einem halben Jahrhundert lückenlos erfüllt. Dennoch ist das heute zu wenig. Das Fehlen von Kriegen und kriegerischen Auseinandersetzungen ist zu wenig, denn es ist Aufgabe jeder Politik und jedes Politikers, Frieden und Sicherheit zu gewährleisten. Wenn die Balance von Gerechtigkeit gelingt, also von Subsidiarität und Solidarität, wenn individuelle Verantwortung und gesellschaftliche Solidarität in Balance bleiben, dann ist Friede wahrscheinlicher.

„Gerechtigkeit und Friede küssen sich“, heißt es in Psalm 85, ein wunderbarer Satz. Zu einer europäischen Friedenspolitik gehört daher nicht nur die Sorge um die innereuropäische Gerechtigkeit, denn die wird alleine in diesem Kontinent nicht herstellbar sein. Dazu gehört ebenso die Sorge um die weltweite Eindämmung von Ungerechtigkeit. Die Stärke Europas wird auch daran zu messen sein, keine Selbstversorgersonne zu sein, sondern sich für weltweite Gerechtigkeit einzusetzen. Dazu gehören Hilfe zur Selbsthilfe, Entwicklungszusammenarbeit und Schuldenabbau. Immerhin ist Europa der größte Geber in der Welt. Vor allem müssen wir uns für eine gerechte Handelsordnung und für eine Chance der Entwicklung auch für die ärmeren Länder einsetzen. Ohne Friede fehlt aber auch die Erfahrung, dass die Freiheit heute das gegenseitige Kennenlernen in ganz Europa erlaubt. Auch Österreich ist von einem Grenzland mit seiner EU-Mitgliedschaft zu einem Kerngebiet in der Union geworden. Länder wie die Balkanstaaten müssen einmal in

diese Union hereingebracht werden, damit diese Zone der Sicherheit und des Friedens ausgeweitet werden kann.

Der europäische Reichtum liegt in seiner ungeheuren kulturellen Vielfalt, im Wissen um die eigene Verwurzelung und ohne Nivellierung der kulturellen Unterschiede. Europa, so hat mir eine serbische Regisseurin gesagt, ist nicht nur, wenn wir alle mit demselben Geld bezahlen, Europa entsteht erst, wenn wir aus dem gleichen Geist handeln. Wir müssen daher, wenn Europa lebensfähig sein soll, das rein wirtschaftliche Grundgerüst überwinden und darüber hinausgehen.

„Alles hat seine Zeit“ heißt es im Buch Kohelet. Tatsächlich braucht es zur Vertiefung eine Zeit der Reflexion, eine Zeit des Nach-, aber auch Vorausdenkens. Das ist auch die tiefere Ursache für das Nein in einigen Ländern oder die schlechten Umfrageergebnisse in einigen Ländern zum europäischen Einigungsprojekt: Das Integrationstempo ging einigen zu schnell.

Europa ist und muss „work in progress“ sein. Unser Staat, unsere Bundesländer und unsere Gemeinden bedürfen der Erneuerung und der Anpassung an die neuen Gegebenheiten und Herausforderungen. Das gemeinsame Europa, das wir erstreben, ergibt sich ja nicht durch das Gruppenfoto der Staats- und Regierungschefs. Europa ist auch nicht das Gemälde einer widerstrebenden Königstochter mit einem Stier. Ich glaube, das gemeinsame Europa kann nur sichtbar, spürbar und erlebbar werden, wenn das *europäische Lebensmodell*, die europäischen Werte auch spürbar sind. Papst Benedikt XVI. hat gesagt: „Europa ist immer zugleich national und übernational gewesen. Es hat in den einzelnen Ländern seine ganz besonderen Prägungen gefunden. In den besten Zeiten Europas gab es keine Abschließung der Nationen von einander, sondern über die nationalen Grenzen hinaus grundlegende Organismen der Gemeinsamkeit.“ Lebbar, spürbar wird Europa nur, wenn es über das Nationale hinaus greift. Ich glaube, dass der Verfassungstext einige solcher Gemeinsamkeiten in hervorragender Art und Weise beschreibt. Dieser Verfassungsvertrag ist ein vernünftiger und guter Kompromiss gewesen. Jene, die Sorge haben, dass wir einen vermeintlich neoliberalen Weg gehen, der soll nachlesen, was innen im Text steht. Wir haben dort ganz konkrete einklagbare Grundrechte verankert, es findet sich dort das Bekenntnis zur Vollbeschäftigung. Das ist ein konkretes Ziel, das wir uns gemeinsam gesetzt haben, genau so wie die Aufwertung der Sozialpart-

Das gemeinsame Europa kann nur sichtbar und erlebbar werden, wenn auch die europäischen Werte spürbar sind.

ner. In Wahrheit könnte dieser Text direkt aus der christlichen Soziallehre abgeschrieben sein: Nichts anderes als die Subsidiarität, die Solidarität, das Recht des Einzelnen, das Wohl der Schwächsten und Armen, der soziale Fortschritt in einer guten Balance, die Gleichberechtigung, die Stellung der Frau, die Aufwertung der und die Sorgen um Kinder, Sorgen um die Menschen, die nicht übergangen werden dürfen. Wer will, dass diese Ideen nicht nur gedacht, sondern auch zu einem unveräußerlichen Dokument zusammengefasst werden, sollte durchaus dies unterstützen.

An der Wiege des neuzeitlichen Europa steht der Traum von der *Freiheit*. Europas Geschichte ist eine Abfolge von Freiheitsrevolutionen: von 1789 mit der Französischen Revolution bis 1989 mit der „Samtenen Revolution“. Unterbrochen wurde das Ringen um die Freiheit durch tragische Totalitarismen mit ihren katastrophalen Höhepunkten, dem Nationalsozialismus und dem Stalinismus. Heute steht dieses neue Europa für die Würde der Menschen und ihre angeborenen Freiheitsgrundrechte. Freiheit alleine ohne die Balance der Gerechtigkeit wäre natürlich nur das Recht der Starken. Es braucht daher jene Errungenschaft, die neben der Freiheit in Europa unser Markenzeichen geworden ist, nämlich einen Sozialstaat mit menschlichem Angesicht. Dazu gehört vor allem die individuelle Verantwortung. Die Subsidiarität, also die Verantwortung des Einzelnen und die Solidarität der Gemeinschaft bis hinauf zum Staat, ist eine nicht immer leicht zu findende Balance. Aber sie ist lebenswichtig für uns, denn sonst kommt entweder die Verstaatlichung der Verantwortung heraus oder die Individualisierung des gesamten Systems. Daher muss diese individuelle Verantwortung von Christen jeden Tag aufs Neue eingefordert und eingemahnt werden. Ich war betroffen von Aussagen des Vertreters der deutschen Bundesanstalt für Arbeit, der über die Sorgen der Menschen jenseits der 40 gesprochen hat. Wie wird einem da, wenn eine Gesellschaft wie die deutsche, die österreichische, die europäische nicht den Wert erkennt, der in den Erfahrungen der mittleren und älteren Generationen liegt. Hier wird sich das Schicksal Europas mit entscheiden. Es ist wirtschaftlich und gesellschaftlich dumm, auf diese Erfahrungen zu verzichten. Jeder Unternehmer, der etwas auf sich hält und länger voraus denkt, wird gut daran tun, die Erfahrung der mittleren und älteren Generation zu bewahren und die Jungen rechtzeitig über Lehrstellen und Ausbildung heranzubilden, damit sie oder er im Wirtschaftswettbewerb mithalten können.

Gerechtigkeit ist nicht nur ein globales oder innerstaatliches Thema, es ist auch ein europäisches Thema. So ist es z. B. mit dem Kohäsions-

fonds gelungen, schwache Gebiete zu fördern. Irland oder Spanien, der östlichste Teil von Österreich, das Burgenland, die neuen Bundesländer in Deutschland oder die Erweiterung als Projekt sind Nutznießer davon. Als ich Wirtschaftsminister war, betrug der Lohnunterschied zwischen unserem östlichen Nachbarn und uns ungefähr 1:15; als ich im Jahr 1998 Außenminister war und die Verhandlungen mit den ersten sechs neuen Staaten begonnen haben, betrug der Lohnunterschied 1:10; heute beträgt er 1:5 mit den unmittelbaren Nachbarn. Das ist ein unglaublicher Erfolg, von dem wir profitieren. Denn auch bei uns werden Arbeitsplätze dadurch geschaffen, dass Europa diesen Weg gegangen ist. Das neue EU-Budget stellt sicher, dass wir in den nächsten sieben Jahren 160 Milliarden Euro für die Entwicklung in diesen Regionen aufwenden können. Das wird eines der besten Investitionsprojekte in unsere eigene Zukunft sein.

Interessant ist, wer sich nun alles mit *Religion* beschäftigt, Habermas zum Beispiel oder Enzensberger. Habermas spricht über die Bedeutung der Religion: „Das sind die Quellen, aus denen sich das neue Bewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist.“ Und er plädiert dafür, die Säkularisierung von heute, die wir oft als Bedrohung empfinden, auch als komplementären Lernprozess zu begreifen. „Sie nötigt das religiöse Bewusstsein zu Anpassungsformen, der Aufgabe des Anspruchs auf ein Interpretationsmonopol auf umfassende Lebensgestaltung, aber sie nötigt auch die nichtreligiösen Bürger, das Verhältnis von Glauben und Wissen selbstkritisch zu bestimmen.“ Wir können also eigentlich in dieser Säkularisierung durchaus auch Chancen finden, die für uns in den Kirchen unglaublich wichtig wären.

Hans Magnus Enzensberger weist darauf hin, dass eines unserer Hauptprobleme darin besteht, dass in den reichen europäischen Gesellschaften jeder von uns überflüssig werden kann. Wohin mit ihm? Und auch Europa bringt viele Modernisierungsverlierer hervor, Überflüssige gleichsam: Menschen mit Behinderungen, Langzeitpflegebedürftige, langzeitsterbende Komapatienten, Langzeiterwerbslose, geborene und ungeborene Kinder, die das Leben der Erwachsenen immer mehr stören. Die Gefahr, diese Lebensrisiken immer mehr zu privatisieren, bedroht all diese „Überflüssigen“. Die Sorge ist nicht grundlos, dass Europa den schwachen Bevölkerungsteilen die Sorge entzieht, sondern manche auch gleich mit entsorgt. Ich erinnere nur an die Diskussion um die Liberalisierung der Euthanasie; sie ist ja nicht nur von einem Freiheitspathos der Verfügbarkeit über alles und jedes gekennzeichnet, sondern hat

natürlich auch eine ökonomische Bedeutung, weil das lange Sterben und das pflegeintensive Altern den Sozialstaat vor große Fragen stellt. Aber Gerechtigkeit und „compassion“, Mitleidensfähigkeit, bleibt in Hinblick auf die Schwachen der Gesellschaft eine akute sozialpolitische und menschliche Herausforderung.

Wichtig ist für mich als Politiker und Christ der Dialog mit den *Kirchen*. Religion, die sich reduzieren lässt auf einen Moralkanon, darf es nicht geben. Umgekehrt ist es klar, dass es keine Religion gibt, die ohne

so etwas auskommt. Die Kirchen dürfen sich nicht auf die Sakristei oder die Randbereiche der Gesellschaft zurück drängen lassen, nur dann eingeladen, wenn irgendwo ein Wort zum Tag erforderlich

Den Kirchen kommt eine aktive Rolle in dieser europäischen Gesellschaft zu.

ist. Mir ist wichtig, dass die Kirchen ein aktiver und bunter Teil dieser europäischen Gesellschaft sind. Einen Beitrag habe ich gemeinsam mit Kommissionspräsident Barroso geleistet, indem wir einen Dialog mit den Kirchen, der offiziell im Verfassungsvertrag vorgesehen ist, als Vorgriff führten und erstmals ein Treffen des Kommissionspräsidenten und der Ratpräsidentschaft mit den Vertretern der großen Religionen abhielten.

Mir ist Europa zu wichtig, als dass man es denen überlässt, die sich mit ihrem „Eurospeak“ sehr weit von der Verständlichkeit gegenüber den durchschnittlichen Menschen abgehoben haben. Aber es ist mir auch viel zu wichtig, um es den Populisten, die alles und jedes, wofür es in der Welt Unmutsäußerungen gibt, auf Europa projizieren, zu überlassen. Nehmen wir als Beispiel die Kosten. Ist Europa wirklich zu teuer? Wir haben gerade ein Budget für die nächsten sieben Jahre beschlossen. Wenn man es auf die Kosten für jeden einzelnen europäischen Bürger umrechnet, dann bedeutet das ungefähr einen halben Euro pro Tag. Ist das für den Traum eines geeinten Europas, für ein solidarisches Europa, für ein Europa, das nützt und schützt in wichtigen Bereichen, wirklich zu viel? Ich glaube nicht. Da braucht es engagierte Bürger, die sagen: Wir wollen dieses Europa, wir stehen dazu. Vergessen wir nie, dass mit diesen Geldmitteln, einem halben Euro pro Tag und Bürger, Europa der größte Geldgeber in der Entwicklungszusammenarbeit ist, die größte Handelsmacht geworden ist und ungefähr eineinhalb Milliarden Menschen direkt oder indirekt von uns abhängen. Das sollte jeder wissen, um zu einer fairen und gerechten Bewertung zu kommen.

Das gleiche gilt für die *Verfassung*: Lassen wir uns doch nicht mund-

tot machen, als ob diejenigen, die einmal „Nein“ gesagt haben, immer „Nein“ sagen werden. Ich habe immer die These vertreten, man solle an einem einzigen Tag in ganz Europa eine Abstimmung über eine solche Verfassung abhalten, und dann solle die Mehrheit der Bevölkerung und die Mehrheit der Staaten darüber entscheiden, ob Europa ein solches Dokument braucht. Demokratie braucht den Demos, das Volk. Das ist unser heutiges Problem. Wir haben nationale Völker, die abstimmen, und sie haben auch die Möglichkeit für Volksbegehren und das Sammeln von Unterschriften. Auf der europäischen Ebene haben wir das nicht, und ohne Demos keine europäische Demokratie und ohne aktive Bürger, die sich rühren, die Initiativen ergreifen und dieses Europa auch verteidigen gegen die, die es ablehnen, die es unterminieren und schwächen wollen, wird Europa schlicht und einfach nicht lebensfähig sein.

Paul Zulehner hat zu Ostern einen Kommentar geschrieben mit dem Titel: „Fürchtet euch nicht“. Er spricht über die Angst, überflüssig zu werden, aber auch die „Heidenangst, die einen Teil der privatisierten Religiosität prägt“. In Zeiten, in denen man sich vor allem und jedem fürchtet, wird gerade in Gesellschaften, die nicht unbedingt mit dem Mangel zu kämpfen haben, die Angstminderung zu einer der wichtigsten gesellschaftlichen Aufgaben. Das kann auch durch eine Politik mit Augenmaß geschehen, welche die Lebensrisiken nicht leugnet, vielmehr die Lebensrisiken der Menschen ehrlich anspricht. Qualität muss in der europäischen Politik das prägende Wort sein. Wir müssen an der Nachhaltigkeit und der Langfristigkeit unserer Überlegungen arbeiten. In diesem Kontext erhalten die christlichen Kirchen ein politisches Gewicht. Sie bzw. eigentlich jeder einzelne Christ können mit österlicher Hoffnung Angst mindern, indem sie helfen, die Wunden der Seele zu heilen. Und ein bisschen von diesem Heilen könnte auch Europa anbieten, nicht als Salber oder als Heilsversprechen, sondern durch ganz konkrete Arbeit an einem Projekt, das bisher so unerfolgreich nicht war. Ein bisschen mehr Optimismus, ein bisschen weniger Angst, um damit – mit Jacques Delors zu sprechen – Europa eine Seele zu geben.

„... in Verantwortung vor Gott“

Ein Plädoyer für den Gottesbezug in säkularen Verfassungen

Die Gründung der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1949 war das Ergebnis eines verfassungsmäßigen Konstitutionsaktes. Denn das Grundgesetz, das am 23. Mai 1949 feierlich verkündigt wurde, hob die Bundesrepublik Deutschland allererst aus der Taufe. Zwar begründete die „Aura der Ehrwürdigkeit“ (Hannah Arendt), die das Inkrafttreten des Grundgesetzes umgab, keine kultische Verfassungsverehrung, wie sie aus den USA bekannt ist. Aber die Ereignisse vom Mai 1949 sind doch stets als Einladung zu einem „weltoffenen Verfassungspatriotismus“ (Jürgen Habermas) verstanden worden, mit dem sich die Bürgerinnen und Bürger der Bundesrepublik vorbehaltlos gegenüber der politischen Kultur öffneten. Da wirkt es – aus heutiger Sicht – wie eine historische Randnotiz, wenn nicht gar als Anekdote, dass im Parlamentarischen Rat keineswegs alle Abgeordneten von der Werthaftigkeit des Grundgesetzes überzeugt waren. Abgeordnete der CSU und des Zentrums legten ein Veto ein gegen den Art. 20 GG („alle Staatsgewalt geht vom Volke aus“) und begründeten dies mit dem Argument, dass alle Herrschaft von Gott ausgehe. Dies aber war das traditionelle Argument der römisch-katholischen Kirche gewesen, die sich unter anderem unter Berufung auf den Römerbrief gegen den neuzeitlichen Gedanken der Volkssouveränität sperrte: „Es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt“ (Röm 13,1). Wie schwer vielen Katholiken im Parlamentarischen Rat die Zustimmung zum modernen, in der republikanischen Tradition der Französischen Revolution stehenden Staat gefallen ist, dokumentiert auf ihre Weise auch die Erklärung von Abgeordneten der CSU, die ihre Ablehnung des Grundgesetzentwurfs unter anderem damit begründeten, es habe nicht erreicht werden

Prof. Dr. Georg Essen ist Professor für Dogmatische Theologie sowie für Religions- und Kulturtheorie an der Universität Nijmegen (Niederlande).

können, „dass das Grundgesetz sich eindeutig und entschieden zu den Gedanken unserer christlichen Staatsauffassung bekennt“.

Wer sich heute zum politischen Selbstverständnis des Islam äußert und darüber nachdenkt, ob es dieser Weltreligion möglich sei, die Prinzipien unserer Verfassungs- und Rechtsordnung zu akzeptieren, tut gut daran, einen Blick auf die Gründungsphase der Bundesrepublik Deutschland zurückzuwerfen. Der Artikel 140 des Grundgesetzes, das einige Parlamentarier unter Berufung auf ihren katholischen Glauben meinten ablehnen zu müssen, hat die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Verfassung zu Bestandteilen des Grundgesetzes erklärt. Das bedeutet, dass unter anderem auch die römisch-katholische Kirche eine Religionsgesellschaft ist, der die Bundesrepublik Deutschland den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zubilligt. Was war hier geschehen? Ein freiheitlich demokratischer Rechtsstaat erkennt in Gestalt der römisch-katholischen Kirche eine Religionsgesellschaft an, die ihrerseits – wie schreiben das Jahr 1949! – die fundamentalen Rechts- und Verfassungsprinzipien dieses Staates nicht anerkennt. Dies geschah bekanntlich erst ca. 20 Jahre nach der Verabschiedung des Grundgesetzes auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Erst in seiner Konzilserklärung zur Gewissens- und Religionsfreiheit hat die römisch-katholische Kirche das Recht der Wahrheit an das Recht der Person zurückgebunden und damit den Weg freigemacht, fundamentale Verfassungsprinzipien unseres freiheitlich, demokratisch und grundrechtlich organisierten Staatswesens anzuerkennen: Menschenrechte und Religionsfreiheit. Bekannt ist die zögerliche Hinwendung der römisch-katholischen Kirche zu den Idealen eines demokratischen Rechtsstaates, der sich als weltanschaulich neutral begreift. Dass die Kirche ihren Frieden mit diesem Verfassungsprinzip der Trennung von Staat und Kirche hat machen können, ist ebenfalls eine Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Worum es im Kern geht, ist meines Erachtens dies: Die jähe Rückkehr von Glaubenskonflikten in die Weltpolitik, zu der auch das hässliche Gesicht religiös motivierter Gewalt gehört, deutet darauf hin, dass sich eine wirkliche Selbstverortung religiöser Institutionen und Gemeinschaften in den Prozessen der Moderne an der alles andere als nebensächlichen Frage entscheidet, unter welchen Bedingungen eine Religion sich in die Lage versetzt sieht, ihre eigenen Glaubensüberzeugungen konstruktiv mit den Grundmaximen moderner Zivilgesellschaften zu vermitteln.

Vor dem Hintergrund der so markierten religionspolitischen Problemlage, die selbstredend für weitere Differenzierungen offen steht und ohnehin erläuterungsbedürftig ist, möchte ich im Folgenden über den Sinn eines Gottesbezuges im Rahmen moderner Verfassungen nachdenken. In einem *ersten* Kapitel werde ich in Umrissen auf die dramatische Geburtsstunde des neuzeitlichen Verfassungs- und Staatsverständnisses aufmerksam machen. Ein *zweites* Kapitel skizziert die grundlegenden verfassungsrechtlichen Prinzipien, die beachten muss, wer über die Aufnahme eines Gottesbezugs in eine moderne Verfassung nachdenkt. Ein *drittes* und abschließendes Kapitel will einen Lösungsvorschlag zur Diskussion stellen, warum ein solcher Gottesbezug, die so genannte „nominatio dei“, sinnvoll sein dürfte.

Die Heraufkunft des weltanschaulich neutralen Staates – ein historischer Rückblick in systematischer Absicht

Das neuzeitliche Selbstverständnis des Staates hat eine seiner geistesgeschichtlichen Wurzeln in den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts, besonders dem so genannten Dreißigjährigen Krieg. Als Antwort auf die blutig ausgetragenen Religionskriege sollten sich in einem mühsamen Prozess rechtlicher Kodifizierung schließlich jene Mechanismen herauskristallisieren, die den staatlichen Umgang mit Religionen bis heute prägen. Das Verhältnis des Staates zur Religion wird seitdem durch die Abkehr vom Prinzip des religionsgebundenen Staates bestimmt. Der Staat, so die Grundeinsicht, gibt Religion auch in der Weise an das Individuum frei, dass er nunmehr selbst keine Religion mehr hat und sich nicht zur ihr als zu seiner Grundlage verhält: Das Recht der Wahrheit wird nicht länger im Recht des Staates verankert, sondern ist zurückgebunden an das Recht der Person! Die weitreichende Folge dieser staatlichen Selbstbegrenzung, den gesamten Bereich von Religion und Kultur der Privatsphäre seiner Bürger zu überlassen und die Gesellschaft als einen von ihm gesonderten Bereich der privaten und öffentlichen Freiheitsentfaltung anzuerkennen, besteht darin, dass ein von der Gesellschaft gemeinsam getragenes Wertefundament lediglich eine faktische Gegebenheit ist und folglich auch die öffentliche Präsenz von Religion.

Dass die Prämissen des modernen Verfassungsstaates einerseits auf der Entflechtung von Religion und Politik und sich andererseits Recht und Ethos aus einer profanen Moral begründen lassen

müssen, sind unabdingbare Voraussetzungen, von denen die Befriedung pluraler Gesellschaften abhängen. Die Trennung von Staat und Religion bindet die politische Willensbildung innerhalb einer verfassungsrechtlichen Ordnung an *säkulare* Entscheidungsgrundlagen, weil sie nur so von allen Bürgerinnen und Bürgern prinzipiell geteilt werden können. Diese Prinzipien münden ein in das Kernstück liberaler Verfassungen, die einerseits gleiche subjektive Freiheiten für jeden gewährleisten und die gleichmäßige private Autonomie der Bürger sicherstellen. Dies ist der eigentliche Sinn eines egalitären Universalismus, der dem moralischen Maßstab unterworfen ist, die Selbstzwecklichkeit einer jeden Person unbedingt zu achten und anzuerkennen. Das hat Folgen für das Verständnis von Religionsfreiheit, wie sie in liberalen Verfassungen kodifiziert worden ist. Das Prinzip der Religionsfreiheit übersteigt die geläufigen multireligiösen Pazifizierungsstrategien von Duldung und Toleranz, weil es eine menschenrechtlich verankerte Letztbegründung erfährt, die dem Recht auf Religionsfreiheit einen kategorischen Geltungssinn verleiht.

Die Entflechtung von Religion und Staat wiederum übt sich – um der Freiheit willen – in dem Verzicht des weltanschaulich-neutralen Staates, sich auf substantielle Vorstellungen über eine *für alle* maßgebende Lebensführung festzulegen. In diesem Sinne kommt dem liberalen Rechtsstaat ausdrücklich nicht die Aufgabe zu, die Pluralität der in der Bürgergesellschaft präsenten kulturellen und religiösen Wertvorstellungen zu unterdrücken. Im Gegenteil: Diese zu schützen, dienen die in der Verfassung verankerten Grundrechte. Es sind diese *universalistischen* Normen, die die Behandlung von kulturellen und religiösen Differenzen strikt an das Gleichheitsprinzip und das Toleranzgebot binden. Fundamental aber ist, dass diese maßgebenden Normen selbst im Rahmen eines plural verfassten Gemeinwesens nur in dem Maße universal und freiheitsermöglichend sein können, wie sie profan begründet sind. Denn die Möglichkeit allgemeinverbindlicher ethischer Diskurse innerhalb eines politischen Gemeinwesens muss einen Geltungsgrund moralischen Sollens voraussetzen, der auch unter den Bedingungen eines pluralistischen Gemeinwesens als sittlich verbindlich und unbedingt verpflichtend auszuweisen ist.

Der Gottesbezug im Grundgesetz – verfassungsrechtliche Klärungen

Überblickt man die Verfassungsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, so springt in die Augen, dass der Gottesbezug des Grundgesetzes quer steht zum Hauptstrom der deutschen Verfassungen. Weder die Verfassungen der Paulskirche, des Deutschen Reiches von 1871 noch der Weimarer Republik von 1919 kennen einen Gottesbezug. Auch in den Beratungen des Parlamentarischen Rates von 1948 ist dieser Strang der deutschen Verfassungstradition greifbar, weil die Einfügung eines Gottesbezuges in die Präambel des Grundgesetzes keineswegs unumstritten gewesen ist. Vornehmlich in der protestantischen Tradition beheimatete Politiker wiesen auf die Gefahr einer theologischen Überlegitimation des säkularen Staates, aber auch einer politischen Funktionalisierung Gottes hin. Anders argumentierte etwa der CDU-Politiker *Adolf Susterhenn*, in der Präambel sei der Schutz der Menschenwürde so „zu unterbauen, dass er nicht einfach durch einen Mehrheitsentscheid wieder weggefegt werden kann“; er müsse „seine fundamentalen Wurzeln letzten Endes auch im Metaphysischen“ finden. Dieses Plädoyer lenkt die Aufmerksamkeit auf das entscheidende Motiv, das letztlich zur Einfügung eines Gottesbezuges in das Grundgesetz geführt hat. Es ist der entschiedene Wille gewesen, sich durch ihn vom Nationalsozialismus zu distanzieren und die Grenzen der verfassungsgebenden Gewalt in Erinnerung zu rufen: „Absage an den Atheismus als Staatsreligion“ oder „Verweis auf die Grenzen und Schranken allen menschlichen und staatlichen Handelns“ lauten die eingängigen Formulierungen, die sich bis heute in der verfassungsrechtlichen Diskussion zum „Präambelgott“ finden lassen.

Sichtlich schwer tun sich die Kommentatoren, wenn es darum geht, die verfassungsrechtliche Funktion des Gottesbezuges zu klären und seinen spezifischen Gehalt inhaltlich näher zu bestimmen. Diese Interpretationsschwierigkeiten resultieren aus der Eigenart des im Grundgesetz verankerten Prinzips der religiösen wie weltanschaulichen Neutralität des Staates. Dass im Übrigen eine wie immer geartete Verbindlichkeit im Sinne einer normativen Verpflichtung mit dem Gottesbezug nicht verbunden ist, erhellt sich auch aus der Eigenart seiner Verankerung in der Präambel des Grundgesetzes. Der Parlamentarische Rat hat sich seinerzeit für eine sogenannte „*nominatio dei*“ oder „*commemoratio dei*“ entschieden: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen?“ Das Grundgesetz ergeht nicht „im Namen Got-

tes“. Vielmehr nennt die Präambel das Volk als den Träger der verfassungsgebenden Gewalt. Sofern Art. 20 II alle Staatsgewalt vom Volk ausgehen lässt, steht das Grundgesetz in einer Verfassungstradition, die geleitet ist vom Prinzip der Volkssouveränität.

Angesichts dieses Befundes verwundert es nicht, dass die Bestimmung der verfassungsrechtlichen Funktion der „*nominatio dei*“ erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Lässt man die gelegentlich begegnende offenkundige Fehlinterpretation außen vor, durch ihn werde die Bundesrepublik Deutschland als ein christlicher Staat konstituiert, so wird in der Forschungsliteratur vornehmlich herausgestellt, dass mit der Einfügung der „*nominatio dei*“ vor allem die Motivation des Verfassungsschöpfers zum Ausdruck gebracht werde, sich vom Nationalsozialismus distanzieren zu wollen, indem die „Grenzen der verfassungsgebenden Gewalt“, die „Grenzen und Fehlbarkeit menschlichen Tuns“ betont werden.

Diese Formulierungen bedürfen allerdings einiger Präzisierungen, sofern mit ihnen behauptet wird, das relative Geschehen von Politik und Recht einer transzendenten Verantwortung zuzuordnen. Es ist jedoch klärungsbedürftig, inwiefern durch die Gottesklausel des Grundgesetzes das Recht in überpositive Zusammenhänge gerückt wird. Fungiert, so die Frage, die „*nominatio dei*“ als eine theonome Rechtsbegründung? Gegen diese Deutung spricht freilich die Anlage des Grundgesetzes selbst. Denn es findet sein Spezifikum in der eigentümlich asymmetrischen Verklammerung des Staatsorganisationsrechtes mit den Grundrechten. Das Grundgesetz beantwortet die rechts- wie staatsphilosophisch ja durchaus heikle Frage nach der Legitimität staatlicher Herrschaft und staatlicher Rechtsetzung, aber auch nach der Bindung der verfassungsgebenden Gewalt des Volkes an einen Geltungsgrund, der der Volkssouveränität selbst schlechthin entzogen ist, durch die in Art. 1 bis 19 GG fixierten Grundrechte als dem vor-rechtlichen beziehungsweise vor-staatlichen Geltungsgrund rechtsstaatlicher Ordnung. Die Absage an einen relativistischen Gesetzespositivismus ist mithin ausgesprochen in den Grundrechten des Grundgesetzes, die nicht nur als unmittelbar geltendes Recht Legislative, Exekutive und Judikative binden, sondern in ihrem Kern unabänderlich und einer Änderung durch die verfassungsgebende Gewalt entzogen sind. Die infragestehende normative Legitimitätsgrundlage des Staates wird durch das Grundgesetz so beantwortet, wie es der neuzeitlichen Tradition des freiheitlichen, säkularen Staates entspricht: Er verhält sich zur Religion nicht mehr als zu seinem Fundament und beantwortet die staats-theoretisch prekäre Frage

nach seiner Legitimation ausdrücklich nicht im Rekurs auf die Religion. Aus verfassungstheoretischer Perspektive kommt dem Gottesbezug der Präambel ausdrücklich keine geltungstheoretische Funktion der Rechtsbegründung beziehungsweise Legitimation staatlicher Herrschaft zu!

Gott im Grundgesetz: Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts

Theologisch brisant und juristisch umstritten ist die Frage, auf welchen Gott sich die „*nominatio dei*“ der Präambel bezieht. Hier ist es ratsam, zwischen der verfassungsgeschichtlichen Ebene einerseits und der verfassungsrechtlichen Ebene andererseits zu unterscheiden. Für die christlichen, aber auch die nichtchristlichen Mitglieder des Parlamentarischen Rates ist die Identifizierung des „Präambelgottes“ mit dem christlichen Gott selbstverständlich gewesen. Vor dem Hintergrund aller für die Religionsverfassung des Grundgesetzes einschlägigen Artikel steht außer Frage, dass die Bundesrepublik Deutschland ein weltanschaulich neutraler Staat ist, der durch eine grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche gekennzeichnet ist und Religions- und Bekenntnisfreiheit gewährleistet. Folglich ist der Staat auf den Grundsatz der Religionsneutralität verpflichtet; eine staatliche Identifikation mit einer Religion oder einer Religionsgemeinschaft ist ausgeschlossen. Dies bedeutet, dass in verfassungsrechtlicher Hinsicht mit der Einfügung der „*nominatio dei*“ in die Präambel keine exklusive Identifizierung des in ihr genannten „Gottes“ mit dem christlichen Gott stattfinden darf.

Was aber kann dann mit der Nennung Gottes im Grundgesetz gemeint sein, wenn anders dieser Begriff mehr und anderes sein soll als eine vage dahinschweifende Transzendenz? Meinen Vorschlag, den ich zur Diskussion stellen möchte, werde ich abschließend in *vier Schritten* entfalten. Ein Plädoyer für die Beibehaltung des Gottesbezuges im Grundgesetz oder aber für seine Einfügung in eine zukünftige EU-Verfassung, wird – *erstens* – eine Antwort auf die Frage finden müssen, ob es einem weltanschaulich neutralen Gemeinwesen wie es die Bundesrepublik Deutschland, aber auch die EU sind, überhaupt erlaubt sein kann, in seiner Verfassung einen Gottesbezug explizit zu machen. Diese Berechtigung bemisst sich an der Ernsthaftigkeit, mit der sich der gesellschaftliche Diskurs herausfordern lässt durch die einst von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* aufgeworfene Frage, die noch stets nicht beantwortet ist:

„Woraus lebt der Staat, worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er bedarf, nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann?“ Angesichts des Sinnverlusts der säkularen Gesellschaft und des Legitimitätszerfalls ihrer Institutionen scheint es mir unverantwortlich, dem von Böckenförde formulierten Paradox heute noch ausweichen zu wollen. Seltsam unmodern ist inzwischen allein noch der, der die Ressentiments von einst pflegt und sich dadurch Fragen vom Leib halten will, die zu stellen der 11. September 2001 gewaltsam erzwungen hat. Wenn die plural verfasste Gesellschaft ihr Verhältnis zur öffentlichen Präsenz von Religion nicht klärt, schafft sie ein Vakuum, das von Fundamentalismen jeglicher couleur nur zu gerne gefüllt wird.

Wenn deutlich wird, dass gerade ein säkularer freiheitlicher Staat ein elementares Interesse an Sinnvorgaben hat, die er selbst um der Freiheit willen nicht verbürgen kann, widerspricht es seinen Grundlagen nicht, wenn er seine Angewiesenheit auf sie ausdrücklich macht. Doch weil die Aufdeckung von historischen Ursprüngen allein die gesellschaftlich bedrängende Frage nach Sinnvorgaben noch keineswegs beantwortet, bedarf es eines Begriffs, dem allein jene Bestimmtheit innewohnt, die dem Sinnbedürfnis der menschlichen Existenz standzuhalten vermag. Aus diesem Grund halte ich die jetzt gewählte Formulierung des EU-Verfassungsentwurfs „Schöpfend aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas ...“ für einen Schwächeanfall rechtsphilosophischer Vernunft.

Das Recht zur Einfügung einer „*nominatio dei*“ in die Verfassungspräambel kann der Bundesrepublik oder der EU nicht grundsätzlich abgesprochen werden, weil die sie legitimierenden Verfassungen Ausdruck einer konkreten Werteordnung sind und keineswegs als ein bloß formaler Organisationsrahmen für das Verhältnis zu ihren Bürgern fungieren. Der Grundrechtsteil von Grundgesetz und EU-Verfassungsentwurf ist in anthropologischer Hinsicht äußerst anspruchsvoll und mutet den Bürgern zu, sich als autonome Freiheitssubjekte begreifen zu sollen. Sofern sich diese Zumutung stets auch als Anspruch geltend macht, an dem sich das Handeln der Menschen orientieren soll, erwächst mit diesem Anspruch auch die Unausweichlichkeit, sich der Frage nach der faktischen Angewiesenheit des Staates und seiner Bürger auf Sinnvorgaben zu stellen: „Der Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst mitverantwortet“ (Paul Kirchhof).

Der fällige Streit kann sich also lediglich um zwei Fragen drehen: Warum gehören *religiöse* Traditionen zu diesen Sinnvorgaben und warum legt der Versuch, diese inhaltlich zu bestimmen, die Einführung einer *nominatio dei* nahe?

Darf – *zweitens* – die „*nominatio dei*“ Menschen zugemutet werden, die den Glauben an Gott nicht teilen? Hier sind Differenzierungen unerlässlich! Zunächst kommt einer „*nominatio dei*“ ausdrücklich keine *geltungstheoretische* Funktion zu. Somit steht die Geltung der Verfassungsprinzipien nicht unter dem Verdacht, von einem Geltungsgrund abhängig zu sein, der in einem pluralistisch verfassten Gemeinwesen nicht universalisierbar wäre. Nur wenn verfassungsrechtlich einwandfrei klargelegt werden kann, dass und warum die „*nominatio dei*“ einer Verfassungspräambel nicht mit der Beantwortung der staatstheoretischen Legitimitäts- und Begründungsfragen befrachtet wird, leuchtet im Übrigen die verfassungsrechtliche Sinnhaftigkeit eines Gottesbezuges allererst ein.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist freilich, nicht auf der Trennung, wohl aber auf der Unterscheidung von Moral und Sinn zu bestehen. Dass der Gottesbegriff einen Sinngehalt impliziert, der für das Gelingen menschlicher Existenz unbedingt bedeutsam ist, wird ja gerade verdeckt, wenn die Ethik der Sinnthematik subordiniert und theologischerseits dem Autonomieprinzip die Anerkennung verweigert wird. Der biblische Gedanke der Gottebenbildlichkeit zum Beispiel verliert seinen verheißungsvollen Sinnüberschuss, würden wir ihn einschränken auf den ethischen Begriff der politischen und moralischen *dignitas*. Es ginge nämlich gerade jener unabgegoldene Sinn verloren, der die Einfügung eines expliziten Gottesbezugs legitimieren würde: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist Ausdruck eines „kategorischen Indikativs“ (G. Fuchs), der die Unwiderruflichkeit der Treuezusage Gottes vorbehaltlos zusagt.

Auf diese Sinndimension des „kategorischen Indikativs“ verweist jedoch, so meine These, der Gottesbezug einer Verfassungspräambel. Seine humane und humanisierende Bedeutung für den menschlichen Sinnvollzug liegt darin, dass sie das ethische Handeln des Menschen von der Sinnproblematik seines kontingenten Daseins entlastet. Ihre politische Sinnspitze hätte sie folgerichtig in der Erinnerung daran, dass wir Menschen allein die Gestaltung des öffentlichen Gemeinwesens zu verantworten haben, jedoch davon befreit sind, zugleich auch für den Sinn unseres Daseins einstehen zu müssen. Politisches Handeln in Staat und

Gesellschaft verfügt, wenn es denn sinnvoll sein soll, über diesen Sinn selbst nicht. In der „*nominatio dei*“ erhält, mit anderen Worten, die Selbstbeschränkung des modernen Verfassungsstaates ihren inhaltlich bestimmten Ausdruck: Der Staat hat seinen Sinn nicht in sich selbst, und es ist nicht seine Aufgabe, Sinn zu produzieren oder gar dem Menschenwesen erst seinen sittlichen Sinn zu geben.

Auch wenn es möglich ist, die rechtsphilosophische Reflexion bis zu dem Punkt voranzutreiben, dass die humane und humanisierende Bedeutung eines Gottesbezuges einsichtig gemacht werden kann, wird – *drittens* – der Einwand zu berücksichtigen sein, es sei dem weltanschaulich neutralen Staat der Rückverweis auf Gott auch im Angesicht seiner Krise strikt untersagt. Wiederum sind Differenzierungen vonnöten. Einerseits dürfte die Einsicht unausweichlich sein, dass aus verfassungsrechtlichen Gründen der Präambelgott mit dem Christentum nicht identifiziert werden darf. Das aber würde ja ohnehin nur unter der theologisch wie philosophisch unhaltbaren Voraussetzung der Fall sein können, dass Gott als Eigentum einer bestimmten Religion angesehen würde und nicht als universaler Sinngrund aller Menschen.

Doch auf welche Kriterien könnte ein Gemeinwesen zurückgreifen, das ausdrücklich nicht religionsgebunden ist? Es dürfte deutlich sein, dass die Kriterien, die eine „*nominatio dei*“ inhaltlich bestimmen würden, sich in jedem Fall vereinbaren lassen müssen mit den Legitimations- und Rechtsprinzipien säkularer Verfassungen. Die materiale Ausgestaltung ihrer Grundrechtskataloge legt jedoch zweifelsohne *anthropologische* Kriterien frei für eine, wie ich sie nennen würde, Minimalbestimmung des in der Präambel genannten Gottes. Da dieser Gottesbegriff in jedem Fall vereinbar sein muss mit dem Menschenbild der Verfassung und dem Selbstverständnis eines säkularen freiheitlichen und demokratischen Rechtsstaates, sind für die inhaltliche Bestimmung der „*nominatio dei*“ zumindest die folgenden Momente unverzichtbar: Das eine betrifft den Zusammenhang von Menschen- und Gottesbild und das andere ein bestimmtes Verständnis von Welt und Geschichte: die Achtung der Würde des Menschen als unvertretbares Individuum und die unbedingte Anerkennung seiner subjekthaften Freiheit; seine Verwiesenheit auf Gemeinschaft und Gesellschaft; ein bestimmtes Verständnis von Welt und Geschichte insofern, als erst der Gedanke einer positiven Freilassung der Welt in ihre unableitbare Eigenständigkeit die Säkularität freier Geschichts- und Weltgestaltung als möglich erscheinen lässt.

Deutlich benannt werden müssen – *viertens und letztens* – die Gren-

zen meines Vorschlages. Sie liegen ausdrücklich nicht bereits darin, dass ich überhaupt daran festhalte, dass Gott ein universales, ein Menschheitsthema ist. Der Streit darüber, dass es die Bestimmung des Menschen ausmacht, ein „bewusstes Leben“ nicht ohne „Bewandtnis“ führen zu sollen (Dieter Henrich), ist fällig. Zu ihm aber gehört, sich als das nicht selbstverständliche Wesen begreifen zu müssen, das eine Antwort auf für sein Leben elementare Fragen allererst zu suchen hat: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ (Immanuel Kant)

Die Grenze meiner Argumentation liegt vielmehr im Folgenden: Der Aufweis, dass die Frage des Menschen nach sich selbst ineins die Frage nach Gott ist, reicht nicht weiter als bis zu der Einsicht, dass das Gottdenken dem Sinninteresse des Menschen gemäß und die Rede von Gott anthropologisch relevant ist. Die Gültigkeit des theologischen Satzes bleibt also unverletzt, dass Gott nur durch Gott erkannt werden könne im Lichte seines Offenbarwerdens. Mithin verfügt auch der Gottesbezug einer Verfassungspräambel nicht über die Wirklichkeit Gottes, wenn er daran festhalten will, dass der Sinngrund des politischen Gemeinwesens nur sein kann, was von Welt und Mensch schlechthin unterschieden ist und für sinnstiftende Möglichkeiten einsteht, die unser menschliches Können übersteigen. Diese strukturelle Selbstbescheidenheit einer „nominatio dei“ eröffnet wiederum die Chance eines Staates, in einer plural verfassten Gesellschaft diejenigen religiösen Traditionen als sinnstiftende Ressourcen zu achten und anzuerkennen, die diese bestimmte Rede von Gott öffentlich bezeugen und in ihrer Lebenspraxis real vergegenwärtigen.

Literaturhinweise

Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (stw 914), Frankfurt (Main) ²1992, S. 92-114.

Georg Esser: Der „Präambelgott“ – „Verfassungsanker“ oder „Verfassungsstörer“? Theologische Anmerkungen zur verfassungsrechtlichen und rechtsphilosophischen Bedeutung der Nominatio Dei im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, in: Kirche und Recht 7 (2001), S. 125-138.

Ders.: Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft. Göttingen 2004.

Michael F. Feldkamp (Hrsg.): Die Entstehung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland 1949. Eine Dokumentation. Stuttgart 1999.

Paul Kirchhof: Freiheit in der Gemeinsamkeit der Werte. Der Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst mitverantwortet, in: FAZ, Nr. 117, 22.05.1999, S. 8.

Hans Vorländer: Die Verfassung. Idee und Geschichte. München 1999.

Ökumene zwischen Säkularisierung und spiritueller Suche

Notizen zu einer kritischen Lage

Es ist keine Frage und keine Vermutung mehr: Die Säkularisierung, verstanden als Entkirchlichung, hat ganz Europa erfasst, wenn auch mit regionalen Ungleichzeitigkeiten, die aus der kirchlichen und politischen Geschichte der jeweiligen Ortskirchen und Länder herrühren.

Festzustellen ist auch eine sich seit Jahren verstärkende spirituelle Suche. Sie geht oft seltsame und verschlüsselte Wege und findet innerhalb eines globalen religiösen Transfers statt, der mancherlei Verwerfungen und Unschärfen zeigt.

In diesen beiden großen komplexen und komplizierten Kontexten steht das Bemühen der christlichen Kirchen, Konfessionen und Glaubensgemeinschaften.

Zwei Schlaglichter

In einem Interview für die Zeitschrift „Weltbild“ im Jahre 1994 stellte Joseph Kardinal Ratzinger, heute Papst Benedikt XVI., für Deutschland fest:

Wir können uns nichts vormachen: In Deutschland gibt es immer mehr Nichtgetaufte und Getaufte, denen ein lebendiger Glaube nichts mehr bedeutet. Deutschland ist nicht einfach mehr ein christliches Land ... Die Gottvergessenheit, die Abwesenheit Gottes, das ist das eigentliche Problem unserer Zeit.

Der Erfurter katholische Bischof Joachim Wanke sagte auf einer Pressekonzferenz im Jahre 2000 in Berlin, auch bezogen auf Deutschland:

Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt die Überzeugung,

Prof. Dr. Michael Albus, Theologe und Journalist, ist auch der verantwortliche Redakteur dieser Zeitschrift.

neue Christen gewinnen zu können. In unseren Gemeinden, bis in deren Kernbereiche hinein, besteht die Ansicht, dass Mission etwas für Afrika oder Asien sei, nicht aber für Hamburg, München, Leipzig oder Berlin.

Diese beiden Äußerungen lassen sich differenziert auf die Kirchen in Europa anwenden, katholisch wie evangelisch.

Gotteskrise

Der Kern der Säkularisierungsproblematik und die Motive der spirituellen Suche liegen in dem, was man als Gotteskrise bezeichnen kann.

Für nur 17,3 Prozent der Deutschen ist Gott ein „persönliches Gegenüber“ (Ergebnis einer EMNID-Umfrage von 1997). Weit höhere Werte als die Vorstellung von Gott als persönlichem Gegenüber und Zentrum des christlichen Gottesbildes erzielten die Antwortmöglichkeiten, Gott sei „in der Natur“, er sei eine „nichtpersönliche, universale Kraft“. Selbst bei denen, die sich als häufige Kirchgänger einstufen, entschied sich nur ein Drittel für einen persönlichen Gott.

Ich kann das durch eine persönliche Erfahrung anreichern: Im Sommersemester 2003 bot ich an der Theologischen Fakultät der Universität in Freiburg ein Hauptseminar mit dem Thema „Gottesbilder von Kindern“ an. Im Rahmen dieses Seminars musste auch die Frage nach dem Gottesbild der Teilnehmer geklärt werden. Von den 21 Teilnehmerinnen und Teilnehmern, die in der Regel später Religionsunterricht geben, antwortete eine junge Frau, dass sie an einen persönlichen Gott glaube. Alle anderen gaben „sachliche“ Antworten. Sie erstreckten sich von Gott als „Welterklärungsprinzip“ bis hin zum „ozeanischen Gefühl“.

In dieser Situation sehe ich nicht nur eine Entleerung der Substanz des christlichen Glaubens, sondern auch eine durchdringende Problematik jeder ökumenischen Bestrebung. Die christlichen Kirchen müssen sich dieser Lage stellen. Sie hat weitreichende Konsequenzen. Man kann diese Entwicklung, die schon zu einem wirkungsvollen Faktum geworden ist, nicht mehr mit Bemerkungen wie „Geht vorbei!“ oder „Ist eine kurzlebige Erscheinung!“ abtun.

Hinter den sich immer mehr ausbreitenden Praktiken im esoterischen Feld, hinter dem weit verbreiteten Hang zum Okkultismus, zur Horoskopgläubigkeit, zur Astrologie und manch anderem religiösen und pseudoreligiösen Gemenge verbirgt sich ein ganz anderer Hunger der

Menschen. Diesen Hunger bekommen sie offensichtlich in den christlichen Kirchen nicht mehr gestillt. Die Kirchen haben das Monopol für Religion gründlich verloren. Gleichzeitig wächst der Hunger nach Religion in einer Zeit, die wir die „Spätmoderne“ nennen. Sie ist beileibe nicht gottlos.

Beobachtungen

Gesellschaftliche Situation

- Viele Menschen wenden sich immer mehr von herkömmlichen Formen institutioneller Organisation ab. In diesen Sog sind auch die Kirchen geraten.
- Die Formen menschlichen Lebens und Zusammenlebens wandeln und vervielfältigen sich.
- Die Gesellschaften zergliedern sich in immer zahlreichere nicht mehr miteinander kommunizierende Segmente.
- Technologische Systeme wuchern. Ein Beispiel: Die Kommunikationstechnologie – es entstehen immer mehr virtuelle Welten, Wirklichkeitsverlust ist die Folge.
- Einsamkeit und Not der Einzelnen wachsen.
- Gestaltungsversuche, die quer durch die gesellschaftlichen Ghettos laufen, bleiben im Gestrüpp organisierter Systeme hängen.

Kirchliche Situation

- Religion und Religiosität sind gefragt. Aber die Fragen und die Suche gehen meist an den Kirchen vorbei.
- Die Kirchen in Europa verlieren immer mehr an Föhlung und deshalb auch an Einfluss auf das Leben der Menschen. Die kirchlichen Milieus erodieren zusehends.
- Formale, organisatorische, finanzielle, rechtliche, Amts- und Zuständigkeitsfragen stehen in den verfassten Kirchen im Vordergrund. Sie sind mehr mit dem Überleben als mit dem Leben beschäftigt. Regulierungswut macht sich breit.

Angesichts der hier nur grob skizzierten Lage verschärft sich die Frage, ob der christliche Glaube noch eine überzeugende Alternative gegenüber anderen Lebensentwürfen ist.

Wenn es stimmt, dass in den letzten vier Jahrzehnten mehr an Gemeinsamkeit zwischen den christlichen Kirchen, Konfessionen und

Glaubensgemeinschaften gewachsen ist als in den über vier Jahrhunderten seit der Reformation Martin Luthers, dann fragen sich immer mehr Menschen, die noch zu ihren Kirchen stehen und denen der christliche Glaube etwas bedeutet, warum das nicht in sichtbare Ergebnisse umgesetzt wird. Sie verstehen vielfach die Kirchenleitungen nicht mehr, empfinden sie als Bremsklötze, wo doch die gesellschaftliche Situation und auch die Erfahrungen der Grenzen der modernen Welt geradezu nach einem sichtbaren gemeinsamen Zeugnis schreien. Es besteht ein massives Übersetzungs- und Vermittlungsproblem der Spezialisten, die sich mit der Ökumene in den Kirchen befassen. Wer sagt einem einfachen Menschen, was die Kirchen wirklich trennt und warum man immer noch Schranken geschlossen hält, die die Menschen guten Glaubens ohne eigenes Verschulden einfach nicht mehr verstehen können? Angesichts der Gesamtsituation erscheint Ökumene vielen als geschlossene Gesellschaft, als Arkandisziplin.

Konsequenzen

Das Zweite Vatikanische Konzil, das 1965 zu Ende gegangen ist, hat im Dokument „Unitatis Redintegratio“ festgehalten, dass es zur Wiederherstellung der Gemeinschaft und Einheit notwendig sei, „keine Lasten aufzuerlegen, die über das Notwendige hinausgehen.“

Was ist „das Notwendige“ angesichts der fortschreitenden Distanzierung der Menschen von den christlichen Kirchen und angesichts der sich verschärfenden spirituellen Suchbewegungen in Europa? In diesem Zusammenhang ist auf die Schlussätze des Ökumenebeschlusses der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ aus dem Jahre 1975 aufmerksam zu machen. Dort heißt es:

Die ökumenische Aufgabe duldet keinen Aufschub. Die Gunst der Stunde, vom Herrn der Zeiten geschenkt, darf nicht versäumt werden. Schon gibt es beunruhigende Zeichen der Erschlaffung des ökumenischen Willens, der im Zweiten Vatikanischen Konzil seinen epochalen Ausdruck gefunden hat. Umso mehr sind jetzt alle Verantwortlichen in Gemeinde, Bistum und Weltkirche dazu gerufen, ihr ökumenisches Gewissen zu schärfen. Was die Synode als durchlaufende Perspektive bezeichnet hat, muss sich in ökumenischer Offenheit und Förderung ökumenischer Initiativen umsetzen. Ökumenische Orientierung muss neuer Stil der Kirchen werden.

Ist die Ökumene neuer Stil der christlichen Kirchen geworden? Die Frage stellt sich im Übrigen nicht mehr nur im Kontext eines so genannten „christlichen Europas“.

Wie es damit bestellt ist, zeigt der Verlauf der bisherigen Debatte um die Verankerung des Namens Gottes in der europäischen Verfassung. Dort kommt, nach dem gegenwärtigen Stand, der Name Gottes nicht mehr vor. Und nach Lage der Dinge darf man die Prognose wagen, dass er dort auch keinen Platz mehr finden wird.

Der Jesuit Alfred Delp, 1945 von den Schergen Hitlers hingerichtet, schrieb kurz vor seinem Tod:

Die Kirchen scheinen sich durch die Art ihrer historisch gewordenen Daseinsweise selbst im Wege zu stehen. Ich glaube, überall da, wo wir uns nicht freiwillig, um des Lebens willen von der Lebensweise trennen, wird die geschehene Geschichte uns als richtender und zerstörender Blitz treffen. Das gilt sowohl für das persönliche Schicksal des einzelnen Menschen wie auch für die Institutionen und Brauchtümer. Wir sind trotz aller Richtigkeiten und Rechtgläubigkeiten an einem toten Punkt. Die christliche Idee ist keine der führenden und gestaltenden Ideen dieses Jahrhunderts.

In der Frage der nicht nur diskutierten, sondern auch verantwortlich praktizierten Ökumene liegt ein entscheidender Schlüssel zur Zukunft des Christentums in Europa.

Die christliche Kirche der Zukunft wird ökumenisch sein. Oder sie wird nicht mehr sein. Zumindest nicht mehr so, wie sie bisher war.

Das Schwerpunktthema lässt sich angesichts der Fülle der damit verbundenen Fragen nicht erschöpfend darstellen. Die Redaktion hat daher eine kleine Umfrage unter Fachleuten aus Kirche, Literatur, Politik und Wissenschaft durchgeführt. Sie sollten auf die nachstehend angeführte Leitfrage kurz eingehen:

„Wie beurteilen Sie die Situation Europas angesichts der Säkularisierung?“

Riho Altnurme

Prof. Dr. Riho Altnurme ist Kirchenhistoriker und Dekan der Theologischen Fakultät Tartu (Estland).

Die Situation in Europa angesichts der Säkularisierung ist von Land zu Land unterschiedlich. Irland, Polen und Rumänien sind mit Sicherheit anders zu sehen als Schweden, Frankreich und Estland. Überwiegend ist doch eine schnelle Säkularisierung in dem Sinne zu beobachten, dass die Religion aus dem öffentlichen Leben verdrängt worden ist.

In der heutigen Zeit kann die Säkularisierung auch positiv gesehen werden. Das Ausbleiben einer dominierenden Religion lässt die verschiedenen in Europa handelnden Religionen (oder Konfessionen) sich gleichwertig mit den anderen fühlen. Natürlich gibt es in der Wirklichkeit doch Unterschiede, aber die offizielle Säkularität verringert für extreme Religionsbewegungen die Möglichkeiten, für sich einen ähnlichen Status anzustreben, wie ihn manche bevorzugte Großreligionen haben.

Andererseits besteht natürlich die Gefahr, dass man versucht, beim Ausbleiben der offiziellen Religion eine Lücke zu füllen – das ist menschlich nur zu verständlich. Im öffentlichen Leben hilft die Gesetzgebung, die Vorherrschaft einer Religion zu vermeiden. Außerdem haben in einer sich öffentlich als säkular erklärenden Gesellschaft solche Weltanschauungen bessere Entfaltungsmöglichkeiten, die säkular auftreten und darüber hinaus den Anschein einer wissenschaftlichen Fundierung vorspiegeln, in Wirklichkeit jedoch heimlich religiös sind.

In jüngster Zeit wird die Religion im öffentlichen Leben Europas wieder stärker wahrgenommen, wenigstens als Debattenthema. Dies hängt stark mit den politisch motivierten Aktivitäten des Islam außerhalb Europas zusammen. Dafür müssten die religiös geprägten Menschen in Europa dem Islam eigentlich dankbar sein.

Peter Esterhazy

Peter Esterhazy ist einer der bedeutendsten ungarischen Schriftsteller der Gegenwart. Er erhielt 2004 den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels.

Ich habe die Säkularisierung – beziehungsweise das, was nach der Französischen Revolution in dieser Richtung vor sich gegangen ist – als unumgänglich und notwendig angesehen, als Teil eines emanzipatorischen Vorgangs, als etwas, worüber man nicht viel nachdenken muss, wie man auch darüber nicht nachdenkt, dass die Sonne scheint oder es regnet.

Indessen war es offenkundig (musste es offenkundig sein), dass es grundsätzlich nicht problemlos ist, wenn man statt des Unendlichen eine beliebig große Zahl nimmt, und es scheint etwas Derartiges zu geschehen, wenn man „zur Ironie verurteilt“ Gott totsagt. (Der säkularisierte Staat geht freilich nicht unbedingt mit Atheismus einher, siehe die USA.)

Dieser Prozess scheint jetzt ins Stocken geraten zu sein (auch die Umfrage erscheint als eine Folge dessen), ich könnte scherzhaft (?) sagen: Die Säkularisierung ist in Gefahr. Die Verweltlichung der Welt bedeutete eine Zeitlang, dass sich die Welt selbst gefunden hatte. Wie es jetzt den Anschein hat, ist ihr das Gefundene zu wenig. Irgend etwas fehlt. Die Menschheit hat anfangs ihre eigenen Schranken und Ungewissheiten mit agnostischer Fröhlichkeit entdeckt. Nun scheint es, allzu viel davon sei ungesund. Die Welt ist immer weniger fassbar, es fällt uns immer schwerer, das Leben teleologisch zu sehen, und es scheint, als sehnten wir uns danach. Wir besitzen kein kohärentes Bild von der Welt, und es scheint, als sehnten wir uns danach.

All diese Geschehnisse vollziehen sich vor unseren Augen in zunehmend populistischer Ausprägung. Wir sagen, die Religion sei en vogue, wir sagen, der Papst ist der neue Star. (Verglichen damit kann ein Hit der siebziger Jahre, „Jesus Christ Superstar“, selbst in seiner Leere, noch als feinere „Behauptung“ gelten.) Das wäre die blasierte Richtung des Populismus. Die andere ist die fundamentalistische: Als stünden wir vor einer neuen Sachlage und untersuchten sie mit einem groben Instrumentarium, mit zu grobem Blick. Das ist nicht die glücklichste Konstellation.

Heimweh nach Gott, habe ich gelesen.
Religion als Ersatzreligion, habe ich gelesen.
Religionsfreudige Gottlosigkeit, habe ich gelesen.

Verstehen wir unter Säkularisierung im engeren Sinne das Verhältnis des Staates zur Kirche, so dürfte das in der westlichen Hälfte Europas keine Fragen aufwerfen. Wir hier im Osten, wir reden in dieser Sache durcheinander, vermischen die Begriffe, den Glauben mit der Religiosität, mit der Kirche, mit Gott, unsere Staatsfeindlichkeit mit unserer Staatsfreundlichkeit, die Freiheit des Einzelnen mit der Gemeinschaft.

Aus dem Ungarischen übersetzt von György Buda.

Karin Göring-Eckardt

Karin Göring-Eckardt MdB (Bündnis 90/Die Grünen) ist Vizepräsidentin des Deutschen Bundestages und kulturpolitische Sprecherin ihrer Fraktion.

Das Ringen um den Gottesbezug für eine Europäische Verfassung hat gezeigt, wie unterschiedlich mit dem religiösen Erbe in den einzelnen Ländern Europas umgegangen wird und wie verschieden sich das Verhältnis von Kirche und Staat jeweils darstellt.

Obwohl wir in Deutschland mit der Formulierung in unserem Grundgesetz sehr gut leben, müssen wir doch diese Verschiedenheit, bedingt durch ungleiche konfessionelle, kulturelle, soziale und politische Entwicklungen in den Ländern der Europäischen Union, zur Kenntnis nehmen und können, so meine ich, mit der Verfassungs-Präambel, wie sie nun lautet, zufrieden sein.

Zugleich hat die Diskussion gezeigt, dass es ein *einheitliches* christliches Abendland, das die Identität Europas ausmachen könnte, nicht gibt. Diese Vorstellung ist schon deswegen abwegig, weil europäische Traditionen zu keiner Zeit *allein* aus jüdisch-christlichen Quellen gespeist wurden. Verschiedene Faktoren haben die Entwicklung der kulturellen Gestalt Europas beeinflusst. Mit drei Städten auf den Punkt gebracht: Athen, Rom und Jerusalem.

Die christlichen Wurzeln sind dabei freilich nicht marginal, aber sie dürfen auch nicht überbewertet werden. Wenn wir nach dem christli-

chen Erbe fragen, geht es um die Frage des christlichen *Beitrags* zu den kulturellen Werten Europas. Christlicher Glaube selbst ist dabei keineswegs auf kulturelle Werte zu reduzieren. Er geht mit seinem Gottesbezug immer darüber hinaus. Aber die kulturellen Werte Europas stehen für sich – versehen mit einer christlichen Quellenangabe. Gleichwohl ist es sinnvoll und wichtig, diese christlichen Quellen zu kennen und auch in Zeiten zunehmender Säkularisierung daran zu erinnern. Anders können wir die kulturellen Formen, in denen sie zum Ausdruck kommen, nicht begreifen.

Christliches Erbe kommt in Europa unterschiedlich deutlich und in verschiedenen Formen zur Geltung. Stark säkularen Ländern wie Frankreich stehen beispielsweise Polen und Litauen gegenüber, wo die katholische Prägung identitätsstiftend weit in die Gesellschaft hinein wirkt. Und in den Ländern der Orthodoxie ist Religiosität beinahe untrennbar mit nationalen Gefühlen verwoben, wobei auch hier nicht zu verkennen ist, dass Säkularisierungstendenzen längst eingesetzt haben.

Menschen dieser Länder äußern oft, sie könnten sich ein „Europa ohne Gott“ nicht vorstellen. Das müssen sie auch nicht. Denn aufgeklärte Säkularität besteht gerade darin, dass der *Staat* säkular ist und Raum bietet sowohl für eine Freiheit *für* wie für eine Freiheit *von* Religion. So bewahrt er die *Gesellschaft* davor, säkular sein zu müssen.

Ich plädiere für ein Konzept der Toleranz im Verhältnis von Kirche und Staat. Auch ein Staat, der religiös neutral ist, muss zugleich gelebte Überzeugungen und ihre gesellschaftliche Bedeutung anerkennen. Das geht weit über bloßen Laizismus hinaus.

Die unterschiedlichen Traditionen in Europa geben uns Gelegenheit, voneinander zu lernen, wie es gelingt, die prägende Werterhaltung des Christlichen zur Sprache zu bringen, ohne jedoch dabei indoktrinär zu wirken.

Nedžad Grabus

Nedžad Grabus ist Oberhaupt (Mufti) der muslimischen Glaubensgemeinschaft in Slowenien.

Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Säkularisierung und besonders von Islam und Säkularisierung beschäftigt immer mehr Forscher. Diese Frage ist besonders in westlichen, liberalen und säkularen

Gesellschaften von Bedeutung, in denen Religion kein Tabuthema ist, und vor allem in Gesellschaften, in denen Religion nicht den wichtigsten Faktor in den gesellschaftlichen Beziehungen darstellt. Obwohl das Christentum in vielen europäischen Ländern entweder die staatliche oder eine privilegierte Religion ist, basieren die westlichen Rechts- und Gesellschaftssysteme nicht primär auf religiösen Ideen und Werten. Die Mehrheit der im westlichen Kulturmilieu lebenden Muslime kommt aus Ländern, in denen die Religion in alle Lebenssegmente eingewoben ist und primären Einfluss auf viele gesellschaftliche Abläufe nimmt. Dies ist einer der Gründe für viele Missverständnisse oder verschiedene Interpretationen dieser Frage innerhalb des europäischen Kulturkreises.

Die Welt, in der Muslime die Mehrheit bilden, ist, was die Säkularisierung betrifft, weder homogen noch monolithisch. Es gibt fundamental verschiedene Ansichten im Hinblick auf diese Frage, je nachdem, aus welcher kulturellen Weltanschauung der einzelne Denker und jeder einzelne Muslim kommen. Zugehörigkeit zu derselben Religion muss so nicht unbedingt auch identische soziale und politische Traditionen bedeuten. Die Frage nach dem Verhältnis zu säkularen Werten, der Trennung zwischen Staat und religiösem Establishment, wird in der Türkei, in Iran, in Tunesien, Ägypten, Saudi-Arabien usw. verschieden gesehen.

Säkulare Gesellschaften sicherten religiöse Freiheiten, machten aber viele religiöse Werte, vor allem die Fragen von Gesellschafts- und Moralcharakter, zu einer bloß individuellen Wahl. Dies führte sicher zum Konflikt zwischen dem Sakralen und dem Säkularen, dem Heiligen und dem Profanen. Liberale Säkularisierung insistiert nicht auf Atheismus. Ein System, in dem Pluralismus und die Achtung aller Religionen befürwortet werden und in dem die Manifestationsfreiheit aller Religionen garantiert wird, ist das System der fortschrittlichen europäischen Gesellschaften, das als solches die weitere Entwicklung religiöser Ideen ermöglicht hat. Fast das gesamte 20. Jahrhundert ist durch das Sich-Aufdrängen säkularer Ideen gekennzeichnet. Es zeigte sich jedoch, dass die Religion weder im philosophischen noch im gesellschaftlichen Sinne tot ist. Deswegen wurden neue Räume für Gespräche über die ewig-gültigen und dauerhaften Fragen eröffnet. Fragen der Moral, der Achtung menschlicher Würde, menschlichen Lebens und familiärer Werte sind primär von religiösem Charakter. Von daher kann ein solches Verständnis des Islams im modernen Europa zu einem besseren Verständnis von Europa beitragen.

Es gibt kein einheitliches europäisches Modell der Beziehung von Säkularisierung und Religion. Alle ernstzunehmenden muslimischen Forscher unterstützen den staatlich-rechtlich säkularen Rahmen in Europa, viele sind aber auch der Ansicht, dass die universellen religiösen Fragen nicht im Konflikt mit der Idee eines säkularen Staates stehen. Das Wiederbeleben religiöser Ideen am Anfang des 21. Jahrhunderts hat einen neuen Diskurs zu diesem wichtigen Thema eröffnet. Unter den Muslimen im europäischen Kontext ist eine interessante Debatte über das Verständnis von Säkularisierung und Religion im Gange. Falls man die Säkularisierung als Ideologie begreift, dann ergeben sich ernste Probleme für das Verständnis jedes beliebigen religiösen Wertes.

Deutsch von Berislav Župarić.

Józefa Hennelowa

Józefa Hennelowa ist stellvertretende Chefredakteurin der in Krakau erscheinenden katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“.

Wann immer die Frage aufkommt, wie sehr Europa in seinem demokratischen Kern sich schon vom Glauben entfernt hat, dann sind für mich das fühlbarste Signal weder die papstfeindlichen Äußerungen noch die Widerstände bei den Stilisten der europäischen Verfassung, die den Gedanken zurückweisen, dass sich in ihr wenigstens ein Wort über die christlichen Wurzeln des Kontinents findet, ja nicht einmal – obwohl das sehr schmerzhaft ist – die Rückkehr weiterer Länder auf den Weg zur Willkür, wenn es darum geht, ob ein menschliches Leben das Recht hat zu dauern oder zum Erlöschen gebracht wird. Das am stärksten traurig stimmende Symbol scheinen weitere Meldungen über Kirchen, die länger zu unterhalten „sich nicht auszahlt“, weil sie für gewöhnlich für niemanden da seien: Sie würden ohnehin leer stehen ... Da dies nicht Länder wie Albanien oder Gebiete der ehemaligen Sowjetunion betrifft, wo die Gläubigen grausam verfolgt und ihre Gotteshäuser zerstört oder in Lagerhallen verwandelt wurden – es handelt sich hier nur um seit Jahrhunderten freie Länder mit einer herrlichen Vergangenheit, die ihr geistiges Leben eben in wunderbaren kreuzgeschmückten Türmen und in Altären ausdrückten, die man für Gott errichtete unter Kirchenfenstern und Fresken, die versuchten, sein Geheimnis zu erzählen –, klingen diese Meldungen trauriger, als sich ausdrücken lässt. Wie konnte es ge-

schehen, dass der Mensch beschließt, Gott ein Zeichen zu geben, dass er ihn in keiner Weise mehr braucht?

Es schiene also, als könnten wir in unserem Land Polen beruhigt sein, ja sogar zufrieden mit uns selbst. Unsere Kirchen sind jeden Sonntag voll, an den Abenden der Marienmonate Mai und Oktober braust in ihnen mächtiger Gesang auf, und zu den so zahlreichen Heiligtümern pilgern nicht nur schlicht-fromme Bauern und demütige alte Frauen, sondern große Scharen von Jugendlichen. Die polnische Religiosität hat wohl kaum eine einzige ihrer traditionellen Formen verloren, und sie sucht und findet neue, sehr spektakuläre, die mit immer größerer Bereitschaft im Fernsehen gezeigt werden. Das Fernsehen begleitet seit mehreren Jahren diese gemeinschaftliche Religiosität und gibt ihr eine besondere, immer bedeutsamere Existenz. Zeichen äußerer Religiosität werden zum hervorstechenden Kennzeichen, das Glanz verleiht, und der bekannte Sportler wird noch bekannter, wenn er zum Beispiel in dem Augenblick abgebildet wird, in dem er dem Papst huldigt, oder wenn die Presse meldet, sein Klub habe ihm einen Verweis erteilt, weil er sich vor dem Match im Angesicht der Kameras bekreuzigt habe.

Und dennoch – obwohl diese Religiosität ständig auch von einer hohen Zahl priesterlicher Berufungen, von hohen Auflagen der religiösen Presse und vom spektakulären Prestige der Hierarchie begleitet ist, haben Beunruhigung und Sorge um den Glauben in Polen ihre Begründung ... Der wichtigste Grund ist es, dass Zeichen des Glaubens in den Dienst politischer Tätigkeit gestellt werden. Seit vielen Jahren präsentieren Personen, die sich um Macht bemühen, öffentlich ihren Katholizismus, und zwar verbal sowie durch propagandistisch verbreitete Teilnahme am Kult. Sie betrachten das als ihren wichtigsten Wert, als Garanten ihrer Glaubwürdigkeit, als wichtigstes Argument in der Konkurrenz mit denen, die die gleichen Methoden nicht anwenden wollen oder können. Mehr noch, mit religiöser Rhetorik begründet man die detaillierten politischen Programme, insbesondere die gesetzgeberischen Vorlagen. Dabei bemüht man sich, ethische Imperative in die Form von Geboten und Verboten zu gießen. Religiöse Losungen müssen oft für Haltungen erhalten, die vom Christentum weit entfernt sind, wie Aggression, Nationalismus, Xenophobie, ja sogar für die Forderung nach Wiedereinführung der Todesstrafe. Die Religion wird wieder, wie in ruhmloser Vergangenheit, zur Rechtfertigung von Handlungen und Haltungen, die vom Geist des Evangeliums weit entfernt sind. Ohne jemandem ins Gewissen zu schauen, muss man auch mit der Gefahr der Instrumentalisie-

rung religiöser Zeichen im öffentlichen Leben durch gewöhnliche Karrieristen rechnen, die die Sorge um das Glaubenszeugnis kaum umtreibt.

Deshalb muss der in polnischen Überlegungen oft wiederkehrende Appell, Polen solle als Land des wahren Glaubens dem Westen ein Beispiel geben, mit innerem Widerspruch aufgenommen werden. Könnten wir nicht alsbald bemerken, dass wir selber auf Abwege geraten sind? Man muss im Evangelium nicht lange suchen, um Warnungen zu finden, dass niemand des anderen Richter sein soll, statt den Balken im eigenen Auge zu suchen. Und das betrifft nicht nur einzelne Menschen, sondern auch Völkerschaften. Sind wir sicher, dass Gott in unseren vollen Kirchen niemals verraten wird?

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Bischof Hilarion von Wien und Österreich

Bischof Hilarion (Alfeyev) ist Bischof der Russischen Orthodoxen Kirche von Wien und Österreich und Repräsentant der Russischen Orthodoxen Kirche bei den Europäischen Institutionen in Brüssel.

Das Gespenst der militanten Säkularisierung geht um in Europa. Die militante Säkularisierung, die sich aktiv gegen jede Äußerung der Religiosität stellt, proklamiert sich als einzig legitimes weltanschauliches System, auf dem eine neue Weltordnung errichtet werden soll – sowohl in Europa als auch darüber hinaus.

Das Bemühen, die Religion aus der Öffentlichkeit zu verdrängen, ihr einen Platz in den Hinterhöfen der menschlichen Existenz zuzuweisen und sie ausschließlich in den Bereich des Privatlebens der Individuen zu verbannen – das ist das Programm, an dessen Verwirklichung die Vertreter des zeitgenössischen liberalen Humanismus arbeiten, der sich von den Ideen der Aufklärung mit ihren spezifischen Vorstellungen von Freiheit und Toleranz inspirieren lässt. Dabei wird Toleranz in Bezug auf die Religion nur auf jene Aspekte bezogen, die den Rahmen der politischen Korrektheit nicht überschreiten und den so genannten „allgemeinmenschlichen Werten“ nicht widersprechen. Alles, was darüber hinaus geht, wird als beschränkend, verbotenswert oder völlig vernichtenswert erklärt.

Der kategorische Unwille einer bedeutenden Zahl europäischer Politiker, das Christentum in der Verfassung der Europäischen Union zu

erwähnen, und der entschiedene Widerstand vieler europäischer Persönlichkeiten gegen ein offenes Auftreten eines religiösen Glaubens sowie andere ähnliche Erscheinungen in vielen Teilen Europas sind nur die Spitze des Eisberges. Hinter allen derartigen Phänomenen ist ein konsequenter, systematischer und zielstrebigter Angriff der militanten Säkularisierung auf die Reste der christlichen Kultur zu spüren, der Wunsch, ihr ein für alle Mal den Garaus zu machen. Dieser Angriff geschieht unter dem Trommelwirbel der Anhänger der Demokratie und liberaler Werte, unter lautem Geschrei nach Verteidigung der Rechte und Freiheiten der Bürger. Dabei wird jedoch ein grundlegendes Menschenrecht in Frage gestellt – das Recht auf öffentliches Bekenntnis des Glaubens an Gott; das Recht der menschlichen Gemeinschaft, ihr Leben auf dem Fundament einer religiösen Weltanschauung zu gestalten, ist bedroht.

Als die Bolschewiken im Jahre 1917 in Russland an die Macht kamen, wurde der Kampf gegen die Religion in allen ihren Erscheinungsformen zu einem der Hauptpunkte ihres ideologischen Programms. Ursache des Hasses der russischen Kommunisten gegenüber der Religion war dessen Selbstverständnis: Der Kommunismus empfand sich in gewissem Sinn selbst als Religion, die gekommen sei, das Christentum abzulösen. Die unversöhnliche Feindschaft des Kommunismus gegenüber dem Gottesglauben erklärt sich aus seinem Anspruch auf ein weltanschauliches Monopol.

Auch die militante Säkularisierung, die sich zielstrebig im heutigen Europa ausbreitet, ist eine Pseudoreligion und hat ihre unerschütterlichen dogmatischen Grundsätze und ethischen Normen, ihren Kult und ihre Symbolik. Wie der russische Kommunismus des 20. Jahrhunderts beansprucht sie das weltanschauliche Monopol und duldet keine Konkurrenz. Eben aus diesem Grund reagieren die Führer der Säkularisierung empfindlich auf religiöse Symbole und erschauern bei der Erwähnung Gottes. „Wenn es Gott nicht gibt, müsste man ihn erfinden“, sagte Voltaire, womit er die Bedeutung des religiösen Glaubens für die moralische Gesundheit des Menschen und der Gesellschaft unterstrich. „Auch wenn es Gott gibt, muss man über ihn schweigen“, insistieren die heutigen liberalen Humanisten, die der Meinung sind, Gott hätte in der Sphäre der Gesellschaft keinen Platz. Ihrer Ansicht nach sind die Erwähnung Gottes in Dokumenten mit gesellschaftlicher Bedeutung ebenso wie das Tragen religiöser Symbole an öffentlichen Orten eine Verletzung der Rechte der Ungläubigen und Agnostiker. Dabei übersehen sie jedoch, dass ein Verbot der Erwähnung Gottes und des

Tragens religiöser Symbole eine Diskriminierung der Gläubigen ist, denen sie das Recht auf das öffentliche Bekennen ihres Glaubens vorenthalten.

Die heutige militante Säkularisierung sieht sich – ähnlich wie der russische Bolschewismus – als Weltanschauung, die das Christentum abgelöst hat. Eben deshalb ist sie in Bezug auf das Christentum nicht neutral und nicht gleichgültig: Sie ist ihm gegenüber vielmehr offen feindselig eingestellt. Zur Zeit kann man von Ideologen der europäischen Säkularisierung Ehrerweise gegenüber dem Islam vernehmen, aber sie werden über das Christentum nie ein gutes Wort verlieren.

Die Russische Orthodoxe Kirche besteht auf der religiös-weltanschaulichen Neutralität der weltlichen Macht und auf der Unzulässigkeit der Einmischung des Staates in das innere Leben der Kirche. Die Kirche achtet das Prinzip der Weltlichkeit des Staates, hält es aber für unzulässig, dieses Prinzip als „radikale Verdrängung der Religion aus allen Bereichen des Lebens des Volkes“, als „Ausschluss der religiösen Gemeinschaften von der Teilnahme an der Lösung gesellschaftlich relevanter Aufgaben“ zu verstehen.

Leider verstehen jene europäischen Politiker, die sich bemühen, die traditionelle Kirchenstruktur zu zerstören, indem sie die Kirche aus der Sphäre der Öffentlichkeit verdrängen, das Prinzip der Weltlichkeit des Staates in eben dieser Weise. Und gegen eine solche Auffassung müssen die orthodoxen Kirchen kämpfen und ihre Bemühungen mit all jenen vereinen, die heute bereit sind, die traditionellen Werte gegen die liberalen, die religiösen Werte gegen die „allgemeinmenschlichen“ Werte zu verteidigen, und die bereit sind, sich für das Recht der Religionen auf gesellschaftliche Äußerung einzusetzen. Die traditionellen religiösen Konfessionen werden den Ansturm der militanten Säkularisierung nur dann abwenden können, wenn sie in einer Front auftreten.

Viorel Ionița

Prof. Dr. Viorel Ionița ist Priester der Rumänischen Orthodoxen Kirche, Dozent für Kirchengeschichte an der Universität Bukarest und Studienleiter der Konferenz Europäischer Kirchen (CEC/KEK) in Genf.

Die Frage der Säkularisierung wurde in der orthodoxen Theologie Rumäniens während der letzten Jahrzehnte viel diskutiert. Die Säkulari-

sierung wird von manchen orthodoxen Theologen als „die Krankheit des Jahrhunderts“ (Bischof Casian von Galați) oder als „Seuche“ (Pr. Ion Bizau) bezeichnet. Für den letzteren ist die Säkularisierung ein Phänomen der Krise, wodurch „die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und das Prahlen mit dem Besitz“ (vgl. 1 Joh 2,16) zentrale Werte geworden sind. Einer der bedeutendsten heutigen rumänischen Theologen, Dumitru Popescu, der sich mit diesem Thema viel auseinandergesetzt hat, bezeichnet die Säkularisierung als eine Art Abwendung des Menschen von Gott hin zu den Menschen, von der Theologie zur Wissenschaft und von geistlichen zu materiellen Werten. Metropolit Daniel von Moldowa und Bukowina geht hingegen viel differenzierter mit dieser Frage um. Während die meisten orthodoxen Theologen die Säkularisierung schlechthin verurteilen, sind für ihn vor allem einige Aspekte dieses komplexen Phänomens zu beurteilen. So spricht er von einer „nihilistischen Säkularisierung“, die sich auf eine „Gleichgültigkeit gegenüber der Religion und deren Werten“ bezieht. Der säkularisierte Mensch ist nicht unbedingt atheistisch eingestellt, aber auch selbst wenn er „die Existenz Gottes nicht leugnet, fühlt er keine Notwendigkeit eines Verhältnisses mit Gott und will nicht einmal daran denken“. Für den Metropoliten von Jași wird der säkularisierte Mensch allein „auf seine irdische und zeitliche Dimension beschränkt, auf das saeculum, auf das jetzige Jahrhundert, auf die aktuelle und hiesige Welt“.

Von dieser Einstellung her begünstigt die Säkularisierung ein selbstgefälliges Menschendasein ohne Bezugnahme auf Herkunft oder auf Ziel des Menschen, wie auch nicht auf Herkunft und Ziel der Welt. Der Mensch verwendet die Luft und das Wasser, die Wärme und das Licht der Sonne oder die Früchte der Erde, die er nicht selbst geschaffen hat, ohne all dies in Verbindung mit Gott zu bringen, sondern er sieht nur, dass er all dies in seinem eigenen Interesse benutzen kann. Für Metropolit Daniel behauptet der säkularisierte Mensch „seine persönliche Freiheit nicht in der Gemeinschaft mit der Person des unsichtbaren, aber vernünftigen, freien und liebenden Schöpfers, nach dessen Ebenbild der Mensch selbst als sichtbare, irdische Person geschaffen wurde“, sondern nur in Verbindung zu seinen Mitmenschen. Für einen solchen Menschen hat der Spender der Existenz keine Bedeutung mehr, sondern nur das Geschenk oder die Gegebenheit der Existenz. Der säkularisierte Mensch hat den Sinn der Ewigkeit oder des Unendlichen verloren.

In dieser Hinsicht teilen die orthodoxen Theologen die Meinung mancher Soziologen, die die Epoche der nihilistischen Säkularisierung

als „das Zeitalter der Leere“ und „die narzistischste Zivilisation“ bezeichnet haben. Diese Entwicklung in der heutigen Gesellschaft bringt neue Herausforderungen für die Mission aller Kirchen mit sich, die in dieser Hinsicht näher zusammenarbeiten sollten.

Stanisław Krajewski

Prof. Dr. Stanisław Krajewski ist Dozent an der Abteilung für Philosophie der Warschauer Universität und Mitvorsitzender des polnischen christlich-jüdischen Rates.

Die Säkularisierung ist eine Realität (obwohl dies in Polen weniger radikal sichtbar ist als in den meisten anderen europäischen Ländern) und beinhaltet verschiedene Aspekte: Herabsetzung der Autorität der Kirchen und der religiösen Führer, geringerer Kirchenbesuch, ein gewisses Verschwinden religiöser Tabus in der Kunst, Verbreitung nicht-traditioneller Lebensformen, hohes Ansehen der Wissenschaft mit ihrem Anspruch auf Selbstgenügsamkeit der Natur.

Zur gleichen Zeit möchten die meisten Leute religiöse Zeremonien für Hochzeiten, Beerdigungen und andere Übergangsriten beibehalten, denn die Heiligkeit im Verhalten und in den Verhaltensformen wird heutzutage geschätzt wie zu allen Zeiten und, noch allgemeiner, die religiösen Bedürfnisse der Europäer bleiben doch sehr tief. Die Funktion der Religion hat sich verändert: Die Priester müssen in Wettbewerb mit Therapeuten treten, in Gottesdiensten konkurrieren sie mit der Massenkultur. Aber die Notwendigkeit bleibt, an eine höhere Wirklichkeit und an einen Auftrag von Mächten, die höhere Werte vertreten, zu glauben.

Aus einer jüdischen Perspektive heraus ist es klar, dass der christliche Hintergrund Europas sehr stark bleibt: Die Museen sind voller religiöser Kunst, die Kirchen bilden in den Innenstädten den Orientierungspunkt, die Sprache ist durchsetzt und voller Anspielungen auf das Christliche. Assimilierte Juden – in Europa sind fast alle Juden kulturell assimiliert – und sogar überzeugte Atheisten jedweden Hintergrundes sind stark vom Christentum geprägt. Vor fast 60 Jahren hat Jean-Paul Sartre, der Prototyp des antireligiösen Atheisten, einen Vortrag vor einem jüdischen Publikum damit begonnen, dass er sagte: „Ich werde aus einer christlichen Perspektive sprechen, denn ich habe eine christliche Erziehung genossen“.

Die Menschen brauchen den Glauben. Sogar in Europa gibt es Fundamentalisten, muslimische und andere: Die Lehre der Evolution ist kürzlich vom polnischen Erziehungsministerium und von der Führung der Russischen Orthodoxen Kirche verworfen worden. Von denen, die ihre traditionelle Religiosität verloren haben, wenden sich viele Bewegungen wie New Age oder ähnlichen Kulturen zu, sodass man nicht von einer durchgängigen Säkularisierung sprechen kann, sondern nur von einer Suche in andere Richtungen. Gewiss haben sich die Formen religiöser Bindung verändert und werden sich wahrscheinlich auch künftig weiterentwickeln. Dies schafft eine gewaltige Herausforderung für die traditionellen religiösen Einrichtungen, aber es macht Religion nicht überflüssig. Ich denke, dass die Modernität mit ihrem Rationalismus, Individualismus der sichtbaren religiösen Vielfalt auch den Säkularisierungstendenzen eine Herausforderung schaffen wird, die den Religionen eine Veränderung bringen wird, aus der durchaus positive Ergebnisse entstehen können. Der naive Glaube muss ersetzt werden durch eine verfeinerte und gebildete, eine eher kindlichere Religiosität durch eine herangereifte Form. Diese Veränderung ist sowohl risikoreich als auch hoffnungsvoll. Europa ist weiter in diesem Prozess vorangeschritten als jede andere Region auf der Welt.

Aus dem Englischen übersetzt von Christof Dahm.

Bischof Joachim Wanke

Dr. Joachim Wanke ist Bischof der Diözese Erfurt.

Wenn Säkularisierung die abnehmende Bedeutung der Religion in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ist, dann befindet sich derzeit die Säkularisierung auf dem Rückzug – weltweit ohnehin, aber auch in Europa. Hat die weithin naturwissenschaftlich bestimmte Moderne zur Demontage religiösen Denkens und Empfindens beigetragen, entwickelt die Postmoderne mit ihrer Betonung einer ganzheitlichen Sicht der Welt wieder ein neues Gespür für die Botschaft der Religionen. Das geht freilich einher mit einem Pluralismus an weltanschaulichen und religiösen Einstellungen, was für die Kirche Seelsorge und Verkündigung nicht einfacher macht.

Jeder Christ, selbst wenn er in noch vorhandenen kirchlich geprägten Gegenden lebt, ist heute diesem Pluralismus ausgesetzt. Das ist gleich-

sam eine Folge der abendländischen Säkularisierung im obigen Sinne. Die nahezu tagtäglichen Erfahrungen mit Angehörigen anderer Religionen bzw. auch mit „Religionslosen“ sind für den Christen nicht mehr auszublenden. Der „andere“ Lebensentwurf ist überall existentiell präsent. Das wirft die permanente Frage auf: „Warum bin ich eigentlich Christ?“ Das Fragen nach dem „Mehrwert“ des Gottesglaubens wird den Christen künftig ständig begleiten.

Ich glaube freilich nicht, dass dieser Pluralismus an weltanschaulichen Positionen zwangsnotwendig zum Verdunsten des Glaubens führt. Im Gegenteil: Durch einen solchen Wettbewerb kann sich sogar religiöse Vitalität entfalten. Religiöse Überzeugungen sind ja nicht das Ergebnis einer freien Auswahl aus vielen vorgegebenen Möglichkeiten. Das ist der Irrtum derer, die meinen, Religion durch gutes Zureden unter die Leute bringen zu können. Wertüberzeugungen, vor allem auch der religiöse Glaube, entstehen durch ein Hingerissen-Sein, durch ein Überwältigt-Werden, das seine eigene Evidenz hat. Darauf hat neuerdings der in Erfurt lehrende Soziologe und Religionsphilosoph Hans Joas wieder hingewiesen. Der religiöse Glaube wird vom Gläubigen gerade nicht als Knebelung erfahren, sondern als ein tiefes und beglückendes „Zu-sich-Selbst-Kommen“. Die Erfahrungen einer gelingenden menschlichen Partnerschaft, Freundschaft oder Liebe, in denen ich ja auch in gewissem Sinne „mich überschreite“, sind dafür die nächsten Parallelen.

Eine seelsorgliche Folgerung aus diesen Überlegungen ziehe ich an dieser Stelle: Nicht religiös vorgeprägte Zeitgenossen brauchen Einstiegsportale, gleichsam „Beteiligungschancen“ an den Erfahrungen, die Christen (wie alle Menschen) machen, aber vom Glauben her (österlich) deuten. Diese Vermittlung kann durchaus auch heute gelingen. Dazu bedarf es freilich unter uns Christen der Bereitschaft, mit unseren eigenen Glaubensüberzeugungen „sprechend“ zu werden – in Wort und Lebensbeispiel, in Liturgie und Caritas.

Viktor Yelenski

Dr. Viktor Yelenski ist als Sozialwissenschaftler an der Ukrainischen Akademie der Wissenschaften in Kiew tätig.

Zuerst sei der gebräuchlichste Begriff von Säkularisierung genannt, wie ihn der amerikanische Soziologe Peter L. Berger formuliert hat.

Säkularisierung bezeichnet „den Prozess, durch den Bereiche der Gesellschaft sich aus der Herrschaft religiöser Symbole und Institutionen befreien“. Ich weise aber auch darauf hin, dass der Autor dieser Definition 1999 einräumte: „Die gesamte Literatur von Historikern und Sozialwissenschaftlern, ungenau als Säkularisierungstheorie bezeichnet, ist in ihrem Wesen falsch. In meinen früheren Arbeiten habe ich selbst zu dieser Literatur beigetragen.“ Anders gesagt: Die Ereignisse des letzten Viertels des 20. Jahrhunderts stellen die These in Frage, dass Gesellschaften im Laufe der Modernisierung ihre religiöse Intensität immer mehr verlieren. Für Europa, das tatsächlich im Vergleich zu anderen Kontinenten eine große religiöse Skepsis erlebt, ist es jedoch das Wichtigste, dass der Rückgang der Religiosität von Gesellschaften (falls es einen solchen Rückgang überhaupt gibt) weder linear noch unumkehrbar ist. Im selben Europa finden wir Länder, in denen das religiöse Verhalten der Bevölkerung Ende des 20. Jahrhundert wesentlich konsequenter war als im 19. Jahrhundert, etwa in Irland.

Bei Erwägung der Herausforderungen der Säkularisierung für das moderne Europa ist deswegen über das Folgende nachzudenken: Die Säkularisierung trat nicht gleichmäßig in den verschiedenen Teilen Europas auf. Ziemlich oft können wir auf einen Rückgang der traditionellen Kirchlichkeit in Europa stoßen, der dem Rückgang der Religiosität oder dem Voranschreiten der Säkularisierung nicht entspricht. Laut den Ergebnissen der europäischen „Wertestudie“ (EVS) sind die Westeuropäer eher „unkirchlich“ als säkular. 60 Prozent von ihnen berichten über paranormale Erfahrungen. Auch der Anteil derjenigen, die auf die eine oder andere Weise mit alternativen religiösen Praktiken im Kontakt sind, scheint bedeutend. Es lässt sich nicht verneinen, dass der Mensch des 21. Jahrhunderts mystische Erfahrungen braucht und er sich mit etwas identifizieren möchte, was über den Rahmen der täglichen Erfahrungen hinausgeht.

Die Globalisierung, die Religionen und Kulturen aufeinander treffen lässt, führt oft zum offensichtlichen Streben, die Einzigartigkeit der eigenen Identität zu schützen, in deren Wurzeln oft auch religiöse Traditionen verortet sind. Es ist interessant, dass sogar in jenen Ländern, in denen religiöses Engagement sehr gering ist, viele die Religion als eine Komponente ihres Selbstverständnisses bezeichnen.

Die Kirche im Westen Europas hatte schon relativ lange die Möglichkeit, „nur“ Kirche zu sein. Sie braucht die Funktionen nicht mehr (zumindest kann sie darauf verzichten) zu erfüllen, die immer wichtig, viel-

leicht sogar äußerst wichtig für sie waren, die jedoch jetzt nicht spezifisch kirchlich sind. Der Wohlfahrtsstaat macht die kirchlichen sozialen Programme weniger aktuell als zum Beispiel in Afrika oder Asien. Es scheint mir, dass Westeuropa vielleicht nicht artikuliert, aber doch intuitiv von der Kirche eine größere Konzentration auf den vertikalen Dienst, ein größeres Charisma und stärkere Mystizität wünscht.

Und schließlich: Eine gegenseitige Bereicherung der religiösen Traditionen kann ein starkes Hindernis für das Fortschreiten der Säkularisierung werden: Der Westen benötigt zweifellos die östliche christliche Spiritualität, der Osten braucht den westlichen Rationalismus.

Aus dem Ukrainischen übersetzt von Alena Kharko.

„Ein Wort sagen, das die Menschheit nicht überhören kann.“

Auf dem Weg zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Rumänien 2007

Ein Blick in die Zukunft: Rumänien im September 2007. In der zweisprachigen Stadt Sibiu/Hermannstadt herrscht reges Treiben: Lutheraner aus Schweden und Slowenien; Anglikaner aus Großbritannien; Orthodoxe aus Griechenland; ein Diakon der Armenisch-Apostolischen Kirche in Deutschland; Pastorinnen und Pastoren der Methodisten und Baptisten; Vertreter der Herrnhuter Brüdergemeine aus den Niederlanden; katholische Bischöfe aus Italien, Polen und Deutschland; Mitglieder ökumenischer Basisgruppen und Jugendverbände aus Belgien und Bulgarien ... insgesamt 2.500 Delegierte und Gäste sind der Einladung der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen gefolgt und treffen nun auf der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung zusammen. „Das Licht Christi scheint auf alle – Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa“ lautet das Motto. Am Ende der Versammlung wird eine Botschaft der Delegierten an die Welt stehen, gefolgt von einem ausführlicheren Basistext: eine zwar vermutlich allgemein formulierte, aber immerhin von der Mehrheit der Christen Europas unterstützte Antwort auf die Frage, wie die „Gabe des Lichtes, die Christus heute für Europa ist“, ihre Strahlkraft und Wärme entwickeln kann angesichts der Herausforderungen der europäischen Kultur, „die heute geprägt ist von Säkularisierung und Verlangen nach Spiritualität, von religiösem Pluralismus, von dem Prozess der europäischen Vereinigung und den Verantwortlichkeiten unseres Kontinents im Gesamtkontext der Welt“.¹

¹ So heißt es im ankündigenden Brief der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen an die Mitgliedskirchen vom April 2005. Er ist

Die Autorin ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Ökumenischen Institut (Abt. II: Ökumenik und Friedensforschung) der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster.

Der konziliare Prozess

„Wir bitten die Kirchen der Welt, ein Konzil des Friedens zu berufen. ... Auf einem ökumenischen Konzil, das um des Friedens willen berufen wird, müssen die christlichen Kirchen in gemeinsamer Verantwortung ein Wort sagen, das die Welt nicht überhören kann“ – dazu rief Carl Friedrich von Weizsäcker auf dem 21. Deutschen Evangelischen Kirchentag 1985 in Düsseldorf auf und gab dem konziliaren Prozess damit sowohl ein hochgestecktes Ziel als auch eine zusätzliche Schubkraft im deutschsprachigen Raum.² In der Tradition des konziliaren Prozesses steht die Ökumenische Versammlung in Sibiu ebenso wie die beiden Vorgängerkonferenzen in Graz (1997) und Basel (1989). Angestoßen wurde der konziliare Prozess von den Delegierten der DDR-Mitgliedsversammlung auf der VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Vancouver 1983: Sie hatten beantragt zu prüfen, ob die Zeit angesichts der Fragen von Frieden, Gerechtigkeit und Ökologie reif sei für ein allgemeines christliches Friedenskonzil. Dieser Antrag löste eine angeregte Debatte aus und führte schließlich zu der Empfehlung, die Kirchen „sollten auf allen Ebenen – Gemeinden, Diözesen und Synoden, Netzwerken christlicher Gruppen und Basisgemeinschaften – zusammen mit dem ÖRK in einem konziliaren Prozeß zu einem Bund zusammenfinden“.

Der Begriff „konziliarer Prozess“ nahm einerseits die Konnotation der Verbindlichkeit eines Konzils als allchristlicher Versammlung auf, schwächte die Wortwahl jedoch gleichzeitig ab, um auch den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche die Mitarbeit zu ermöglichen. Die Dreigliederung der Thematik wurde positiv aus dem Antrag der DDR-Delegation aufgegriffen, allerdings in einer geänderten Rangfolge: Es heißt fortan „Konziliarer Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, d. h. Gerechtigkeit wird programmatisch an die erste Stelle gerückt – ein erstes Zeichen für den Willen zu ökumenischem Lernen aus den Anliegen der Dritte-Welt-Kirchen.

dokumentiert im Materialheft „Auf dem Weg der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung 2006/7“ für Gemeinden und ökumenische Initiativen, hrsg. v. der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Mai 2006, S. 75-77, hier S. 75.

² Carl Friedrich von Weizsäcker: Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, München 1986, S. 114 (zit. nach Ulrich Schmitthener: Der konziliare Prozeß. Gemeinsam für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Ein Kompendium (Probleme des Friedens 1998, 1/2), Idstein 1998, S. 37.

Der konziliare Prozess war auf den Weg gebracht. Was nun folgte, war ein ökumenischer Aufbruch auf allen kirchlichen Ebenen. Bekannt sind die zahlreichen Treffen und Versammlungen wie das Friedensgebet der Weltreligionen in Assisi 1986 auf Einladung von Papst Johannes Paul II., der „Europäische Ökumenische Dialog für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ in Assisi 1988, die Weltversammlung der Christen in Seoul 1990; im deutschsprachigen Raum das Forum für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) im Jahre 1988 oder die drei Ökumenischen Versammlungen in Dresden, Magdeburg und erneut Dresden 1988 und 1989 auf Initiative der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR. Der Grundgedanke des konziliaren Prozesses, dass christlicher Glaube und Weltverantwortung nicht zu trennen sind, dass ein unüberhörbares Wort, wie es diese Weltverantwortung verlangt, jedoch erst dann Gewicht und Glaubwürdigkeit bekommt, wenn es von den Christen gemeinsam gesprochen wird, überzeugt und motiviert zu ökumenisch vernetztem Wirken. Insgesamt zeichnet sich der Prozess dadurch aus, dass die wichtigen Dokumente, die erarbeitet und oft überraschend einmütig verabschiedet werden, in der Regel von der Basis durch Eingaben geprägt sind und auch zur weiteren Diskussion und Rezeption an sie zurückgegeben werden. So wächst ein vielschichtiges, aufrichtig verwurzeltes Meinungsbild innerhalb und zwischen christlichen Gruppen.

„Sternstunde“ der ökumenischen Bewegung: Basel 1989

Auf europäischer Ebene sind die Europäischen Ökumenischen Versammlungen von besonderer Bedeutung. Die Erste Europäische Ökumenische Versammlung fand im Mai 1989 unter dem Motto „Frieden in Gerechtigkeit“ in Basel statt. Getragen wurde sie und alle weiteren Europäischen Ökumenischen Versammlungen von zwei Organisationen: der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), zu der 125 verschiedene Kirchen aus allen europäischen Ländern gehören, und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE, Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae), der die römisch-katholischen Bischofskonferenzen der europäischen Länder umfasst, derzeit insgesamt 33 Bischofskonferenzen. Die Katholische Kirche, die ja kein Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen ist, trat bzw. tritt also als gleichberech-

tigte Mitveranstalterin auf. Zum ersten Mal verabschiedeten in Basel die verschiedenen christlichen Kirchen aller Länder Europas eine gemeinsame Botschaft zur speziellen Verantwortung der Christen auf diesem Kontinent. Das Schlussdokument³ charakterisiert zunächst die Bedrohungen von Gerechtigkeit, Frieden und Umwelt. Es folgen ein Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens und ein Sündenbekenntnis, in dem das Versagen in der Christusnachfolge und der Wille zur Umkehr zu Gott (Metanoia) bekräftigt und als heutige Verpflichtung konkretisiert werden. Schließlich formuliert die Versammlung Ausblicke auf die Zukunft und fordert u. a. den Schuldenerlass für die ärmsten Länder, die konsequente Umsetzung der Menschenrechtsabkommen und die Anerkennung des Rechts auf Wehrdienstverweigerung, die Förderung kooperativer Sicherheitsstrukturen und die Reduzierung des Energieverbrauchs.

In Basel ist es gelungen, ein unüberhörbares Wort zu sprechen – insbesondere weil die Kirchen auf die politischen Herausforderungen der Zeit zu antworten verstanden. „Basel war zweifellos eine Sternstunde der Ökumenischen Bewegung. Die politische Situation stellte eine klare Herausforderung dar, einen Kairos, und die Kirchen wagten es, ihn zu ergreifen. Es ist sicher nicht übertrieben, eine direkte Linie von Dresden über Basel zum Fall der Berliner Mauer ein halbes Jahr später zu ziehen.“⁴

Für ein versöhntes Europa: Graz 1997

Jede weitere Veranstaltung im Rahmen des konziliaren Prozesses sollte es schwer haben angesichts der Maßstäbe, die in Basel gesetzt worden waren – diese Prophezeiung Peter Neuners hat sich nicht nur für die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul 1990, sondern auch für die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz 1997 bestätigt. Nach den politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen in Europa schien ein neues gemeinsames Wort der europäischen Christenheit erforderlich. Ab 1995

³ Alle Dokumente und Berichte sind zusammengestellt in: Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel, hrsg. im Auftrag der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen. Basel, Zürich 1989.

⁴ Peter Neuner: Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen. Darmstadt 1997, S. 182.

wurde daher eine erneute Europäische Versammlung vorbereitet, diesmal zum Leitwort „Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens“. Die Themenwahl war motiviert durch die Kriege im ehemaligen Jugoslawien und Tschetschenien, die Erfahrungen der wirtschaftlichen Zerrissenheit, sozialen Ungerechtigkeit, politischen Komplikationen und wachsenden generellen Verunsicherung gerade mit Blick auf die Transformationsländer Mittel- und Osteuropas. Nach der Öffnung der Grenzen konnten erstmals auch viele Frauen und Männer der Basis aus diesen Ländern teilnehmen: Sie stellten insgesamt ca. 40 Prozent der 10.000 Dauerteilnehmenden. Das Anliegen der Versammlung bestand darin, eine gemeinsame christliche Vision von Versöhnung zu entwickeln und mit Blick auf ein versöhntes Europa zur Sprache zu bringen. Auch die Frage eines versöhnlichen Umgangs der Kirchen miteinander war insbesondere für die Mehrheitskirchen in den ehemals kommunistischen Staaten akut, sahen sie sich doch mit Missionsbewegungen anderer Kirchen und der Frage des Proselytismus konfrontiert.

Die Stärke des Schlussdokuments⁵ von Graz ist wohl darin zu sehen, dass Versöhnungsbedarf klar erkannt und benannt wird. Bezüglich der Antworten allerdings, wie auf Versöhnung hingewirkt werden könne, bleiben Botschaft und Basistext sehr allgemein, auch wenn sich die allgemeinen Handlungsempfehlungen in konkreten Kontexten sicherlich durchaus als entschiedene, auch provokante Optionen lesen lassen, wenn es zum Beispiel heißt: „Wir wollen die tiefen Unterschiede zwischen Tätern und Opfern nicht verwischen. Wir sagen nicht, daß wir alle in gleicher Weise schuldig sind oder gelitten haben“ (Basistext A 20). Die Voten der Baseler Versammlung werden aufgenommen und bekräftigt, aber für die gewandelten europäischen Zusammenhänge – so die Kritik an Graz – nur unzureichend durchbuchstabiert, was angesichts der Vielzahl und Heterogenität der Teilnehmer allerdings kaum verwundern mag.

⁵ Alle Dokumente einschließlich der Minderheitsklärungen, der Beiträge in den Plenarsitzungen und der Berichte über die Arbeitsgruppen der Delegierten finden sich in: Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Dokumente der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, hrsg. v. Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) durch Rüdiger Noll und Stefan Vesper. Graz, Wien, Köln 1998.

Die Charta Oecumenica als Band zwischen Graz und Sibiu

Die Grazer Versammlung regte in einer ihrer Handlungsempfehlungen an, ein zusätzliches gemeinsames Dokument zu erarbeiten, „das grundlegende ökumenische Pflichten und Rechte enthält und daraus eine Reihe von ökumenischen Richtlinien, Regeln und Kriterien ableitet, die den Kirchen, ihren Verantwortlichen und allen Gliedern helfen, zwischen Proselytismus und christlichem Zeugnis sowie zwischen Fundamentalismus und echter Treue zum Glauben zu unterscheiden und schließlich die Beziehungen zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in ökumenischem Geist zu gestalten“ (Handlungsempfehlung I.2). Diese Empfehlung wurde ab Herbst 1998 zunächst durch eine Redaktionsgruppe von KEK und CCEE angegangen; im Juli 1999 schließlich wurde ein Textentwurf an die Mitgliedskirchen von KEK und CCEE versandt mit der Bitte, ihn auf breiter Ebene beraten zu lassen und Stellung zu nehmen. Die Handlungsempfehlung fand so in Form des vierseitigen Papiers „Charta Oecumenica“⁶ ihre Verwirklichung – besiegelt durch die feierliche Unterschrift der Präsidenten von KEK und CCEE am ersten Sonntag nach dem gemeinsamen Osterfest im Jahr 2001. In Deutschland wurde die Charta zudem während des Ökumenischen Kirchentages in Berlin 2003 von den Vollmitgliedern der ACK unterschrieben. Ihre Themen liegen der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung zugrunde.

Was besagt die Charta Oecumenica (CO)? Ihr erklärtes Ziel ist es, „eine ökumenische Kultur des Dialogs auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens zu fördern und dafür einen verbindlichen Maßstab zu schaffen“ auf dem europäischen Kontinent, „zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer“, so besagt die Einleitung zum Dokument. Der Text beginnt mit einem trinitarischen Lobpreis und bekräftigt den gemeinsamen Glauben: „Wir glauben ‚Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche‘“. Die gemeinsame Basis aller christlichen Kirchen wird so an den Anfang gestellt, ohne zu thematisieren, dass gerade in der Frage von Kirche und Amt der Grund liegt, warum der ökumenische Dialog ins Stocken geraten ist. Die Differenzen zwischen den einzelnen Kirchen werden zwischen den Zeilen deutlich benannt, wenn

⁶ Der Text findet sich auf der deutschen Homepage zur Ökumenischen Versammlung (www.oekumene3.eu), dort sind auch verschiedene Arbeitshilfen zur Charta Oecumenica verzeichnet. Der Originaltext ist in Deutsch verfasst.

es etwa heißt: „In einigen Kirchen bestehen Vorbehalte gegenüber gemeinsamen ökumenischen Gebeten“ (CO 5). Die Charta benennt die gegenwärtigen Herausforderungen, ohne sie zu lösen. Dieses Vorgehen mag ihr als Schwäche vorgeworfen werden. Gerade darin, dass die Charta „keinen lehramtlich-dogmatischen oder kirchenrechtlich-gesetzlichen Charakter“ besitzt – dies wird ausdrücklich in der Einleitung klar gestellt –, sondern auf die Selbstverpflichtung der Kirchen baut, liegt aber auch die Stärke dieses Dokuments.

Herausforderungen der Charta Oecumenica

Auf den ersten Blick erscheinen die Selbstverpflichtungen der Charta Oecumenica banal. Aus deutscher Sicht – sprich: vor dem Hintergrund eines ungefähren Gleichgewichts der großen Konfessionen und guter Erfahrungen ökumenischen Zusammenlebens – gelesen, lassen sich beispielsweise viele Passagen des „Ökumene-Knigge“⁷ im zweiten Teil problemlos unterschreiben. Es entspricht wohl einem selbstverständlichen zwischenkirchlichen Verhaltens- und Umgangskodex, „auf die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi ... *hinzuwirken*“ (CO 1), „die Rechte von Minderheiten zu verteidigen und zu helfen, Missverständnisse und Vorurteile zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in unseren Ländern abzubauen“ (CO 4), „die Gottesdienste und die weiteren Formen des geistlichen Lebens anderer Kirchen kennen und schätzen zu lernen“ und „dem Ziel der eucharistischen Gemeinschaft *entgegenzugesetzen*“ (CO 5) – insbesondere die hervorgehobenen Verben erleichtern in ihrer Vagheit die eigene Unterschrift noch. Dennoch ist festzuhalten, dass die Charta Oecumenica weit darüber hinausgeht, lediglich Selbstverständlichkeiten zu dokumentieren. Dies gilt nicht nur angesichts der Tatsache, dass die ökumenische und konfessionelle Situation in Europa völlig anders aussieht als in Deutschland: 90 Prozent aller Kirchen in Europa sind entweder eine große Mehrheitskirche oder eine kleine Minderheitskirche, die kaum auf Erfahrungen in regionaler oder lokaler ökumenischer Zusammenarbeit zurückgreifen können und auf die die

⁷ Reinhard Frieling/Klaus Peter Voß: Einführung in die Charta Oecumenica. Wie sie entstanden ist – was aus ihr werden kann, in: Arbeitshilfe zur Charta Oecumenica, hrsg. v. der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Frankfurt (Main), 2. Aufl. 2003, S. 3-7, hier S. 6.

Charta Oecumenica entsprechend wie eine kaum zu realisierende Vision wirkt.

Bei genauerem Hinsehen treten Selbstverpflichtungen hervor, die auch hierzulande alles andere als selbstverständlich sind: Nähmen wir die Selbstverpflichtung ernst, „füreinander und für die christliche Einheit zu beten“ (CO 5), und bezögen wir dieses Gebet nicht lediglich auf die abstrakte Einheit der Kirche Christi, sondern beteten tatsächlich in jedem Gottesdienst für unsere „Partnergemeinde(n)“ und ihre Verantwortlichen vor Ort – „Was mag das in den Köpfen der sonst eher selbstgenügsamen Christen bewirken?“⁸ Entspricht es tatsächlich dem gegenwärtigen kirchlichen Miteinander, „auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größere Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen“ (CO 4)? Gemeinsames ökumenisches Handeln wird hier zum Normalfall deklariert, konfessionelles Eigenleben müsste dagegen als Sonderweg eigens begründet werden – das kehrt die bisherigen Selbstverständlichkeiten auf lokaler, regionaler wie nationaler oder gar europäischer Ebene um. Die Themen der Charta Oecumenica bergen somit durchaus konstruktive Potenziale als Grundlage der Dritten Ökumenischen Versammlung in Sibiu 2007.

Die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung als Pilgerweg durch Europa

Die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung hebt sich von ihren beiden Vorgängerinnen dadurch ab, dass sie den Charakter eines *Pilgerweges durch Europa* trägt und sich aus insgesamt vier Stationen zusammensetzt. Die erste Station fand vom 24.-27. Januar 2006 in Rom und damit unter starker römisch-katholischer Prägung statt.⁹ Die anschlie-

⁸ Vgl. Reinhard Frieling: Neue Hoffnung für die Ökumene? Die Charta Oecumenica als Impuls für die Kirchen in Europa, in: Prüft alles, und das Gute behaltet! Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt, Festschrift Hans-Martin Barth, hrsg. v. Friederike Schönemann und Thorsten Maaßen, Frankfurt (Main) 2004, S. 17-40, hier S. 20.

⁹ Die 150 Delegierten dieser Auftaktveranstaltung luden in einem Brief an die Christen Europas zur Teilnahme an den weiteren Etappen ein. Der Brief ist abgedruckt in: epd-Dokumentation vom 7/2006, S. 4; zur Dokumentation von Station 1 vgl. auch das Materialheft zur 3. EÖV (wie Anm. 1), S. 79-96.

ßende zweite Station gestaltet sich in Form von lokalen, regionalen und nationalen Veranstaltungen, mit großen und kleinen Begegnungen und Projekten, mit Wallfahrten und Pilgerwegen.¹⁰ Die dritte Station vom 15.-18. Februar 2007 in der Lutherstadt Wittenberg wird die zweite konfessionelle Prägung Europas deutlich werden lassen und darüber hinaus durch die postsozialistische Situation in Ostdeutschland exemplarisch für den zunehmenden gesamtgesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Kirchen stehen. Aufgabe der 150 Delegierten aus Europa wird es sein, die Ergebnisse der zweiten Station zusammenzutragen und die Versammlung in Sibiu vorzubereiten.

Die vierte Station in Sibiu vom 4.-9. September 2007 versteht sich als Abschluss des Prozesses der Dritten Europäischen Versammlung. Hier, in einer der beiden Kulturhauptstädte Europas 2007, in einem Land, das seit dem 1. Januar 2007 der Europäischen Union angehört, kommt die orthodoxe Prägung Europas zum Ausdruck. Mit ca. 2.100 Delegierten übersteigt die Delegiertenzahl jene von Basel und Graz bei weitem: Engagierte der Basis können ebenso wie kirchenleitende Personen den Status der Delegierten erhalten. Aufgrund begrenzter Ressourcen wird es hingegen nicht die Möglichkeit für Basisgruppen geben, als Gast beizuwohnen und informelle ökumenische Begegnung jenseits von Arbeitsgruppen und Foren zu erleben, wie es gerade den ökumenischen Geist von Basel und Graz belebt hat. Stattdessen soll es zeitgleich zur Versammlung in Sibiu Veranstaltungen in verschiedenen europäischen Städten geben, die von den Kirchen eigenverantwortlich getragen werden. Auch wenn die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung sicherlich bleibend mit dem Ort Sibiu verbunden sein wird, ähnlich wie dies bei Basel und Graz der Fall ist, soll die abschließende Versammlung in Sibiu doch nur „wie ein Brennglas des ganzen Prozesses sein“¹¹. Der besondere Schwerpunkt des Prozesses liegt hingegen bereits auf den nationalen, regionalen und lokalen Veranstaltungen der zweiten Station: „Hier soll die Weite und Tiefe erreicht werden, die die europäischen Kirchen und christlichen Traditionen durch Delegierte in Sibiu darstellen werden.“¹²

¹⁰ Hinweise zu den nationalen, regionalen und lokalen Veranstaltungen finden sich auf der offiziellen Internetseite der 3. EÖV (www.eea3.org) sowie auf der deutschen Homepage (www.oekumene3.eu).

¹¹ Materialheft zur 3. EÖV (wie. Anm. 1), S. 15.

¹² Ebd., S. 17.

Ein Wort, das die Menschheit nicht überhören kann?

Als Teil des konziliaren Prozesses will auch die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in gemeinsamer Verantwortung Worte finden, die die Menschheit nicht überhören kann, sowohl in der – sich weitgehend unbemerkt vollziehenden – zweiten Station des Pilgerweges durch Europa als auch in der Abschlussbotschaft, die in Sibiu verabschiedet werden wird. Sicherlich wird es um eine ökumenische Bestandsaufnahme und um Ansatzpunkte für eine Fortsetzung des festgefahrenen, resigniert wirkenden Dialogs gehen, um belebende zwischenmenschliche Begegnung.¹³ Ebenso ist eine Selbstverortung der Kirchen im „religiös und kulturell vorwiegend christlich geprägte(n) Europa“ (CO 7) angeraten, insbesondere auch im Hinblick auf die Beziehungen zum Islam bzw. konkret auf die Rolle der Türkei in Europa – was die Selbstverpflichtung, „den Muslimen mit Wertschätzung zu begegnen und bei gemeinsamen Anliegen mit Muslimen zusammenzuarbeiten“ (CO 11) im Kontext der Zukunft Europas konkret bedeutet, wird kontrovers zu diskutieren sein.

Die dreifache thematische Ausrichtung des konziliaren Prozesses spiegelt sich in der Agenda von Sibiu wider und hat nichts an ihrer Aktualität eingebüßt. Die Bewahrung der Schöpfung steht derzeit in der globalen politischen Arena hoch auf der Agenda. Im Bereich Frieden hat sich die Diskussion seit Graz vollkommen verändert: Angesichts von Terrorgefahr, der Gefährdung von Menschenrechten im Kampf gegen den Terror und der Notwendigkeit einer gemeinsamen europäischen außenpolitischen Positionierung im militärischen Feld wie im Bereich ziviler Konfliktbearbeitung ist ein neues christliches Wort zum Frieden geboten. Auch das Thema „Gerechtigkeit“ verlangt nach einer entschiedenen christlichen Option in den sich verändernden gesellschaftlichen Strukturen: Was bedeutet Armut, innerhalb der im europäischen Vergleich eigentlich wohlhabenden westlichen Gesellschaften wie auch gerade im Gespräch der verschiedenen Erscheinungsformen von Armut in West und Ost, Nord und Süd, in Europa und der ganzen Welt? Allein das Beispiel Gerechtigkeit macht deutlich, dass die lokalen, regionalen und

¹³ Die höchst unterschiedlichen Vorträge von Kardinal Walter Kasper und besonders Landesbischöfin Margot Käßmann zur ersten Etappe in Rom haben das derzeitige abgekühlte gesamtökumenische Klima nüchtern benannt. Sie finden sich im Materialheft zur 3. EÖV (wie Anm. 1), S. 81-88, sowie in der epd-Dokumentation 7/2006, S. 5-15.

nationalen Perspektiven der zweiten Station nicht die Weite und Tiefe erreichen können, die in der europäischen Zusammenkunft in Sibiu lediglich dargestellt werden sollen: Gerade durch das Zusammenbringen der verschiedenen europäischen Perspektiven – der mehrheitlich armen und mehrheitlich reichen Länder, der Länder mit europäischen Außengrenzen und der Binnenländer – bekommen die Christen als europäische Stimme erst den Horizont, den Impuls und die Gelegenheit, Worte zu finden, die der gängigen selbstgenügsamen Perspektivenblindheit widersprechen und erst dann weder von West noch von Ost zu überhören sind.

Liebe Leserinnen und Leser,

der Dialog zwischen Ihnen und uns ist uns sehr wichtig. Um das Profil unserer Zeitschrift noch stärker an den Wünschen und Anforderungen unserer Leserinnen und Leser auszurichten, werden wir in den nächsten Wochen eine kleine Umfrage durchführen.

Redaktion und Verlag

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Ungarn

Editorial

Ungarn hat häufig in seiner Geschichte die Rolle eines Sonderfalls inne gehabt: Angefangen von der in der Region einmaligen und in Europa höchst seltenen Zugehörigkeit zu einer besonderen Sprachgruppe über die mühsam erkämpfte Funktion als „Juniorpartner“ in der Habsburger Doppelmonarchie bis hin zu der ganz besonderen Form des real existierenden Kommunismus, die man bei uns zuweilen spöttisch mit „Gulaschkommunismus“ umschrieben hat. Darüber hinaus ist die westliche Wahrnehmung Ungarns oft von kitschigen Klischees geprägt. All das ist schon Grund genug, sich mit diesem Land genauer zu beschäftigen.

Doch in mancher Hinsicht ist Ungarn auch typisch und gar nicht so besonders: Trotz der relativ günstigen wirtschaftlichen Entwicklung in der sozialistischen Epoche hat das Land mit den Problemen der Transformation zu kämpfen. Es gibt in allen Nachbarländern ungarische Minderheiten, für die jeweiligen Regierungen Ungarns ein wichtiges Thema, für die Nachbarländer aber zuweilen Anlass, nationale Unzufriedenheit zu artikulieren. Der lange ersehnte Beitritt zur EU ist 2004 erfolgt, und das politische System hat sich in den Krisen der letzten Jahre als stabil erwiesen, aber dennoch sind noch nicht alle Hinterlassenschaften der Geschichte beseitigt – Phänomene, die wir auch in anderen Staaten Ost- und Mitteleuropas antreffen.

Wir stellen in diesem Heft also ein Land vor, das zugleich besonders und typisch ist. Dazu behandeln wir die Geschichte Ungarns, aber auch Aspekte der Kultur sowie die Situation der katholischen Kirche. All das möge dazu beitragen, dieses uns fast benachbarte und doch nicht so recht bekannte Land näher zu bringen.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

Interview

- „Viele Christen haben seit Jahrhunderten die
„Zeichen der Zeit“ nicht richtig erkannt“
Ein Gespräch mit Erzabt Asztrik Várszegi 83

Ralf Göllner

- Grundzüge der ungarischen Geschichte 88

Árpád v. Klimó

- Trianon und „1956“ – Öffentliche Erinnerung in Ungarn ... 100

Herbert Küpper

- Ungarn und die magyarischen Minderheiten
in den Nachbarstaaten 108

Gergely Rosta

- Stellung der katholischen Kirche in Ungarn 118

Miklós Tomka

- Katholiken in Ungarn. Die „Doppeldeckerkirche“ 126

András Máté-Tóth und Mariann Molnár

- Das multireligiöse Ungarn 134

Christina Kunze

- Literatur aus Ungarn 141

Länderinfo

- Ungarn (*Markus Leimbach*) 149

Bericht

Markus Leimbach

- Renovabis und die Projektförderung in Ungarn 151

Porträt

Michael Albus

- Die tiefen Blicke. Der ungarische Filmregisseur
und Produzent Barna Kabay 158

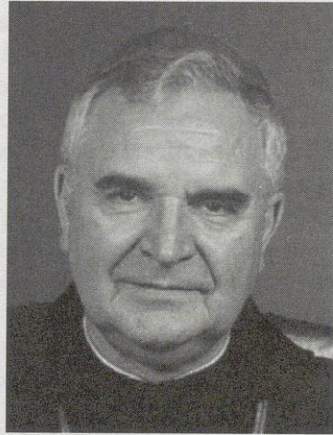
„Viele Christen haben seit Jahrhunderten die ‚Zeichen der Zeit‘ nicht richtig erkannt.“

Michael Albus befragte Titularbischof Dr. Asztrik Várszegi OSB über die gesellschaftliche und geistige Situation Ungarns. Asztrik Várszegi ist Erzabt der Benediktinerabtei Pannonhalma in Westungarn, die sich unter seiner Leitung zu einem bedeutenden internationalen Begegnungszentrum entwickelt hat.

Herr Erzabt, können Sie mir einen allgemeinen Überblick über die gegenwärtige gesellschaftliche und kirchliche Situation in Ungarn verschaffen?

Mit einer bündigen ungarischen Redewendung könnte ich Ihre Frage beantworten „Mutti, ich habe ein anderes Pferd gewollt“, d. h. Ich wollte eigentlich ein besseres Pferd. Ich möchte vorausschicken: Ich bin kein Pessimist, ich bin kein Optimist, sondern ich bemühe mich, als ein gläubiger Christ zu leben, der diese Welt mit Sinn und Vernunft, mit Glaube, Hoffnung und Liebe, gelegentlich sogar mit Bewunderung und Dankbarkeit betrachtet, aber ich bin ein Realist, mit beiden Füßen fest auf dem Boden stehend, wie es sich für einen Christen gemäß dem Evangelium Jesu Christi ziemt.

Weder die ungarische Gesellschaft mit ihren unverarbeiteten histori-



schen Problemen, mit ihren Atavismen und mit ihrer vererbt-instinktiven Machtpraxis, noch unsere katholische Kirche mit ihrem gemischten feudal-sozialistischen Erbe haben gelernt zu bemerken: „Züge“ (der Geschichte) fahren selten rückwärts, sondern (meistens) vorwärts.

Freiheit bleibt solange eine Utopie, eine bloße Theorie, solange ich sie nicht mit Inhalten und Zielen fülle. Die ungarische Gesellschaft kannte vor und nach 1945 weder genügend Freiheit noch das Ziel der Freiheit. Daher befindet sich Ungarn – in dieser Hinsicht in einer ähnlichen Lage wie die anderen postkommunistischen Staaten – in gesellschaftlich-ökonomischer wie auch in human-psychischer Hinsicht in einem Zustand schmerzlichen Erwachens, einer Ernüchterung, die (ab und zu) auch einen hohen Grad der Enttäuschung, nicht selten der Verbitterung erreicht. Infolge des Sozialismus haben wir es bis heute nicht geschafft, uns als „Gesellschaft“ ein realistisches Selbstbild von unserer Vergangenheit machen

zu können, noch weniger davon, was auf uns zukam und noch zukommen wird. So ist unser Selbstbild ein Zerrbild, das wir aufeinander und in die Umwelt projizieren. Daher gibt es zurzeit eine ziemlich große Konfusion, großes Unverständnis, häufige gegenseitige Anklagen, das heißt: Wir müssen von einer Krise sprechen. Krisen sind unvermeidlich, sie können heilsam sein, aber sie sind – auch unvermeidlich – schmerzhaft.

Viele meiner Landsleute leben in einer falschen Traumwelt. Man spricht nicht selten von einem „Hungaropessimismus“, aber das halte ich trotz der vielen Schwierigkeiten nicht für berechtigt. Wir sind unserer Freiheit, unseren Chancen, aber eben auch der damit untrennbar verbundenen Verantwortung nicht gewachsen. Uns wird ein „Wohlstand“ und eine „glücklichere Welt“, vor allem auf ökonomischer Basis versprochen, aber die geistig-spirituellen Grundpfeiler dieser neuen Welt fehlen weiterhin. Auch bei uns wird sehr oft über „Wirtschaftsgemeinschaft“, aber weit weniger über „Wertegemeinschaft“ gesprochen. Obwohl wir auf dem Gebiet der Wirtschaft Entwicklungen gemacht haben, fühlen wir uns dennoch frustriert, enttäuscht, besonders wenn wir nach Westen schauen. Der Gesellschaft fehlt weitgehend so etwas wie ein „Kollektiv-Gewissen“.

Dennoch bin ich zuversichtlich: unser Volk ist ein intelligentes Volk, das haben wir der Geschichte schon oft bewiesen. Durch Leiden werden auch wir unseren Weg und unseren Platz unter den europäischen Völkern finden.

Die „Kirche“ ist ein nomen collectivum, ein Begriff, der vieles umfasst. Die katholische Kirche in Ungarn ist eine lebendige Kirche, der auferstandene Herr wohnt in den Herzen der Gläubigen. Trotz einer fortschreitend säkularisierten Gesellschaft suchen die Menschen nach glaubhaften Werten, nach religiösen Erfahrungen, nach dem Göttlichen, aber sie suchen nicht mehr so, wie es manche in der Kirche von ihnen meinen erwarten zu können. Trotz eines lebendigen und gläubigen Kerns unserer Kirche sind wir manchen Irrtümern erlegen. Wir haben weitgehend nicht wahrhaben wollen, dass auch unsere Gesellschaft eine säkularisierte Gesellschaft ist, nur auf eine andere Art und Weise verweltlicht als andere Teile Europas.

Wir meinen, wir seien noch eine Volkskirche, aber das sind wir nur noch in Rudimenten. Nach der politischen Wende haben wir versucht, mit unserem Kirchenbild aufs letzte Friedensjahr (1938) zurückzuschalten. Wir versuchen, eine „acies bene ordinata“, d. h. eine wohlgeordnete Gemeinschaft zu demonstrieren, aber das gilt seit langem nicht mehr. Aus verschiedenen Gründen wollten wir möglichst schnell unsere jüngere Vergangenheit vergessen, jetzt möchten andere, unsere früheren Verfolger, sie uns vor Augen stellen.

Welche Probleme beschäftigen die katholische Kirche in Ungarn gegenwärtig besonders?

Man kann eigentlich die schon oben begonnene Gedankenreihe fortsetzen. Unsere Kirche als Institution ist von mehreren Seiten gefährdet. Es

fällt auf, und daher wird oft darüber gesprochen: Die Kirche erfährt nur sehr unzureichende staatliche Unterstützung. Der wirtschaftliche und politische Liberalismus, die Ruinen und die Erbschaft des Parteistaates, Unwissenheit und Uninteressiertheit vieler Leute an Kirche und Religion und noch viele äußere Probleme werden genannt, die auch teilweise zutreffend sind. Unsere Kirche hat vergessen, sich theologisch-selbstkritisch ins eigene Gesicht zu schauen. Bevor uns die großartigen Ideen des Zweiten Vatikanums hatten erreichen können, erreichte uns wiederholt die Gefahr eines neuen klerikalistischen Konservatismus, sogar eines latenten Fundamentalismus, der sich nicht aus der tiefen Quelle des Glaubens, sondern aus einer tiefer liegenden Quelle der Angst speist. Unsere Kirche erscheint vielleicht auch deshalb als eine „Ecclesia biceps“, eine doppelköpfige, zwiespältige Kirche. Sie verkündet das Evangelium, aber oft fehlen Taten: Offenheit, Barmherzigkeit, Feindesliebe, Solidarität, Dialogfähigkeit, Mitleiden.

Was sind die gesellschaftlichen und kirchlichen Folgen der kommunistischen Zeit in Ungarn?

Zwei Semester würden nicht reichen, um die Folgen und Nachwirkungen aufzuzählen. Gestatten Sie mir eine Vision, vielleicht für viele eine Schreckensvision.

Die Kirche, genauer gesagt: viele Christen, haben seit Jahrhunderten die „Zeichen der Zeit“, die Herausforderungen der menschlichen Seele nicht richtig erkannt. Sie hielten an

gewohnten, aber vergangenen Strukturen, an toten religiösen Klischees fest, d. h. sie haben ihre altgewohnten religiösen Andachts- und Ausdrucksformen mit dem lebendigen Glauben und aus diesem Glauben lebender Frömmigkeit verwechselt. Sie wurden weitgehend unfähig, die christliche Botschaft in der Kirche und außerhalb der Kirche, d. h. in der Welt weiterzugeben. Es war kaum noch eine ausstrahlende und Leben spendende Kraft zu spüren. Gott wollte sie auf dem Weg des Leidens, durch eine „Presse der Bedrängnis“ (man schaue dazu in die Apokalypse des Johannes) führen, um sie zu belehren – sie hätten nichts anderes, als den gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus, der *über* den menschlichen Strukturen steht. Die Macht der Kirche hat nichts gemeinsam mit der Macht dieser Welt, daher darf ein Christ sich nie an jeweilige Machtstrukturen ausliefern oder mit ihr ein Bündnis schließen. Die Kirche darf sich in dieser Welt nicht für die Ewigkeit einrichten. Sie ist Gottes Volk auf der Wanderschaft, das keine feste Bleibe hat. Diese Erfahrung hatten die verfolgten Christen wieder während der Diktatur entdeckt, aber viele verstehen diese christliche Freiheit nicht und suchen Ruhe und Sicherheit im Gefolge der jeweiligen Mächte und Machthaber. Das ist eine große Versuchung. Nicht die jeweilige Macht ist es, die uns Raum für das Leben und für die Evangelisation schafft.

Welchen Einfluss hat die Kirche in Ungarn auf die Politik?

Das ist eine geschichtlich sehr komplexe Frage. Kurz und bündig: nicht viel, sicher weniger, als wir gerne meinen behaupten zu können. Der Zug eines politischen Katholizismus ist mit dem Verschwinden des früheren Ungarn, also vor oder kurz nach dem Zweiten Weltkrieg, abgefahren. Aber in der katholischen Kirche besteht die Mehrheit aus Leuten, die von einem alten Kirchenbild geprägt sind und diese Entwicklung nicht verstehen. Wir sind eine Minderheit, die sowohl von außen als auch von innen falsch eingeschätzt wird. Daraus kamen und kommen falsche (partei)politische Konsequenzen, die die Kirche ständig zu instrumentalisieren versuchen. Die Kirche wird von außen selten als Kirche, eher als ein potenzieller Bündnispartner betrachtet. Wir müssen uns, unser Wesen und unsere Sendung, selber kennen lernen und müssen uns an Bescheidenheit und an unsere „neue Größe“ gewöhnen. Wir verstehen uns gern und benehmen uns gern wie eine große Kirche, aber fühlen uns leicht verletzt wie eine Minderheit. Unsere Reaktionen sind oft wie Reaktionen einer Minderheit, aber durch ständigen Appell oder Protest kann man niemanden fürs Evangelium gewinnen.

Sie befassen sich auch intensiv mit dem interreligiösen Dialog. Welche Themen und Fragen sind Ihnen dabei besonders wichtig?

Ungarn befindet sich diesbezüglich noch wie im Vorzimmer des Westens oder des Ostens. Über 50 Jahre waren wir ein von westlichen „libera-

len Strömungen“ gut abgeschottetes Land. Andere Weltreligionen sind inzwischen auch schon in unserer Heimat anwesend, aber sie sind noch nicht bestimmend. Meine Bemühungen streben eine längerfristige Vorbereitung an, eine Bereitschaft, andere kennenzulernen, Kontakt aufzunehmen im Hinblick auf eine Zukunft, in der wir mit ihnen zusammenleben werden. Im Laufe der Öffnung unserer kleinen ungarischen Welt brauchen wir auch von der anderen Seite, von anderen Weltreligionen, offene Gesprächspartner.

Welche Rolle spielt in diesem Zusammenhang der Orden der Benediktiner in Ungarn mit seiner langen europäischen Tradition?

Das Jahr 1996, das Millennium unseres Klosters, hat mir bewusst gemacht, wie reich ein tausendjähriges Kloster ist. Seine Wurzeln liegen im ersten Jahrtausend, sogar in der Urkirche, seine monastische Tradition verbindet vielerlei: Osten und Westen, Glauben und europäische und ungarische Kultur. Das Kloster ist wie ein Observatorium, wo ständig auf drei grundlegende Fragen Antwort gesucht wird: Wie liebe ich Gott, meinen Nächsten und mich selbst (anders formuliert: wer bin ich eigentlich)? Weil wir immer nach dem Wesentlichen fragen wollen, sind wir immer zeitgemäß und frisch. Ich selbst und auch andere können im Kloster ein Zuhause, eine Geborgenheit in Gott erleben. Wir sind offen genug, um mit unseren Glaubensgefährten in einem offenen Dialog leben zu können, wir teilen unser Leben mit der Hoffnung

Ungarns, d. h. mit 330 Schülern in Pannonhalma, mit 370 Schülern in unserer anderen Schule zu Győr, sind ökumenisch offen gegenüber östlichen Christen und auch gegenüber protestantischen Geschwistern. Wir sind bereit, die Wunden der Vergangenheit bei unseren älteren Geschwistern, den Juden, zu heilen. Die Besuche von Papst Johannes Paul II., Patriarch Aleksij II. von Moskau, Patriarch Bartholomäus I. von Konstantinopel und Patriarch Schenuda III. von Alexandrien, auch die Konferenz „Reflexionen der ungarischen Shoah“ haben das gezeigt.

Wenn Sie ein knappes Porträt der Erzabtei Pannonhalma, der Sie als Abt vorstehen, zeichnen müssten: Welche Züge würden Sie dabei besonders hervorheben?

Seit 15 Jahre stehe ich unserem Kloster vor. Im Grunde genommen ist das Haupt eines Benediktinerklosters laut der Benediktusregel Christus Jesus selbst. Der Abt ist nur sein Vertreter. Mit Gottes Hilfe wollte ich als Abt – beabsichtigt oder unbeabsichtigt – durch meinen Dienst aufzeigen: Ein Christ ist frei, anders zu denken, anders zu leben, anders zu handeln, wie man es in seiner Umgebung tut, er ist frei, weil er nicht nur Bürger der irdischen Heimat oder eines säkularisierten Staates ist, sondern Bürger des Gottesreiches. Er darf und soll auf Gesellschaftszwang oder auf kirchliche Engstirnigkeit und ungläubige Ängste verzichten, niemanden hassen oder exkommunizieren, er ist frei, wie selbst Christus frei war, um zu handeln, zu denken, wie Er selber ge-

sagt hat: „Ich bin frei, mein Leben hinzugeben und zurückzunehmen.“ Andere sagen – nicht ich bezeuge es –: Kloster Pannonhalma ist wie eine Oase, wo Durstige frisches Wasser, wo Hungernde das Brot eines guten Wortes erhalten. Pannonhalma ist eine Gottesstadt auf dem Berg, wo Gott verherrlicht wird und seine Geschöpfe geehrt werden.

Viele Menschen fragen heute, oft abseits der Kirchen, intensiv nach Gott. Was sagen Sie solchen Menschen, die mit dieser Frage zu Ihnen kommen?

Kein Wort sage ich ihnen. Als gläubiger Christ versuche ich ihnen zu begegnen, sie in ihrem Herzen anzusprechen und für sie zu beten. Wenn suchende Menschen von einer auf Gott ausgerichteten menschlichen Existenz, von einer entgegenkommenden wortlosen menschlichen Güte und Offenheit nicht angesprochen werden, nützen viele Worte nicht viel. Worte sind schon seit langem wenig oder sogar nichts. Man braucht im richtigen Sinne lebendige und mutige Heilige, die Gott und seinen Sohn Jesus Christus schon „gesehen haben“. Man braucht Menschen, die über eine grundlegende Gotteserfahrung verfügen. Mutter Teresa von Kalkutta war ein leuchtendes Beispiel dafür. Eine hungernde und suchende Menschenseele spürt es sofort, und vieles andere ergibt sich fast von selbst, wenn sie einem solchen Christen begegnet. Gott ist entweder direkt oder durch unseren menschlichen Dienst am Werk.

Grundzüge der ungarischen Geschichte

Von der Landnahme bis zur Teilung des mittelalterlichen Ungarn

Über den Ursprung der Ungarn, die mit ihrer Sprache in Mitteleuropa alleine stehen, gibt lediglich die Sprachwissenschaft Hinweise. Sie verortet ihre Herkunft in die uralische Gruppe der finnougrier, mithin ins 6. bis 4. vorchristliche Jahrtausend der Waldzone nördlich des mittleren Ural. Nach Aufteilung dieser Urgemeinschaft wanderte sie in die südrussische Steppe und errichtete ein Nomadenreich ohne feste ethnische und sprachliche Grenzen. In diesem zwischen Dnjepr und Donaumündung gelegenen Einflussgebiet wurden andere Reitervölker in die Nomadengesellschaft integriert, sodass neben den am zahlreichsten vertretenen finnougriischen Magyaren auch turko-bulgarische und kavarische Bevölkerungsteile Führung und Volk prägten. Diese Altungarn wurden halbnomadisch und schlugen den Weg zur Sesshaftigkeit und damit zu Handel und Ackerbau ein, wurden aber durch die Westbewegung innerasiatischer Nomadenvölker an der Entwicklung gehindert. Schließlich wichen sie über die Nord- und Ostkarpaten und entlang der Donau in das Karpatenbecken aus. In dieses vorher von Hunnen und Awaren besiedelte Gebiet drangen sie seit 862 als Verbündete zunächst der Mährer, dann des Ostfränkischen Reiches wiederholt ein.

Um 895/896 zog der aus sieben ethnisch und sprachlich heterogenen ungarischen Stämmen bestehende Verband endgültig in das Karpatenbecken, wo er auf ein politisches Vakuum an der Schnittstelle zwischen Ostfränkischem, Großmährischem und Bulgarischem Reich stieß. Die in etwa zehn Jahren vollzogene Besetzung des Raumes bereitete den Ungarn keine großen Schwierigkeiten, denn weder die drei Reiche noch die örtliche, mehrheitlich slawische Bevölkerung konnte ihnen ernsthaften Widerstand entgegenbringen. Von hier aus suchten sie ihr Einfluss-

Dr. Ralf Thomas Göllner ist wissenschaftlicher Referent am Ungarischen Institut in München und als Dozent an der Hochschule für Politik in München tätig.

gebiet zu vergrößern und ihre Sesshaftwerdung durch eine Schwächung der Nachbarn zu erleichtern. So erschienen sie bereits 898 in Oberitalien und 900 im bayerischen Donaugebiet, wobei sie kein Land erobern, sondern ihr Siedlungsgebiet absichern und sich Vermögen und Waren beschaffen wollten. Die Streifzüge führten bis nach Norddeutschland, Spanien und Süditalien. Erst die Niederlage gegen das christliche Heer Ottos I. auf dem Lechfeld 955 setzte den westlichen Raubzügen ein Ende, während die gegen Byzanz gerichteten Streifzüge noch bis 970 anhielten.

Die Lechfeldschlacht bedeutet eine Zäsur, in deren Folge sich die Ungarn unter Großfürst Géza (971-997) den westlichen Nachbarn annäherten und sich gegen eine byzantinische und für eine westliche Mission durch das Bistum Passau (Bischof Pilgrim) entschieden.

Die zweite große Leistung Gézas bestand im Aufbau einer den Ungarn bis dahin unbekannt starken Zentralgewalt, die dann auch zur endgültigen Auflösung der alten Stammesorganisation und zur Herausbildung einer Territorialherrschaft führte. Die Heirat seines Sohnes Stephan I. (der Heilige) (997-1038) mit Gisela, Schwester des bayerischen Herzogs und späteren Kaisers Heinrich II., und Stephans Krönung 1001 mit einer von Papst Silvester II. übersandten Krone schloss die Eingliederung des ungarischen Königreichs in die christlich-lateinische Herrschaftswelt ab. Es folgte die innere Umgestaltung nach dem Vorbild des westlichen Kaiserreiches und vor allem Bayerns, wodurch die letzten Stammeswiderstände zerschlagen und ein straff organisiertes und autokratisches System aufgebaut wurde, das nicht durch feudale Hierarchie, sondern durch ein unmittelbares Verhältnis zum König geordnet war. Die territoriale Verwaltung erfolgte durch das Komitatssystem („Gespanschaften“), der auch die kirchliche Organisation in Bistümern entsprach.

Die königliche Machtfülle wurde jedoch durch die unregelmäßige Thronfolge bedroht, da sich die Prinzipien des Geblütsrechts und der Idoneität gegenüberstanden. Dies führte zu innerfamiliären Machtkämpfen und zu einer zeitweiligen Aufteilung des Landes, das zudem von Osten durch wiederholt einbrechende Turkvölker und im Westen durch die lehnsrechtliche Abhängigkeit vom Römisch-Deutschen Reich bedroht war. Andreas I. (1046-1060) gelang es, einen Restaurations- und Konsolidierungsprozess einzuleiten, aber erst die Regierung des Hl. La-

Herausbildung eines ungarischen Großreiches im 11. und 12. Jahrhundert.

dislaus I. (1077-1095) konnte diesen abschließen und Einheit, Ruhe und Ordnung im ungarischen Königreich herstellen. Auf die außenpolitische Defensive folgte nun eine Offensive, in deren Folge 1089 Slawonien, 1091 Kroatien und – unter König Koloman (1095-1116) – 1102 Dalmatien dem ungarischen Staat auf Grundlage einer Personalunion hinzugefügt wurden.

Eine zielgerichtete Siedlungspolitik zur Stärkung der königlichen Militärmacht, Sicherung der Landesgrenzen und Umsetzung der königlichen Außenpolitik bildete die nächste Etappe der Vergesellschaftung des ungarischen Staates. Die beginnende Besiedlung nord- und südöstlicher Grenzgebiete mit deutschen Bauern ab etwa 1150 und die Ansiedlung vor allem des ungarischsprachigen Hilfsvolkes der Székler am Westhang der Karpaten sowie von Petschenegen und anderer Völker diente der militärischen Sicherung der Grenzen und des königlichen Machtbereichs. Nach und nach setzte eine Aufsplitterung der territorialherrschaftlichen Macht ein, die sich in einem Bedeutungszuwachs des begüterten Adels, des militärdienstpflichtigen Kleinadels und der königlichen Komitate manifestierte. Anteil an dieser Entwicklung hatten die széklerischen und sächsisch-deutschen Grenzwächter, „denen die Königsmacht rechtliche und in der Folge soziale, langfristig auch ethnische Eigenständigkeiten in den jeweiligen Lebensbereichen gewährte.“¹ Zwar erfuhr Ungarn unter Béla III. (1172-1196) eine kurze Restauration des autokratischen Königtums, was jedoch die Machtverschiebung zugunsten der Aristokratie nicht aufhalten konnte. Mit der „Goldenen Bulle“ von 1222 erhielt der Adel durch Andreas II. (1204-1235) umfangreiche Privilegien vor allem in Steuer- und Militärangelegenheiten, womit der Grundstein für die autonomen adligen Komitate gelegt wurde. Dies gab dem Kleinadel die Möglichkeit, sich gegen eine Unterdrückung des Geburtsadels zur Wehr zu setzen und damit allmählich zum politischen Faktor aufzusteigen.

Der Mongolensturm von 1241/1242 verwüstete zwar weite Teile Ungarns und führte beinahe zu seiner vollständigen Eroberung, leitete aber nach dem Rückzug der Mongolen (Tataren) auch eine beginnende Verstärkung und damit eine weitere Machtumverteilung ein: Béla IV. (1235-1270) hatte aus den militärischen Zügen der Mongolen gelernt,

¹ Ralf Thomas Göllner/Zsolt K. Lengyel/Joachim von Puttkamer: Ungarn. In: Harald Roth (Hrsg.): Studienhandbuch Östliches Europa. Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas. Köln, Weimar, Wien 1999, S. 411-430, hier S. 413.

dass nur befestigte Orte erfolgreichen Widerstand leisten konnten, und begann, den Bau von Steinburgen voranzutreiben. Aufgrund königlichen Geldmangels wurden sie jedoch mehrheitlich von örtlichen Großgrundbesitzern gebaut, was allmählich zu deren politisch-ökonomischem Aufstieg führte. Zudem setzte infolge der Ansiedlung wehrbereiter, vor allem deutscher Einwanderer und der Gewährung städtischer Privilegien eine verstärkte Verstädterung ein, die wiederum einen Gegenpol zum großgrundbesitzenden Adel bildete. Der Aufschwung von Handel und Handwerk verstärkte diese Entwicklung, ohne jedoch die schwelenden inneren Konflikte lösen zu können. Diese brachen unter Ladislaus IV. (1272-1290) aus, da die Zentralgewalt versagte und der Hochadel begann, innerstaatliche Territorialherrschaften nach deutschem Muster aufzubauen.

Diese innere Zersplitterung konnte erst nach dem Aussterben der Árpádyndynastie und der Thronbesteigung durch Karl I. (Robert) von Anjou (1308-1342) rückgängig gemacht werden. An Stelle der alten Oligarchie trat ein königstreuer Adel, an Stelle der Erbmonarchie das Wahlkönigtum. Diese Tatsache und innere Reformen festigten das Land machtpolitisch, ließen es wirtschaftlich aufblühen und außenpolitisch zu einer Großmacht werden. 1351 regelte Ludwig I. (1342-1382) das Verhältnis zwischen König und Adel neu und räumte dem niederen und hohen Adel „ein und dieselbe Freiheit“ ein. Abgerundet wurden diese Reformen durch eine aktive Wirtschaftspolitik, die „Ungarn in den europäischen Wirtschaftsorganismus wie nie zuvor eingefügt“² haben.

Die erfolgreiche Entwicklung verschloss aber den Blick für die Ereignisse auf dem Balkan und das drohende Vordringen der Osmanen. Zwar versuchte Sigismund von Luxemburg (1387-1437) die Südgrenze zu sichern, aber ab 1416 begannen die ersten osmanischen Einfälle in Ungarn und es folgte eine Zeit der inneren Verwerfungen und äußeren Bedrohung. Erst mit Johannes Hunyadi als Reichsverweser und seinem Sohn Matthias I. Corvinus (1458-1490) gelang der Aufbau eines zunächst stabilen Ständestaates mit Reichstag, Komitatsadel, Reichs- und Bauernstädten als Gegengewicht zu den feudalen Großgrundbesitzern. An der Wende zum 16. Jahrhundert zerstörten jedoch Interessenkonflikte des Hochadels das soziale Gleichgewicht. Unter diesen Veränderungen hatten vor allem die Bauern und die ehemals privilegierten Bauernstädte zu

² Thomas von Bogayay: Grundzüge der Geschichte Ungarns. 4. Aufl. Darmstadt 1990, S. 58.

leiden, zumal der Reichstag die ewige Hörigkeit der Bauern beschloss. Derart geschwächt hatte Ungarn dem Vorstoß der Osmanen nicht viel entgegenzusetzen. In der Schlacht bei Mohács 1526 verlor das Land seinen König Ludwig II. (1516-1526), fast alle kirchlichen und weltlichen Würdenträger sowie einen Großteil des Heeres – und damit schließlich seine politische Selbstständigkeit. Nachdem die siegreichen Osmanen ihr Heer Ende 1526 vorläufig wieder abzogen, brachen Kämpfe um den vakanten Thron aus, die die Katastrophe des Ständestaates besiegelten.

Innerlich geschwächt, hatte Ungarn dem Vorstoß der Osmanen nicht viel entgegenzusetzen.

Sie mündeten zudem in eine doppelte Königswahl, bei der Johann I. Szapolyai (1526-1540) und der Habsburger Ferdinand I. (1526-1564) gewählt wurden. Die anschließenden Auseinandersetzungen

zwischen dem „national“ und dem „habsburgisch“ orientierten Lager – während derer Johann I. Szapolyai mit osmanischer Hilfe die alleinige Krone zu erreichen suchte – beendeten die Osmanen, indem sie Mittelungarn und Ofen (Buda) (1541) besetzten. Die Folge war eine Teilung des Landes in einen osmanisch beherrschten mittleren Teil, einen Szapolyais Sohn zugesprochenen, aber tributpflichtigen Teil östlich der Theiß (Siebenbürgen und das Partium, d. h. einige ostungarische Komitate) sowie das nordöstliche, von den Habsburgern dominierte „königliche Ungarn“.³ In den nächsten ca. 150 Jahren entwickelten sich die drei ungarischen Teilherrschaften unterschiedlich: Während im „königlichen Ungarn“ mit Gegenreformation und absolutistischer Zentralisierung die Grundlagen für die spätere Habsburgerherrschaft gelegt wurden, verfolgte das protestantisch geprägte Fürstentum Siebenbürgen die gesamtstaatliche Option.

Ungarn im Habsburgerreich

Nach der schrittweisen Zurückdrängung der Osmanen aus Ungarn ab 1686 büßte der ungarische Adel seine einstige Macht ein; Ungarn wurde,

³ Zur Entwicklung des „königlichen Ungarn“ vgl. auch Stanislav J. Kirschbaum: Der Überlebenskampf der Slowakei. In: OST-WEST. Europäische Perspektiven 7 (2006), H. 4, S. 243-253, bes. S. 244-247, außerdem die Länderinformation zur Slowakei (ebd., S. 313 f.) und die Hinweise im vorliegenden Heft unten S. 149 Eine Karte zur geschichtlichen Entwicklung befindet sich u. a. unter <http://de.wikipedia.org/wiki/Partium>.

wenn auch mit einer ständischen Autonomie, habsburgisches Erbland. In Siebenbürgen blieb nach dem Leopoldinischen Diplom (1690) die fürstliche und ständische Autonomie erhalten. Zudem wurde Ungarn in drei Wien unterstellte Landesteile aufgeteilt: das Königreich Ungarn, das Fürstentum Siebenbürgen sowie Kroatien-Slawonien einschließlich der Militärgrenze zum Osmanischen Reich. Diese innere Spaltung legte vor allem im kleinadligen Umfeld die Keime der in historisch-geographische Argumente eingebetteten „Hungarus-Konzeption“⁴, die in der Folgezeit ihre Wirkung entfalten sollte. Dadurch wurde Ungarn zu einem Königreich mit adelsnationalem Selbstbewusstsein, in dem ein Gegensatz zwischen Königsmacht und Ständemacht existierte. Aufgrund der Steuerfreiheit und der beibehaltenen Komitatsverfassung blieb der ungarische Adel politisch und militärisch handlungsfähig, wehrte sich aus Eigeninteressen gegen Maria Theresias (1740-1780) aufgeklärten Absolutismus und ihre wirtschaftlichen Reformbestrebungen – zum Nachteil Ungarns und der Gesamtmonarchie. Auch die Bevölkerungsstruktur erfuhr allmählich eine deutliche Veränderung, da nach den Türkenkämpfen weite Landesteile entvölkert waren und eine Ansiedlungspolitik vor allem deutsche Siedler ins Land brachte.

Maria Theresias Sohn Joseph II. (1780-1790) setzte die Reformen fort und versuchte, einen zentralistischen, aufgeklärt-absolutistischen habsburgischen Beamtenstaat aufzubauen. Er hob die Autonomie der Komitate auf; an die Stelle der gewählten ständischen Amtsträger traten kaiserlich-königliche Beamte der zentralisierten Verwaltung. Joseph II. baute das staatskirchliche Verwaltungssystem aus, zwang mit dem Toleranzedikt (1781) die katholische Kirche, sich dem Staat (bis zum Konkordat von 1855) unterzuordnen, während die protestantischen Kirchen und die orthodoxe Kirche als Eigenkirchen anerkannt wurden. Ohne mit den Katholiken vollständig gleichgestellt zu sein, wurde Protestanten, Orthodoxen und Juden der Weg zu staatlichen Ämtern frei gemacht.

Durch die Aufhebung der Komitatsautonomie (1785) sollte die Teilung zwischen Souverän und Ständen beseitigt werden, war sie doch Garant der tradierten Ständeprivilegien, des Staatsrechts und der Idee der ungarischen Nation. Die innere Struktur Ungarns wurde somit mehrfach belastet: Zum einen durch die josephinischen Reformen, zum ande-

⁴ Nach dieser Idee gehörten alle Bevölkerungsgruppen, unabhängig von ihrer ethnisch-kulturellen Zugehörigkeit, zur politisch aufgefassten ungarischen Nation, der „natio Hungarica“.

ren durch die Veränderung des ethnischen und sozialen Gefüges infolge der deutschen Kolonisierung und der Zuwanderung vor allem von Rumänen aus der Moldau und Walachei sowie von Serben vom Balkan, die die Einwohnerzahl Ungarns zwischen 1720 und 1787 verdoppelten. Der Ausbruch des Krieges gegen die Osmanen (1788-1791) sowie der anhaltende Widerstand in Ungarn und besonders in Siebenbürgen brachte das Reich an den Rand des Aufruhrs, sodass Joseph II. mit dem Restitutionsedikt (1790) die meisten Reformen zurücknehmen musste.

Auch Leopold II. (1790-1792) erkannte die staatliche Souveränität und das Mitbestimmungsrecht der Stände zumindest formal an. Gleichzeitig entwickelte sich vor dem Hintergrund der Französischen Revolution eine radikale, intellektuell geprägte jakobinische Reformbewegung, die eine heftige kaiserliche Reaktion hervorrief. Franz II. (1792-1835), der wie der ungarische Ständestaat die Revolution fürchtete, schlug sie 1795 nieder und ließ ein reaktionäres, für die weitere Entwicklung wegweisendes Memorandum erarbeiten. Habsburgische Versuche, den kulturellen Aufschwung und das Interesse an der ungarischen Sprache zu bremsen, bewirkten das Gegenteil und legten das Fundament der ungarischen Nationalbewegung.

Als 1825 der Reichstag einberufen wurde, begann das so genannte Reformzeitalter, das eine tiefgehende Modernisierung durch den ungarischen Landadel bewirkte; der Fortschritt wurde nunmehr von der oppositionellen geistigen Elite im Reichstag getragen. Die Kritik an der traditionellen Sozialordnung führte zur Forderung nach gesellschaftlicher Umgestaltung, die die Vorrechte des Adels aufheben sollte, und mündete in der liberalen Vorstellung, Ungarn zu einer konstitutionellen Monarchie umzugestalten. Getragen wurden diese Forderungen vor allem vom Komitatsadel. Vom westlichen Liberalismus beeinflusst, traten romantisch-nationale Ideale in den Vordergrund und verschärften den Gegensatz zur Wiener Zentrale. Sichtbarstes Symbol des liberalen Einflusses auf die Nations- und Nationalstaatsidee wurde die Einführung des Ungarischen als Amtssprache (1844), ausgenommen in Kroatien. Die liberalen Vorstellungen wirkten jedoch auch bei den Nationalitäten Ungarns, die ebenfalls nach nationaler Anerkennung strebten, was ihr Verhältnis zu den Magyaren belastete.

Das Ende des Ständestaates wurde 1848 eingeläutet, als mit den Aprilgesetzen der Reichstag zu einem nach Zensuswahlrecht gewählten Parlament umgewandelt, Bürgerrechte garantiert, ständische Privilegien abgeschafft, Bauernbefreiung durchgesetzt und die Union mit Siebenbü-

gen beschlossen wurden. So wurden zwar Reformen, aber auch eine zentralistische Ausrichtung umgesetzt, die die Hoffnungen der Nationalitäten Ungarns – vor allem der Kroaten, Serben, Slowaken und Rumänen – auf politische Anerkennung zunichte machte. Diese schlugen sich auf die Seite Wiens. Die damit verbundene Radikalisierung mündete in die Revolution von 1848/49 ein, in deren Verlauf Ungarn seine Unabhängigkeit (1849) erklärte. Die Revolution wurde jedoch von Wien aus mit russischer Hilfe niedergeworfen. Darauf folgte eine Phase der Vergeltung und des Neoabsolutismus mit neuerlicher Zentralisierung, Umbau der Verwaltung teilweise durch böhmische und deutsche Beamte, Aufhebung der Selbstverwaltungsorgane der Kroaten, Serben und Siebenbürger Sachsen, aber auch Erneuerung des Bildungswesens. Dem widersetzte sich erneut der Komitatsadel, der einen österreichischen Einheitsstaat ablehnte, was zusammen mit außenpolitischen Misserfolgen der Monarchie zu neuen Lösungsversuchen führte und den Weg für den Ausgleich und Dualismus bereitete.

Die Jahre 1848/49 und 1867 markieren tiefe Einschnitte in der Geschichte Ungarns.

Der Ausgleich (1867), der den österreichisch-ungarischen Dualismus begründete und die Union Siebenbürgens mit Ungarn brachte, wurde durch die Krönung Franz Josephs I. (1848-1916) zum König von Ungarn vollendet. So entstand innerhalb der Habsburgermonarchie ein fast völlig selbstständiger, zentralistischer ungarischer Staat, der seinerseits seinen Ausgleich mit Kroatien (1868) vollzog und eine Phase der Stabilität einläutete, in der Ungarn zu einem modernen Verfassungsstaat ausgebaut wurde. Industrialisierung, Dominanz des Komitatsadels und die Herausbildung einer bürgerlichen Elite unter Einschluss von Nationalitäten zu einer magyarisch geprägten Bildungsschicht bestimmten die Entwicklung, die auch durch ein umfassendes Nationalitätengesetz (1868) abgesichert wurde. Allerdings setzten sich bald nationalungarische Strömungen durch, die mit einer sprachlichen Magyarisierung ab den 1890er Jahren einen homogenen Nationalstaat entstehen lassen wollten. Die unvermeidlichen Konflikte mit den Nationalitäten waren letztlich die Ursache für die Auflösung des Staates.

Der Ausgleich (1867), der den österreichisch-ungarischen Dualismus begründete und die Union Siebenbürgens mit Ungarn brachte, wurde durch die Krönung Franz Josephs I. (1848-1916) zum König von Ungarn vollendet. So entstand innerhalb der Habsburgermonarchie ein fast völlig selbstständiger, zentralistischer ungarischer Staat, der seinerseits seinen Ausgleich mit Kroatien (1868) vollzog und eine Phase der Stabilität einläutete, in der Ungarn zu einem modernen Verfassungsstaat ausgebaut wurde. Industrialisierung, Dominanz des Komitatsadels und die Herausbildung einer bürgerlichen Elite unter Einschluss von Nationalitäten zu einer magyarisch geprägten Bildungsschicht bestimmten die Entwicklung, die auch durch ein umfassendes Nationalitätengesetz (1868) abgesichert wurde. Allerdings setzten sich bald nationalungarische Strömungen durch, die mit einer sprachlichen Magyarisierung ab den 1890er Jahren einen homogenen Nationalstaat entstehen lassen wollten. Die unvermeidlichen Konflikte mit den Nationalitäten waren letztlich die Ursache für die Auflösung des Staates.

Ungarn nach dem Ersten Weltkrieg

Zusammenbruch und Auflösung der Habsburger Monarchie waren die Folge der inneren Zerrüttung und vor allem der militärischen Niederlage

1918. Die bürgerliche Astern-Revolution, die den Nationalen Rat an die Macht brachte, sollte das Waffenstillstandsabkommen mit den Siegermächten der Entente unterzeichnen und einen Ausgleich mit den Nationalitäten finden, indem die Konstituierung als Republik, das allgemeine Wahlrecht, eine Bodenreform und Autonomie für die slowakische und ruthenische Bevölkerung beschlossen wurden. Diese auf Entente-Freundschaft ausgerichtete Politik scheiterte jedoch, die Kommunisten unter Béla Kun übernahmen die Macht und riefen die Räterepublik aus

„Trianon“ prägte die Ungarn zwischen den Weltkriegen.

(1919). Aber auch ihr gelang es nicht, die Entente zu einer ungarfreundlichen Politik zu bewegen, vielmehr löste sich die innere Ordnung völlig auf. Nach dem

Sturz der Räterepublik, der Besetzung Budapests und Plünderung durch rumänische Truppen konnte sich die radikale Rechte unter Miklós Horthy durchsetzen.

Aus den ersten freien Wahlen ging die Kleinlandwirtepartei als Sieger hervor. Die Nationalversammlung schaffte die Republik wieder ab und wählte Horthy zum Reichsverweser des vakanten Königsthrons, wobei die Frage der Staatsordnung letztlich offen blieb. Ungarn unterzeichnete den Friedensvertrag von Trianon (1920), mit dem die Aufteilung des Donau-Karpaten-Raumes sanktioniert wurde. Dadurch musste Ungarn fast drei Fünftel der Gesamtbevölkerung, ein Drittel der ethnisch ungarischen Bevölkerung und über zwei Drittel des Staatsgebietes – Oberungarn (die heutige Slowakei), die Karpato-Ukraine, Siebenbürgen, große Teile des Banats, der Batschka und des Burgenlandes – abtreten, ohne dass das Selbstbestimmungsrecht für die Ungarn zur Anwendung kam. Diese vor allem politisch und strategisch motivierten Gebietsveränderungen prägten die ungarische Politik in der gesamten Zwischenkriegszeit und begründeten sowohl eine auf Revision ausgerichtete Außen- als auch eine von autoritären Zügen geprägte Innenpolitik. Mit der Ernennung István Graf Bethlens zum Ministerpräsidenten (1921-1931), der den Rechtsradikalismus zurückdrängte, wurde eine Phase der Stabilisierung, der bürgerlichen und an Vorkriegsverhältnissen orientierten Politik eingeleitet, die nicht nur das grundbesitzende Bauerntum einband, sondern auch die internationale Finanzwelt gewann. Trotzdem blieb die Rolle des Parteiensystems untergeordnet, als integratives Element dominierte das Revisionsstreben.

Die Weltwirtschaftskrise (1929-1933) machte die Konsolidierung zunichte, die sozial-ökonomischen Probleme brachten die Rechte unter

Gyula Gömbös (1932-1936) an die Macht. Die nationale Grundstimmung nach 1933 führte zwar zu einer außenpolitischen Wende hin zu Deutschland, blieb innenpolitisch aber weit weniger radikal als in anderen Staaten des nationalsozialistischen Hegemoniebereichs, weil die gesellschaftlichen Eliten – oft parteienübergreifend – den staatlichen Eingriffs- und Lenkungsversuchen unter Gömbös erfolgreich entgegentraten. Die Wiener Schiedssprüche (1939/1940), aufgrund derer Ungarn einige verlorene Gebietsteile wieder erhielt, sorgten für eine weitere Annäherung an Deutschland und mündeten mit dem Einmarsch in Jugoslawien (1941) in den Kriegseintritt auf deutscher Seite ein. Bereits Anfang 1942 deutete sich jedoch eine Wende an; Ungarn distanzierte sich allmählich von Deutschland, was dann zur Besetzung Ungarns durch deutsche Truppen (1944) führte. Nach gescheitertem Seitenwechsel wurde Horthy zur Abdankung gezwungen und die nationalsozialistische Marionettenregierung der Pfeilkreuzler eingerichtet. Diese verfolgte die inneren Gegner, konnte aber den Zerfall der ungarischen Verteidigung nicht verhindern. Die unter sowjetischem Schutz in Debrecen gebildete provisorische Koalitionsregierung erklärte Deutschland den Krieg, jedoch ohne über eine einsetzbare Armee zu verfügen.

Ungarn nach dem Zweiten Weltkrieg

Die Wirtschaft war weitgehend zerstört, der Staatsapparat zerschlagen und die provisorische Regierung in Debrecen eine machtlose Institution, während die sowjetische Besatzungsmacht bereits mit der gewaltsamen Umgestaltung des Landes begann. Obwohl mit Rücksicht auf die Westmächte zunächst ein pluralistisches Parteiensystem zugelassen wurde, besetzten sowjetische Behörden bereits Schlüsselpositionen mit Kommunisten und leiteten die Machtübernahme ein. In den folgenden drei Jahren zwangen die Kommunisten unter Mátyás Rákosi mit Hilfe der Sowjetunion die Sozialdemokraten zur Bildung einer Einheitspartei und vernichteten in einer „Salami-Taktik“ alle anderen Parteien. Politische Gegner wurden in stalinistischen Schauprozessen abgeurteilt und die nationalkommunistische Opposition beseitigt, sodass im August 1949 die volksdemokratische Verfassung verkündet werden konnte. Eine einschneidende Veränderung erfuhr die Bevölkerungsstruktur auch durch die Vertreibung und Zwangsaussiedlung von etwa 200.000 Ungarndeutschen, während die verbliebenen Deutschen politisch wie gesellschaft-

lich diskriminiert und ihrer bürgerlichen Rechte weitgehend beraubt wurden.

In der stalinistisch geprägten Phase bis 1953 erfolgte die politische und ökonomische Umgestaltung Ungarns nach stalinistischem Muster. Die beginnende Destalinisierung in der UdSSR nutzte Imre Nagy für Reformen, die durch eine Restauration infolge Rákosis Rückkehr an die Macht unterbrochen wurden. Diese Entwicklung stieß jedoch auf Widerstand in der Bevölkerung und führte zur ungarischen Revolution vom Oktober/November 1956, erneut mit Nagy an der Spitze und der Forderung nach Mehrparteiensystem, Trennung von Partei und Staat und Abzug der sowjetischen Truppen. Die Revolution wurde jedoch durch sowjetische Truppen gewaltsam niedergeschlagen. Obzwar nicht erfolgreich, hatte die Revolution die positive Wirkung der Zerstörung des stalinistischen Systems und machte in den darauffolgenden Jahrzehnten einen Personenkult, eine aggressive politische Propaganda und Massenmobilisierungen der Bevölkerung unmöglich.

Nach der Niederschlagung der Revolution stand János Kádár an der Spitze von Partei und Staat. Er hatte anfänglich die Revolution unterstützt, sich dann jedoch auf die sowjetische Seite gestellt. Nach zahlreichen Schauprozessen und innerer Säuberung, in deren Verlauf über 200 Todesurteile (u. a. an Imre Nagy) vollstreckt wurden, entstand das System des sogenannten „Kádárismus“, das seine Legitimation nicht mehr nur mit politischen Mitteln suchte, sondern auf wirtschaftliche, sozialpolitische und gesellschaftliche Wohlfahrt baute. Innere Reformen und

In den sechziger Jahren wurden innere Reformen und eine vorsichtige Liberalisierung durch eine pragmatische, am sowjetischen Kurs orientierte Außenpolitik abgesichert.

eine vorsichtige Liberalisierung wurden durch eine pragmatische, am sowjetischen Kurs orientierte Außenpolitik abgesichert. Innenpolitisch charakterisierte die Idee des Brückenschlags zwischen kommunistischer Führung und Bevölkerung das System, das sich offen vom

Stalinismus distanzierte und durch ökonomische Reformen sowie eine Entpolitisierung der Bevölkerung auffiel. Wirtschaftsreformen ab 1968 sorgten für kleinere ökonomische und bald auch gesellschaftliche Freiheiten und einen vergleichsweise hohen Lebensstandard. Diese beginnende ökonomische Ausdifferenzierung, die in den 1980er Jahren durch ein politisch-oppositionelles System ergänzt wurde, ließ verschiedene inner- und außerparteiliche Interessengruppen entstehen und bereitete den Weg zur Auflösung des Einparteienstaates und zur Demokratisie-

rung vor. Eine Revision der Verfassung und Ausrufung der Republik als unabhängiger, demokratischer Rechtsstaat (Ende 1989) standen am Beginn des Transformationsprozesses und mündeten in die ersten freien Wahlen im Frühjahr 1990.

Innenpolitisch waren die ersten Jahre geprägt von der Demokratisierung des Systems, der Schaffung rechtsstaatlicher Institutionen und der Transformation des ökonomischen Systems in eine Marktwirtschaft, die mit Veränderungen des gesellschaftlichen und privatwirtschaftlichen Gefüges einherging. Die Probleme bei diesem Übergang zum demokratisch-marktwirtschaftlichen System zeigten die Notwendigkeiten der Politikvermittlung, der Entwicklung einer demokratischen Streitkultur und einer politischen Partizipation der entpolitisierten Bevölkerung. Das Parteienspektrum erreichte eine Politisierung der Gesellschaft, die zu einem stark wechselhaften Wahlverhalten führte, ohne jedoch die soziopolitische Stabilität zu gefährden. Gleichwohl waren die politisch-wirtschaftlichen und gesellschaftlich-strukturellen Ausgangsbedingungen günstig, was zu einer Stabilisierung der ökonomisch-politischen Verhältnisse und zu einem frühen Abschluss der Institutionsbildung nach westeuropäischem Muster führte. Die Demokratisierung des Systems und die strukturelle und institutionelle Anpassung an die EU erreichten das notwendige Niveau, sodass Ungarn am 1. Mai 2004 in die EU aufgenommen wurde.

Literaturhinweise

- István Deák*: Die rechtmäßige Revolution. Lajos Kossuth und die Ungarn 1848–1849. Wien u. a. 1989.
- Péter Hanák*: Ungarn in der Donaumonarchie. Probleme der bürgerlichen Umgestaltung eines Vielvölkerstaates. Wien u. a. 1984.
- János Hauszmann*: Ungarn. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. (Ost- und Südosteuropa. Geschichte der Länder und Völker). Regensburg 2004.
- Gyula Kristó*: Die Árpáden-Dynastie. Die Geschichte Ungarns von 895 bis 1301. Budapest 1993.
- György Litván/János M. Bak (Hrsg.)*: Die Ungarische Revolution 1956. Reform, Aufstand, Vergeltung. Wien 1994.
- Harald Roth*: Kleine Geschichte Siebenbürgens. 2. Aufl. Köln, Weimar, Wien 2003.

Trianon und „1956“ – Öffentliche Erinnerung in Ungarn

Wie schon 1956 demonstrierten in den Tagen des 50. Jubiläums der Ungarischen Revolution Tausende vor dem Parlament in Budapest. Unweigerlich wurden Parallelen gezogen, obwohl sich die Demonstrationen von 2006, die sich gegen den mit großer Mehrheit gewählten sozialistischen Ministerpräsidenten Gyurcsány richteten, wohl kaum sinnvoll mit den Protesten gegen die stalinistische, von sowjetischen Panzern verteidigte Diktatur von 1956 vergleichen lassen.¹ Besonders rechtsradikale Gruppen, aber nicht nur diese, inszenierten ihre Auftritte mit Parolen und Symbolen, die an ein zweites Ereignis der ungarischen Geschichte des 20. Jahrhunderts erinnerten: an den Friedensvertrag von Trianon (1920), bei dem das damalige Königreich Ungarn etwa zwei Drittel seines Staatsgebietes an Nachbarstaaten abtreten musste.

Warum sind gerade diese beiden Ereignisse bzw. die Erinnerung an sie in Ungarn noch immer aktuell? Oder besser gesagt: Warum sind sie wieder aktuell geworden? Und wieso lassen sich diese beiden so wenig vergleichbaren Ereignisse als ungarische „Traumata“ oder gar „Martyrien“ scheinbar widerspruchslös in einer sehr populären nationalhistorischen Erzählung zusammenfügen?² Die Antworten auf diese Fragen lassen sich vor allem in der jüngsten Vergangenheit finden. Zunächst zur Revolution von 1956.

¹ Thomas von Ahn: Demokratie oder Straße? Fragile Stabilität in Ungarn. In: Osteuropa 56 (2006), H. 10, S. 89-103.

² Zur Verwendung der Begriffe „Trauma“ und „Martyrium“ in diesem Zusammenhang Géza Boros: Trianon köztéri revíziója (Die Revision von Trianon auf öffentlichen Plätzen). In: Mozgó Világ 23/2 (2004); URL: <http://www.mozgovilag.hu/2003/02/02/%20Boros.html> (letzter Zugriff: 17.04.2007).

Dr. Árpád v. Klimó ist Privatdozent für Neuere Geschichte an der Freien Universität Berlin. Seit März 2007 hat er eine Gastprofessur für Österreichische Geschichte an der Universität Wien inne.

1956 als „traumatische“ Erinnerung

Der Schriftsteller Péter Nádas war gerade einmal 16 Jahre alt, als sein Vater, ein regimetreuer Offizier, sich 1958 das Leben nahm. Es war dasselbe Jahr, in dem Imre Nagy hingerichtet wurde, der Ministerpräsident von 1956, der sich an die Spitze der Revolution gestellt hatte.

Nádas schildert in seinem 1986 erschienenen Roman „Buch der Erinnerung“ mit photographischer Genauigkeit Körperlichkeit und Emotionalität eines sich Erinnernden. Dabei unterscheidet er zwischen Erinnerungen, die ihn ganz persönlich betreffen und ihn von anderen entfremden, und solchen Erinnerungen, in denen sich sein persönliches Empfinden quasi auflöst in einem kollektiven Gefühl: „Es gibt Stunden, in denen der Mensch über dem Gefühl der Brüderlichkeit alle Unbill und alle Bedürfnisse seiner Körperlichkeit vergisst, er ist nicht müde, liebt nicht, fühlt keinen Hunger, friert nicht, hat keinen Durst, leidet nicht unter Hitze und braucht nicht zu urinieren; dies war eine solche Stunde.“³ Mit diesen Worten versuchte er, sein Erleben als 14jähriger Schüler bei der Demonstration am 23. Oktober 1956 zu beschreiben. Es wäre leicht, als Historiker nachzuweisen, dass diese „nationale Einheit“, das weit verbreitete Gefühl, „ein Ungar zu sein“, das damals Diebe angeblich davon abhielt, ein Budapester Juweliergeschäft mit zerbrochenen Schaufenstern auszurauben, als einen lange gepflegten Mythos zu „entlarven“. Mir scheint es viel interessanter danach zu fragen, warum solche Geschichten immer wieder erzählt werden und welche Funktion sie haben.

Mehr noch als der ozeanische Rausch in der Masse scheinen sich aber negative Erlebnisse ins Gedächtnis einzuschreiben, um fast zwanghaft immer wieder abgerufen zu werden. Auch dies reflektiert Nádas, bezugnehmend auf seine Kindheit im Stalinismus, auf unnachahmliche Weise: „Doch muss ich um der Gerechtigkeit und um der Vollständigkeit willen versuchen, jenen Anschein zu vermeiden, als hätte mein damaliges Leben nur aus nicht enden wollenden Kümmernissen, erniedrigenden Ungerechtigkeiten, jämmerlichen Niederlagen, unerträglichen, jawohl, unerträglichen Leiden bestanden, nein, ich muss meinem zweifellos einseitigen Bericht entgegenhalten, dass dem ganz und gar nicht so war, da Freude und Glück einen mindestens ebenso großen Anteil an ihm hatten;

³ Péter Nádas: Buch der Erinnerung (Original: Emlékíratok könyve, 1986). Reinbek 1991, S. 726 f.

das Leiden aber hinterlässt vielleicht deshalb tiefere Spuren, weil es mit Hilfe des Bewusstseins die Zeit mit Zweifeln und Vorwürfen verlängert, während die echte Freude, die jede Art von Bewusstheit meidet und sich auf das Gefühl beschränkt, sich und uns nur so viel Dauer schenkt, als sie währt, weshalb sie erschreckend zufällig und beliebig erscheint, und während das Leiden in der Erinnerung lange, verworrene Geschichten hinterlässt, schenkt uns die Freude nur Augenblicke des Glücks ...“⁴

Die Erinnerung an die Revolution von 1956 – zwischen kurzen Momenten des Glücks und dauerhaftem Gefühl des Versagens.

Schriftsteller und Zeitzeugen verstehen sich bekanntlich besser als Historiker auf Gefühle und Erinnerungen. Denn die Erinnerung ist immer mit Gefühlen verbunden, während die Geschichtsschreibung versucht, sich der Vergangenheit

quasi gefühllos, zumindest aber: distanziert zu nähern. Daher rührt auch das Unverständnis, das so manche Zeitzeugen oft den sich sachlich gebenden Zeithistorikern entgegenbringen, als würden diese ihnen etwas von ihrer Erinnerung wegnehmen, indem sie das individuelle Detail des einzelnen Erlebnisses mit den damit verbundenen Gefühlen unter den allgemeinen „großen“ Ereignissen, Zusammenhängen und Strukturen begraben. Nádas fasst etwas in äußerst präzise Worte, was der Erinnerung an die ungarische Revolution von 1956 eigen ist: die kurzen Momente des Glücks aus dem Erlebnis einer nationalen Brüderlichkeit, die offenbar viele Menschen damals auf den Straßen, bei den Demonstrationen und Zusammenkünften in den Tagen vor dem 4. November verspürten. Diese standen gegen die traumatischen Erinnerungen an enttäuschte Hoffnungen, erlittene Leiden, Erfahrungen von Verlust, Erniedrigung, Angst, aber auch: die Erinnerung an die peinlichen, nach der Niederschlagung erzwungenen Loyalitätsbekundungen gegenüber dem Regime, die oft einem Verrat gegenüber den noch kurz zuvor beschworenen Idealen gleichkamen. All dies trug bei zu den „verworrenen“ Erzählungen, die ein Erinnern traumatisch werden lassen.

Die überraschende Rückkehr der sowjetischen Panzer, die massive Intervention in den frühen Morgenstunden des 4. November und die in den nächsten Monaten und Jahren folgende Niederschlagung jeglicher Opposition stellten einen wahren Schock für viele Ungarn dar. Doch versetzten diese Ereignisse für kurze Zeit auch Millionen Menschen in ganz Europa unter Schock. Nicht nur die Westberliner, denen der

⁴ Ebd., S. 254.

17. Juni 1953 noch in den Knochen steckte, nicht nur zahlreiche Italiener, deren Gesellschaft wie die deutsche durch den Kalten Krieg innerlich zweigeteilt war, auch in Dänemark, in den Niederlanden, in der Schweiz und andernorts demonstrierten Hunderttausende spontan gegen den sowjetischen Einmarsch.

Wirklich betroffen von den Ereignissen waren aber noch mehr die Mitleidenden in Osteuropa, wie etwa jene Studenten in Rumänien, in Timișoara oder Temesvár und in Bukarest, deren eher harmlose Versammlungen von der rumänischen Parteiführung unterdrückt und bald für eine nationalistische Wende genutzt wurden, die Ceaușescu später auf die Spitze trieb. 1956 bereitete nicht nur den kommunistischen Parteien im Westen, besonders in Großbritannien, Frankreich und Italien, Kopfzerbrechen. Es gab zahlreiche Austritte, wenn es auch keine existentielle Krise war. Denn man darf nicht vergessen, dass nur zehn Jahre später ein „rotes Jahrzehnt“ (Gerd Koenen) begann. Heute erscheint dies schwer verständlich, aber die Ereignisse von 1956 wurden lange Zeit auch als Bestätigung und Ermutigung für sozialistische Experimente verstanden; schließlich hatten die ungarischen Demonstranten keine Rückkehr zum Kapitalismus gefordert, sondern eine demokratische und nationale Form des Sozialismus. Inzwischen ist dies fast vergessen, weil sich nach 1989 eine antikommunistische Deutung der Ereignisse durchsetzte.

1956 in der Erinnerung seit 1989

Die traumatische Erinnerung bezog sich auf die „Wunde“, was ja Trauma im Altgriechischen in etwa bedeutet, die der 4. November 1956 und seine Folgen für die ungarische Gesellschaft verursachte. In der Psychologie wird heute eine „posttraumatic stress disorder“ diagnostiziert, wenn es zu „persistent reexperiences of the traumatic event“ in Form von Alpträumen, Entfremdungsgefühlen usw. kommt.⁵ Dies bezieht sich auf die individuelle Ebene, während auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene die Begriffe „Erinnerung“ oder „Trauma“ eher metaphorisch zu verstehen sind. Viele Menschen mussten mit ihrer ganz persönlichen traumatischen Erinnerung leben, obwohl die kollektive Erinnerung an die Er-

⁵ Vgl. Richard Gerrig/Philip G. Zimbardo: *Psychology and Life*. 17. Aufl. Boston u. a. 2004, S. 412.

eignisse eine ganze Zeit lang, etwa ein Vierteljahrhundert, verschwunden schien: Zwischen Ende der 1950er und Mitte der 1980er Jahre wurde sowohl öffentlich als auch privat immer weniger über 1956 gesprochen⁶ – oder die Ereignisse, an die sich in ihrer Gesamtheit jeder anders und oft widersprüchlich erinnerte, wurden auf einen einfachen Nenner gebracht. Besonders die Politik neigt dazu, die Komplexität und Widersprüchlichkeit von Ereignissen zugunsten einer nützlichen einfachen Wahrheit beiseite zu schieben. So hatte der im November 1956 an die Macht gekommene Parteichef János Kádár, der Nagy und zahlreiche andere Revolutionäre hatte hinrichten und Zehntausende in Gefängnisse sperren lassen, den Aufstand kurzerhand eine vom Westen gesteuerte „Konterrevolution“ genannt. Später sprach er auch abschwächend von „tragischen Ereignissen“.⁷

Dreißig Jahre später aber, als Kádár vom Reformflügel der Partei gestürzt wurde, war die Erinnerung an 1956 und Imre Nagy wieder aktuell geworden. Die Umbettung Imre Nagys im Sommer 1989 gilt heute als die bedeutendste symbolische Handlung der ungarischen Wendezeit, der Zeit des Systemwechsels von der Diktatur zur Demokratie: Ein labiles Bündnis von Reformkommunisten und Oppositionellen hatte die von Kádár begrabene Vergangenheit wieder ans Tageslicht geholt, für eine kurze Zeit wurde in Ungarn wieder die nationale Einheit jener Herbsttage von 1956 beschworen. Für diesen historischen Moment war der Mythos der ungarischen Brüderlichkeit notwendig. Folgerichtig erklärte das erste frei gewählte Parlament wenige Monate später den 23. Oktober zum offiziellen Nationalfeiertag. 1956 war zum Gründungsmythos der demokratischen Republik geworden. Wie wir heute wissen, war dies allerdings noch lange nicht das Ende der Geschichte. Kádár selbst starb am selben Tag, an dem Imre Nagy offiziell rehabilitiert wurde.

Zwischen 1956 und 1989 lag eine Zeit, in der sich die Führung der kommunistischen Staatspartei und die ungarische Gesellschaft arrangierten: Kádár versuchte, das alltägliche Leben der Ungarinnen und Un-

⁶ Eindrucksvoll (trotz der sehr schlechten Übersetzung) ist die Sammlung von Interviews mit Kindern von Hingerichteten und Verurteilten von Zsuzsanna Körösi und Adrienne Molnár: *Mit einem Geheimnis leben. Die Schicksale der Kinder der Verurteilten von 1956.* (Studien zur Geschichte Ost- und Ostmitteleuropas, Bd. 4). Herne 2005.

⁷ Heino Nyyssönen: *Der Volksaufstand 1956 in der ungarischen Erinnerungspolitik*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 47 (1999), H. 10, S. 914–932; ders.: *The Presence of the Past in Politics. „1956“ after 1956 in Hungary.* Jyväskylä 1999.

garn innerhalb des sowjetischen Machtbereiches so angenehm wie möglich zu gestalten, während es akzeptiert wurde, dass über 1956 nicht oder nur in bestimmten Redewendungen gesprochen und geschrieben werden konnte. Mit dem Sturz Kádárs und der Demokratisierung des Regimes fielen diese Beschränkungen weg. Das öffentliche Reden über 1956 bekam eine wichtige politische Funktion für die politische Kultur nach 1989: Alle konnten sich irgendwie positiv zur Revolution bekennen, andererseits konnten jede politische Partei und Richtung wie auch die zahlreichen, miteinander verfeindeten Opferverbände sich kontinuierlich darüber streiten, was „1956“ eigentlich zu bedeuten habe und wer darüber legitim reden durfte und wer nicht. Eine knappe Mehrheit der Ungarn scheint die antikommunistische Deutung nicht zu akzeptieren: Sie wählten nicht nur Gyula Horn zum Ministerpräsidenten, nachdem die Opposition dessen Aktivität als Kämpfer gegen die 56er enthüllt hatte. Auch János Kádár erfreut sich bei Umfragen weiterhin hoher Beliebtheit. Kurz: Mit 1956 verbinden sich „traumatische Erinnerungen“, aber dies bedeutet nicht, dass es einen gesellschaftlichen Konsens darüber gibt.

„1956“ wurde Gründungsmythos der demokratischen Republik.

Was hat 1956 mit Trianon zu tun?

Warum tauchen nun aber auch Fahnen, Symbole und Parolen bei Demonstrationen zur Erinnerung an 1956 auf? Was hat die Erinnerung an die antistalinistische, nicht: antikommunistische Revolution von 1956 mit der Erinnerung an den Friedensvertrag von 1920 zu tun? Zum einen könnte man die Verknüpfung beider Erinnerungen als eine nationalistische Konstruktion bezeichnen: Demnach musste die unschuldige ungarische Nation im 20. Jahrhundert zweimal von ausländischen Mächten harte, traumatisch erinnerte Schläge einstecken. Zuerst wurde das Territorium drastisch verkleinert und die Mehrheit der Staatsbevölkerung von ihrem Staat gewaltsam getrennt, eine Generation später wurde dann der Restbevölkerung ein fremdes Unterdrückungssystem aufgezwungen. Das ist natürlich eine sehr eingeschränkte Deutung sehr komplexer Vorgänge, in denen „die Ungarn“ keineswegs nur passive Opfer waren. Außerdem zeigen sie überhaupt kein Verständnis für die Opfer und Leiden anderer Nationen: Dass Ungarn 1941-45 an einem außergewöhnlich

brutalen Krieg gegen die Sowjetunion teilnahm, der Millionen Sowjetbürgern – allein in den deutschen Kriegsgefangenenlagern – das Leben kostete, wird etwa unterschlagen.

Vergessen wird auch, dass die Erinnerung an Trianon im Ungarn der Zwischenkriegszeit unter Admiral Horthy zur Legitimation eines autoritären, undemokratischen Systems benutzt worden war. Auf Trianon baute ein offizieller Staatskult auf, der politisch-religiöse Züge enthielt: Jeden Morgen mussten die Kinder in ungarischen Schulen ein „ma-

„Trianon“ wurde im Ungarn der Zwischenkriegszeit zur Legitimation eines autoritären Systems benutzt.

gyarisches Credo“ aufsagen: „Ich glaube an einen Gott! Ich glaube an eine Heimat! Ich glaube an die göttliche, ewige Gerechtigkeit! Ich glaube an Ungarns Wiedergeburt!“⁸ Dieser „christliche Nationalis-

mus“ rechtfertigte nicht nur den Angriff auf die Sowjetunion an der Seite Deutschlands, sondern führte auch zu einer tiefen Verankerung des Antisemitismus in der ungarischen Gesellschaft, denn „nichtchristliche“ Ungarn sollte es danach nicht geben. Die Schuld für Trianon, die auch bei den Fehlern der ungarischen Eliten der Zeit vor 1918 hätte gesucht werden müssen, wurde einfach auf eine „jüdische“ liberal-bolschewistische Verschwörung zurückgeführt. Die ungarische Gesellschaft hat sich leider für diese primitive Propaganda sehr offen gezeigt.

Im sowjetisch beherrschten Osteuropa nach 1945 gab es allerdings nie eine offene Auseinandersetzung über die Fehler der Horthy-Ära. Stattdessen hatten die Kommunisten ein schlichtes offizielles Geschichtsbild eingeführt, das nicht differenzierte, sondern nur nach Helden (meistens Kommunisten) und „Verrätern“ (Gegner der Kommunisten) unterschied. Teilweise war der rechte Nationalismus nur durch einen linken, stalinistischen, auch sehr fremdenfeindlichen Nationalismus ersetzt worden, in dem jedes Problem „amerikanischen“ oder „kosmopolitischen“ Spionen angelastet wurde. 1956 spielte „Trianon“ keine Rolle für die Demonstranten – es ging vielmehr gegen die Alleinherrschaft der Partei und die sowjetische Besatzung.

Erst nach 1989 wurde es wieder populär, von Trianon zu sprechen. Sehr populär etwa wurden Landkarten, die „Großungarn“ in den Grenzen von 1918 zeigen. In den meisten Fällen mag es sich auch eher um harmlose Nostalgie handeln, um eine Sehnsucht nach dem Habsburger-

⁸ Zitiert nach Paul A. Hanebrink: In Defense of Christian Hungary. Religion, Nationalism, and Antisemitism 1890-1944. Ithaca, London 2006, S. 112.

reich, das immerhin weniger Leid über seine Bewohner gebracht hatte als die Nachfolgestaaten. In anderen Fällen sollte die Erinnerung an das alte ungarische Königreich über die Orientierungslosigkeit nach dem Ende der Parteidiktatur hinweghelfen, die man als „traditionslos“ empfand. In diesem Sinne wurde auch die Stephanskrone als „heilige“ Krone wieder in den Mittelpunkt der staatlichen Symbolik gerückt, als Symbol für ein „tausendjähriges“ Ungarn. In wenigen Fällen ist jedoch ein gefährlicher Nationalismus zu konstatieren, der sich obendrein noch „christlich“ nennt. Dieses Symptom offenbart die Schwierigkeit, sich aus einer Diktatur in eine Demokratie zu verändern, die vielen als unbequem, ungerecht, fremd, kalt, unbewohnbar vorkommt. An der Europäischen Union und ihren Mitgliedsstaaten liegt es, die Demokratie bewohnbar zu machen.

Ungarn und die magyarischen Minderheiten in den Nachbarstaaten

Problemaufriss

Das Verhältnis des ungarischen Staates zu den magyarischen Bevölkerungsteilen in den Nachbarländern ist problematisch und führt immer wieder zu Belastungen in der Region. Der historische Ausgangspunkt dieser Problematik liegt im Friedensvertrag von Trianon, den Ungarn 1920 als Verliererstaat des Ersten Weltkriegs unterzeichnen musste. Die Siegermächte propagierten zwar das Selbstbestimmungsrecht der Völker, wichen aber in den Friedensverträgen von 1919/20 zu Lasten der Verlierer von diesem Grundsatz ab. Die deutlichste Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit traf Ungarn, das im Vertrag von Trianon nicht nur die nicht ungarisch besiedelten Gebiete abgeben musste, sondern auch Territorien mit mehr oder weniger geschlossener ungarischer Bevölkerung, obwohl unter demographischen Gesichtspunkten eine dem Selbstbestimmungsrecht des ungarischen Volkes besser gerecht

Jeder Nachbar Ungarns beherbergt eine mehr oder wenige große ungarische Minderheit.

werdende Grenzziehung ohne weiteres möglich gewesen wäre. Seit Trianon leben mehrere Millionen ethnischer Ungarn als Minderheiten in den Nachbarstaaten. Jeder Nachbar Ungarns beherbergt

eine mehr oder wenige große ungarische Minderheit, deren Größe von anderthalb Millionen (Rumänien) bis zu einigen Tausend (Österreich, Slowenien) reicht.

In der Zwischenkriegszeit reagierte Ungarn hierauf mit einer Politik des Revisionismus, die es an die Seite des nationalsozialistischen Deutschland trieb. Als Belohnung erhielt Ungarn nach 1938 einige der verlorenen ungarisch besiedelten Gebiete zurück. 1947 stellte der Pariser Frieden die Grenzen von Trianon – mit einer winzigen Abweichung zu

Priv.-Doz. Dr. Herbert Küpper ist Geschäftsführer des Instituts für Ostrecht München.

Lasten Ungarns – wieder her. In der darauf folgenden blockinternen „pax sovietica“ war jede Thematisierung der Lage konationaler Minderheiten in den blockangehörigen Nachbarstaaten mit einem Tabu belegt. Zaghafte Ansätze unter János Kádár, mit Rumänien, wo die meisten ethnischen Ungarn leben, zu einer ethnopolitischen Verständigung zu kommen, scheiterten an dem Unwillen der rumänischen Führung und wurden nicht fortgeführt.

Das Totschweigen der „nationalen Frage“ durch die ungarische Regierung ließ die Bevölkerung das Los der Ungarn in den Nachbarstaaten nicht vergessen. Insbesondere die rumänische Assimilierungspolitik von Nicolae Ceaușescu und die Auswirkungen des megalomanischen tschechoslowakisch-ungarischen Staustufenprojekts an der Donau zwischen Gabčíkovo und Nagymaros beunruhigten in den 1980er Jahren die ungarische Öffentlichkeit. Zu jener Zeit waren die Reformen in Richtung „weiche Diktatur“ bereits so weit fortgeschritten, dass der Staat zu schwach war, um Diskussionen ganz zu unterbinden, allerdings noch stark genug, um sie in eine Gegenöffentlichkeit zu verbannen. So wurde die Sorge um die konationalen Minderheiten in den sozialistischen Nachbarländern eine der Triebfedern für den Sturz des Regimes Kádár, und angesichts der verheerenden ökologischen und nationalitätenpolitischen Bilanz des Donaustaufenplans fanden sich ungarische Nationalisten und Umweltbewegte in einer vorübergehenden Allianz gegen das sozialistische Regime zusammen.

Die politische Wende

Die Wende in Ungarn

Die Wende in Ungarn wurde – anders als in allen anderen sozialistischen Staaten – auf Initiative der alten Staatspartei von oben mit den Spitzen der Opposition verhandelt und nicht von der Bevölkerung erkämpft.¹ Nach einigen Vorläufern ab 1987 war die Verfassungsrevision vom 23.10.1989 der erste große Schritt auf dem Weg zum neuen System; dieser Weg wurde auf Verfassungsebene durch die zweite große Verfassungsrevision vom 25.06.1990 vollendet.

¹ Näher hierzu Kathrin Sitzler: Ungarn. Von der schrittweisen Reform zum Systemwechsel. In: Franz-Lothar Altmann/Edgar Hösch (Hrsg.): Reformen und Reformer in Osteuropa. Regensburg 1994, S. 70-90.

Bereits die erste Verfassungsrevision vom 23.10.1989 wandte sich auch der Frage der Auslandsungarn zu. In § 6 der Verfassung, der die Ziele der Außenpolitik definiert, wurde Absatz 3 eingefügt, der das Verhältnis des ungarischen Staates zu den Ungarn in den Nachbarländern regelt:

§ 6 Abs. 3: Die Republik Ungarn empfindet Verantwortung für das Schicksal der jenseits ihrer Grenzen lebenden Ungarn und fördert die Pflege ihres Kontakts mit Ungarn.

Der juristische Gehalt dieser Vorschrift, die so oder so ähnlich in zahlreichen postsozialistischen Verfassungen Osteuropas, aber auch in einigen westeuropäischen Grundgesetzen² zu finden ist, ist dünn. Der Staat – und das heißt vor allem die jeweilige Regierung – ist zur Förderung eines anderweitig stattfindenden Kontakts, nicht aber selbst zur Kontaktpflege verpflichtet. Das ist nur ein Minimum, welches allerdings ein vollständiges Ignorieren des Problems wie unter dem Sozialismus verbietet. In der Folgezeit haben alle ungarischen Regierungen seit der Wende eine aktive Politik gegenüber den Magyaren in den Nachbarländern betrieben und deren Interessenvereinigungen – wenn auch in unterschiedlich starkem Maße – in die Ausarbeitung ihrer Politik einbezogen.³

Parallel zur Verfassungsänderung kündigte Ungarn den Vertrag über das Staufufenkraftwerk. Die Slowakei⁴ zog hiergegen vor den Internationalen Gerichtshof in Den Haag, der unter Berufung auf die Verpflichtungswirkung von Verträgen v. a. der slowakischen Seite Recht gab, was nicht nur ungarische Nationalitätenpolitiker bedauerten, sondern auch die internationale Umweltbewegung. Bemerkenswert ist, dass Ungarn und die Slowakei trotz aller Spannungen diese wichtige und emotions-

² Das deutsche Grundgesetz enthält zwar keine derartige Bestimmung, aber in Art. 116 Abs. 1 Vorkehrungen zu den so genannten „Statusdeutschen“, d. h. zu den Deutschen aus den ehemaligen Ostgebieten und früheren Siedlungsgebieten.

³ Zur Auslandsungarn-Politik der ersten Nach-Wende-Regierungen s. Georg Brunner: Nationalitätenprobleme und Minderheitenkonflikte in Osteuropa, 2. Aufl. Gütersloh 1996, S. 68-74; Ralf Thomas Göllner: Die Europapolitik Ungarns von 1990 bis 1994. Westintegration, mitteleuropäische regionale Kooperation und Minderheitenfrage. München 2001, S. 143-151; Wolfgang Zellner/Pál Dunay: Ungarns Außenpolitik 1990-1997. Zwischen Westintegration, Nachbarschafts- und Minderheitenpolitik, Baden-Baden 1998, S. 205-371.

⁴ Nach dem Auseinanderbrechen der ČSFR folgte die Slowakei in deren Rechte und Pflichten aus dem Vertrag nach.

geladene⁵ Frage durch ein Gericht nach Rechtsregeln klären ließen, statt den Streit politisch eskalieren zu lassen.

Die Wende in den Nachbarstaaten

Auch in den übrigen ehemals sozialistischen Staaten endete mit dem Zusammenbruch des Sozialismus die Tabuisierung ethno- und nationalitätspolitischer Fragen. Das führte allerdings nicht notwendigerweise zu einer Verbesserung der Lage der dortigen ungarischen Minderheiten. In *Rumänien* propagierte auch das neue Regime – das in vielem das alte Regime fortsetzte – einen ethnorumänischen Nationalstaat, in dem die Minderheiten, allen voran die Ungarn als größte Gruppe, als störend empfunden und behandelt wurden. Erst die „nachgeholte Wende“ Ende der 1990er Jahre brachte in Rumänien eine Entspannung, aber auf örtlicher Ebene lastet in manchen Gemeinden und Regionen immer noch ein großer lokalpolitischer Druck auf der ethnisch ungarischen Bevölkerung. In der *Slowakei* stand vor und v. a. nach dem Auseinanderbrechen der Tschechoslowakei eine nationale Selbstfindung der Slowaken auf dem Programm, die von starken Irredentismusängsten gegenüber der geschlossen an der ungarischen Grenze siedelnden, über eine halbe Million Menschen umfassenden magyarischen Minderheit geprägt war. Auch hier brachte erst die weitere Entwicklung gegen Ende der 1990er Jahre eine Entkrampfung des innenpolitischen Klimas. Am härtesten waren die Ungarn in *Serbien*, d. h. in der Vojvodina, betroffen, die – wenn auch nicht in dem Maße wie Kroaten und Albaner – zur Zielscheibe des großserbischen Assimilierungsprogramms unter Diktator Slobodan Milošević wurden. Dies hat die Atmosphäre in der Vojvodina derart vergiftet, dass auch nach dem Ende der Diktatur in Serbien eine Normalisierung der interethnischen Verhältnisse nur langsam voranschreitet.

Eine positive Bilanz brachte das Ende des Sozialismus für die magyarischen Minderheiten in der *Ukraine*. Deren nationaler Selbstfindungsprozess nach der Unabhängigkeit war von einer bemerkenswerten Großzügigkeit gegenüber den Minderheiten gekennzeichnet. Ebenfalls großzügig behandeln *Kroatien* und *Slowenien* die kleinen ungarischen Minderheiten, und die winzigen magyarischen Gruppen in *Österreich* (Burgenland) sind dank einer hervorragenden sozialen und wirt-

⁵ Die ungarische Seite sorgte sich um das Schicksal der ethnischen Ungarn, deren Wohngebiete von Umsiedlung betroffen waren, während die slowakische Seite um die Stromversorgung großer Teile des Landes fürchtete.

schaftlichen Integration von natürlicher Assimilierung bedroht, sodass sich hinter vorgehaltener Hand mancher Nationalitätenfunktionär „a bisserl Unterdrückung“ wünscht, um so eine Abwehrhaltung gegen den Verlust der Identität zu aktivieren.

Die ungarischen Politiken nach der Wende

Da die ungarischen Minderheiten in den Nachbarstaaten leben und seit dem Vertrag von Trianon deren Staatsbürger sind, berührt die Fürsorge des ungarischen Staates für diese Gruppen notwendigerweise die Interessen und Rechte der betroffenen Staaten. Auf eine solche Konstellation

Die Fürsorge des ungarischen Staates für die Minderheiten im Ausland berührt notwendigerweise die Interessen und Rechte der betroffenen Staaten.

kann die nationale Politik mit zwei unterschiedlichen Handlungsmustern reagieren: einem bilateralen (völkerrechtlichen) Muster, das im Zusammenwirken mit dem Wohn- und Angehörigkeitsstaat Verbesserungen zu vereinbaren sucht, oder einem unilateralen (nationalrecht-

lichen) Muster, in dem das konationale „Mutterland“ einseitig Maßnahmen ergreift. Während Deutschland seine Fürsorge für die deutschen Streuminderheiten in Osteuropa, Sibirien und Zentralasien im Wege einer bilateralen Politik betreibt, schwankte Ungarns Haltung phasenweise zwischen beiden Modellen, weshalb in der Kapitelüberschrift nicht von „Politik“, sondern von „Politiken“ die Rede ist.

Die bilaterale Phase 1990–1998

Nach der Wende versuchten die ungarischen Regierungen unter den Ministerpräsidenten József Antall (1990–1994, bürgerlich-konservative Koalition) und Gyula Horn (1994–1998, sozial-liberale Koalition), die Lage der magyarischen Gruppen in den Nachbarstaaten durch bilaterale Verträge mit deren Wohnstaaten zu regeln. In die Zeit der Regierung Antall fallen die Nachbarschafts- und Minderheitenschutzverträge mit den unproblematischeren Nachbarn Deutschland⁶, Kroatien, Slowenien und Ukraine, während der Regierung Horn der Abschluss von Nach-

⁶ Der deutsch-ungarische Nachbarschaftsvertrag vom 06.02.1992 enthält eine Schutzklausel zugunsten der deutschen Minderheit in Ungarn; da es keine ungarische Minderheit in Deutschland gibt, bleibt der Vertrag in dieser Frage allerdings einseitig.

barschaftsverträgen mit einer Minderheitenschutzklausel mit den schwierigen Nachbarn Slowakei und Rumänien gelang. In beiden Nachbarschaftsverträgen zählte die jeweilige Minderheitenklausel zu den umstrittensten Teilen, und ihre Aufnahme in den Vertrag gelang nur durch eine Rücknahme nationaler Rhetorik auf ungarischer Seite und einen zunehmenden politischen Einigungsdruck auf europäischer Seite.

Die unilaterale Phase 1998-2002

Nach Amtsantritt der Regierung unter Ministerpräsident Viktor Orbán (1998-2002) änderte sich das Paradigma, und einseitige ungarische Maßnahmen traten stärker in den Vordergrund. Zum einen waren mit den vertragswilligen Nachbarn die bilateralen Verträge bereits in der vorigen Phase geschlossen worden, und mit dem noch fehlenden Restjugoslawien unter Milošević war eine sinnvolle Vereinbarung nicht möglich. Zum anderen verschoben sich während dieser Regierungsperiode im konservativen Lager Rhetorik und Ideologie nach rechts. Während das MDF (Ungarisches Demokratisches Forum), das 1990-1994 die Regierung getragen hatte, eine gemäßigt konservative Partei blieb, wandelte sich die FIDESZ (Bund Junger Demokraten), die Mehrheitspartei der Koalition von 1998-2002, zunehmend zu einer nationalistisch-konservativen Partei mit stark populistischer Rhetorik.

Zentraler Gesetzgebungsakt dieser Phase in Bezug auf die Auslandsungarn war das so genannte Statusgesetz vom 07.07.2001, eigentlich „Gesetz über die in den Nachbarstaaten lebenden Ungarn“. Den in den Nachbarstaaten lebenden ethnischen Ungarn und ihren Verbänden und Vereinen auf dem Gebiet Ungarns wird in vielen Bereichen eine Gleichstellung mit ungarischen Staatsbürgern in Aussicht gestellt. Zudem gewährt es ihnen in ihrem jeweiligen Wohnstaat einmalige oder dauerhafte finanzielle Unterstützungen, z. B. monatliche Zahlungen an Familien mit Kindern, die in ungarischsprachige Kindergärten oder Schulen gehen. Administrative Grundlage der Inanspruchnahme dieser Rechte ist der so genannte „Ungarnausweis“, der ethnischen Ungarn auf Antrag ausgestellt wird und von der Bezeichnung und seinem Äußeren an einen ungarischen Reisepass erinnert. Allerdings verleiht das Gesetz weder die ungarische Staatsangehörigkeit noch sonst einen öffentlich-rechtlichen Status in Ungarn, weshalb die inoffizielle Bezeichnung Statusgesetz ein Propagandatricks ist. Seit dem Regierungswechsel 2002 wird daher zutreffender von einem „Vergünstigungsgesetz“ gesprochen.

Das Gesetz wirft zahlreiche völkerrechtliche Probleme auf⁷ und wurde daher auch vom Europarat heftig kritisiert. Kernpunkt der Kritik ist, dass die einseitige ungarische Maßnahme die Gebiets- und Personalhoheit der betroffenen Nachbarstaaten verletzt, weil es ungarische Verwaltungsverfahren auf ausländischem Gebiet und ungarische Geldleistungen an ausländische natürliche und juristische Personen vorsieht⁸. Dies ist völkerrechtlich nur zulässig, wenn der betroffene Staat zustimmt. Zwar kann heutzutage jedenfalls in Europa ein Staat seinem

Das „Vergünstigungsgesetz“ und seine Folgen.

Nachbarstaat nicht mehr grundlos die Fürsorge für dessen konationale Minderheiten auf seinem Gebiet untersagen; das berechtigt den Nachbarstaat aber nicht, sich einseitig über die fehlende Zustimmung des Staates hinwegzusetzen und ohne dessen Zustimmung auf dessen Gebiet und gegenüber dessen Bürgern aktiv zu werden. Da das Gesetz unbedingt noch vor den Wahlen im Frühjahr 2002 verabschiedet werden sollte, um seine innenpolitische Propagandawirkung entfalten zu können, verzichtete die Regierung Orbán auf die völkerrechtlich notwendigen Konsultationen mit den Nachbarstaaten. Das verärgerte sogar solche Nachbarn, die einer großzügigen gegenseitigen Minderheitenpolitik gegenüber aufgeschlossen sind, z. B. Slowenien. Die ärgste und schrillste Kritik kam aus Rumänien und der Slowakei; neben allen berechtigten völkerrechtlichen Einwänden hat die Kritik aus diesen beiden Staaten allerdings auch etwas Scheinheiliges, denn dort bestehen ähnliche – allerdings völkerrechtskonformere – Regelungen.

Die gemischt bilateral-unilaterale Phase seit 2002

Seit 2002 ist wieder eine sozial-liberale Koalition an der Regierung,

⁷ Zu den Problemen im Völkerrecht wie im innerstaatlichen Recht s. Zoltán Kántor/László Majtényi/Osamu Ieda/Balázs Vizi/Iván Halász (Hrsg.): *The Hungarian Status Law: Nation Building and/or Minority Protection*. Sapporo 2004; Herbert Küpper: *Ungarns umstrittenes Statusgesetz*. In: *Osteuropa-Recht* 2001/418-434; Katrin Voigt: *Der Schutz nationaler ungarischer Minderheiten durch ihren Ursprungsstaat aufgrund des ungarischen Statusgesetzes und dessen Vereinbarkeit mit dem Völkerrecht*. Frankfurt (Main) 2005.

⁸ Um den rechtlichen, aber auch psychologischen Hintergrund der ungarischen Regelung zu ermessen, sollte man sich eine Situation vorstellen, wonach Saudi-Arabien ohne Zustimmung der Bundesrepublik an in Deutschland lebende muslimische Familien eine monatliche Rente für jedes Kind, das eine islamische pädagogische Einrichtung besucht, zahlen würde.

zunächst unter Ministerpräsident Péter Medgyessy (2002-2004), danach unter Ferenc Gyurcsány (2004-heute). In diese Zeit fallen sowohl völkerrechtliche als auch nationalrechtliche Akte.

Nach dem Sturz von Milošević konnte 2003 mit Serbien-Montenegro ein großzügiges Minderheitenschutzabkommen geschlossen werden. Das ungarisch-slowakische Kulturabkommen aus demselben Jahr berücksichtigt auch Minderheitenbelange. Schließlich kamen 2003 Visumabkommen mit den beiden Nachbarstaaten zu Stande, deren Bürger gemäß den Schengen-Vorschriften in allen EU-Mitgliedsstaaten der Visumpflicht unterliegen, nämlich Serbien-Montenegro und Ukraine. Ungarn verpflichtet sich, im Rahmen des europarechtlich Möglichen die Visumerteilung an Bürger dieser Staaten zu erleichtern, wovon naturgemäß die grenznah wohnenden ungarischen Minderheiten am meisten profitieren.

Neben dieser „Rückkehr zum Völkerrecht“ nutzten die Regierungen Medgyessy und Gyurcsány auch unilaterale Optionen. 2003 wurde das Statusgesetz novelliert, sodass die meisten Völkerrechtsverstöße verschwanden und das Gesetz erstmals von einem politischen Symbol zu einer tatsächlich durchgeführten Vorschrift werden konnte. Bis Mitte 2005 wurden über 800.000 Anträge auf einen Ungarnausweis registriert, meist aus Rumänien, Serbien und der Ukraine. Die Nachfrage aus der Slowakei ist in Anbetracht der Größe der dortigen ungarischen Minderheit gering, wohl weil wegen der EU-Mitgliedschaft der Slowakei der praktische Nutzen für slowakische Staatsangehörige gering ist.

Während die ungarische Regierung damit genug getan zu haben meinte, propagierte die nunmehr oppositionelle FIDESZ die Verleihung der ungarischen Staatsbürgerschaft an die ethnischen Ungarn in den benachbarten Staaten auch unter der Voraussetzung, dass sie ihren Wohnsitz im Ausland beibehalten (Ferneinbürgerung). Die Kampagne wurde unter dem Stichwort der „doppelten Staatsangehörigkeit“ geführt, allerdings war diese Bezeichnung eine propagandistische Täuschung. Wenn das ungarische Recht ethnischen Ungarn tatsächlich eine Möglichkeit der Einbürgerung schaffen würde, dann würden die Personen, die davon Gebrauch machen, in den meisten Staaten ihre alte Staatsangehörigkeit verlieren, denn viele Nachbarn Ungarns haben in ihren Staatsangehörigkeitsgesetzen dieselbe Klausel wie das deutsche Gesetz, derzufolge der freiwillige Erwerb einer ausländischen Staatsangehörigkeit sofort zum Verlust der alten führt. Damit würden die Auslandsungarn durch den Antrag auf die ungarische Staatsbürgerschaft zu Ausländern im eige-

nen Land, und in den Ländern wie z. B. der Ukraine, die Ausländern kein Grundeigentum erlauben, müssten sie auch noch innerhalb eines Jahres ihre Häuser und ihr Land verkaufen. Das wurde von den Initiatoren der Ferneinbürgerung bewusst ausgeblendet.

Da sich die Regierung dem Vorhaben nicht anschloss, starteten seine Befürworter eine Volksinitiative zur Abhaltung eines Referendums. Am 05.12.2004 fand die Volksabstimmung statt, scheiterte jedoch wegen zu geringer Teilnahme. Beide Seiten erklärten sich zum Sieger: die Initiatoren, weil von den Abstimmenden über die Hälfte dafür gestimmt hatte, und die Gegner, weil die Initiatoren die Bevölkerung nicht ausreichend mobilisieren können und eine Nichtteilnahme einer Nein-Stimme gleichkommt. In der Folge kam es v. a. in Rumänien und Serbien zu Gewaltakten gegen ungarische Bürger und ungarische Autos, weil sich die dortigen magyarischen Gruppen vom Mutterland „verraten“ fühlten.

Die ungarische Regierung erkannte durch die Volksabstimmung, welch enormes Mobilisierungspotenzial die „nationale Frage“ in Ungarn immer noch hat. Sie beschloss daher weitere unilaterale Maßnahmen zugunsten der Auslandsungarn. Die erste war kurz nach der Volksabstimmung das Heimatfondsgesetz vom 28.02.2005. Ab dem Haushaltsjahr 2006 sieht es weitere Mittel für die Unterstützung von Projekten vor, die den Auslandsungarn ihr kulturelles und sonstiges Überleben in ihren traditionellen Siedlungsgebieten erleichtern sollen. Im Haushalt 2006 sind für den Heimatfonds 2 Millionen € direkte Zuwendungen und weitere 430.000 € an Aufstockungsbeträgen eingestellt. Außerdem schuf eine Änderung im Ausländer- und Staatsangehörigkeitsrecht Mitte 2005 weitere Erleichterungen. Das so genannte „nationale Visum“ erlaubt eine – theoretisch – unkomplizierte Visumerteilung an serbische und ukrainische Staatsbürger für Reisen nach Ungarn. Ethnische Ungarn, die nach Ungarn übersiedeln, können seit der Änderung sofort mit Wohnsitznahme ihre Einbürgerung beantragen; die einjährige Mindestresidenzfrist in Ungarn wurde gestrichen.

Schlussbetrachtung

Die Lage der Ungarn in den Nachbarstaaten ist auch heute noch ein zentraler und letztlich nicht gelöster Aspekt der „nationalen Frage“ in Ungarn. Zwischen den beiden politischen Lagern ist zurzeit nicht einmal eine Verständigung darüber möglich, was die ungarische Nation ist.

Die *konservative Seite*, insbesondere die nationalistische FIDESZ, setzt Nation mit Ethnikum gleich und stellt den Staat in den Dienst der auf diese Weise ethnisch exklusiv definierten Nation. Problematisch an dieser aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammenden Auffassung ist, dass sie den Staat ethnisch definiert und so ethnische Bindungen vor demokratische Teilhabe stellt. In dieser Auffassung ist es sinnvoll, Personen, die nicht im Staatsgebiet wohnen, Mitspracherechte an den öffentlichen Angelegenheiten einzuräumen, weil sie gleicher Ethnizität sind. Wegen dieser Auffassung von Nation konnten sich die Auslandsungarn durch das gescheiterte Referendum „verraten“ und in ihrer Gewalt gegen ungarische Bürger legitimiert fühlen. Hinzu kommt, dass FIDESZ sich eine Verbesserung ihres Wahlergebnisses erhofft, wenn die ethnischen Ungarn im benachbarten Ausland an Wahlen in Ungarn teilnehmen dürfen. Die Triebfeder für die Initiative der FIDESZ kann allerdings nicht auf diese parteitaktischen Überlegungen reduziert werden, sondern wurzelt in der geschilderten Auffassung von Nation, die wegen ihres vordemokratischen Charakters in Europa kaum geteilt wird und Ungarn daher in die Isolation führt. *Das linke politische Spektrum*, aber auch die *liberale Mitte* verweigern sich einer ernsthaften Auseinandersetzung über „Nation“ und „nationale Frage“. Damit vermeiden sie Diskussionen um diese Fragestellungen, was nach Jahrzehnten zwangsweisen Verschweigens letztlich jedoch kontraproduktiv ist.

Die grundlegend verschiedenen Positionen zu „Nation“ und „nationaler Frage“ ziehen tiefe Gräben in der politischen Elite wie auch in der Bevölkerung. Auch wenn zahlreiche Ungarn der ständigen Diskussionen um Nation und Auslandsungarn müde sind, so ist dieser Problembereich, der häufig mit „Trianon“ abgekürzt wird, noch nicht aufgearbeitet. Möglicherweise liegt in diesem Graben auch eine der tieferen Ursachen für die Polarisierung, die im Herbst 2006 die politische Krise im Gefolge der so genannten „Lügenrede“ hervorgebracht und deren Lösung so erschwert hat.⁹

⁹ In diesem Sinne Thomas von Ahn: Demokratie oder Straße? Fragile Stabilität in Ungarn, Osteuropa 56 (2006), H. 10, S. 89-103.

Stellung der katholischen Kirche in Ungarn

Die Stellung der katholischen Kirche in der ungarischen Gesellschaft der Gegenwart kann ohne den historischen Hintergrund nicht verstanden werden. Eine Perspektive von mindestens einem halben Jahrhundert ist nötig. Nachdem der Plan der kommunistischen Diktatur in den fünfziger Jahren, die Religionen in einer marxistischen Gesellschaft völlig zu vernichten, erfolglos blieb, und auch die Politik von János Kádár nach der Zeit der brutalen Unterdrückung der Revolution von 1956 sich in eine Art mildere Repression umwandelte, hatten von den sechziger Jahren an auch die Kirchen einen verhältnismäßig größeren Spielraum.

Die neue Strategie der Macht hieß Manipulation statt Vernichtung. Wichtigstes Resultat dieser Ära, die praktisch bis zum Fall der sozialistischen Herrschaft andauerte, war ein Ausgleich zwischen dem Staat und den Kirchen, der den Kirchen und den Gläubigen eine etwas freiere Existenz garantierte, im Gegenzug dem Staat jedoch eine totale Kontrolle über die Organisation der Kirchen – vor allem über die Besetzungen kirchenamtlicher Positionen – einräumte. Zur „Normalisierung“ des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche trug der Vertrag zwischen dem Vatikan und der Ungarischen Volksrepublik im Jahre 1964, der die Ernennung neuer Bischöfe auf die bislang unbesetzten Bischofsstühle ermöglichte, wesentlich bei.

Das Alltagsleben der Kirche war von einem Zwiespalt geprägt. Religiosität als solche wurde nicht mehr ausdrücklich verfolgt, obwohl Angehörige aktiver religiöser (teilweise Untergrund-) Bewegungen auch noch Mitte der siebziger Jahre eingekerkert waren und Menschen, die bei den Behörden als religiös eingestuft wurden, z. B. in ihrer schulischen und beruflichen Karriere Diskriminierungen erlitten. Jegliche Form ziviler Initiative war verboten und wurde geahndet – der Religionsunter-

Dr. Gergely Rosta, Soziologe, ist Universitätsadjunkt im Institut für Soziologie der katholischen Péter-Pázmány-Universität in Piliscsaba/Ungarn mit den Forschungsschwerpunkten Religionssoziologie, Soziologie der Werte und Soziologie der Jugend.

richt konnte jedoch zumindest innerhalb der Kirchenräume erteilt werden.

Die sinkende Anzahl der Kirchgänger und der Rückgang der religiösen Bindung, die ihren Tiefpunkt Ende der siebziger Jahre erreichte, sind aber nicht nur auf die staatliche Religionspolitik zurückzuführen. Als Folge der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Modernisierung zeichnet sich in vielen Ländern des Abendlandes ein Prozess der Säkularisierung ab, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß. Die Zeit des Aufbaus der „sozialistischen Konsumgesellschaft“ in Ungarn – freilich ohne wirkliche ökonomische Grundlage – bildete keinen Ausnahmefall. Seit Anfang der achtziger Jahre allerdings waren Zeichen der Wiederbelebung der Religiosität unverkennbar. Die Gründe dafür sind mannigfaltig: Erstarken der Opposition, innere Auflösung des Staatssozialismus, Generationswechsel im Klerus, Euphorie über den polnischen Papst. Allerdings konnte diese Umkehrung des Trends die gewaltigen Verluste der sechziger und siebziger Jahre nicht ausgleichen.

Die neue Situation brachte eine Menge von neuen Möglichkeiten, aber auch ungelöste Fragen und Herausforderungen mit sich.

Die politisch-gesellschaftliche Wende führte zu einer neuen Situation für die Kirchen in Ungarn. Die staatliche Unterdrückung der Kirche und der Gläubigen wurde eingestellt, der Staat garantiert nun wieder die Religionsfreiheit. Die neue Situation brachte eine Menge von neuen Möglichkeiten, aber auch ungelöste Fragen und Herausforderungen mit sich.

Wer sind die Katholiken?

2001 wurde erstmals nach fünfzigjähriger Pause in einer Volkszählung nach der religiösen Zugehörigkeit der ungarischen Bevölkerung gefragt. Dreiviertel der Gesamtbevölkerung bekannte sich zu irgendeiner Konfession, 54,5 Prozent der Bürger zum katholischen Glauben. Der Vergleich der Daten mit dem Zensus von 1949 zeigt eine eindeutige Abnahme des Anteils der katholischen Bevölkerung um ca. 16 Prozentpunkte an. Das ist aber keineswegs ein spezifisch katholisches Phänomen. Im Verhältnis zu ihrer Größe verlieren die kleineren traditionellen Kirchen wie die zweitgrößte, die reformierte Kirche, oder die evangelisch-lutherische Kirche noch mehr an Mitgliedern. Hingegen war die Kategorie der Konfessionslosen (ca. 15 Prozent) und derjenigen mit unbekannter Religionszugehörigkeit (15 Prozent) vor 50 Jahren fast nicht messbar.

Die Mehrheit der Ungarn bekennt sich also trotz des Säkularisierungsprozesses und der früheren staatlichen Verfolgung zum katholischen Glauben. Soziologische Untersuchungen zeigen einen noch höheren Prozentsatz – etwa 70 Prozent –, wenn die Konfessionsidentität am Anteil der Getauften gemessen wird.

Die Kirchenzugehörigkeit fällt allerdings in der Mehrheit der Fälle nicht mit der engeren Bindung zu einer kirchlichen Institution zusammen. 15-20 Prozent der Gläubigen nehmen regelmäßig an Gottesdiensten teil, der Anteil der wöchentlichen Kirchgänger liegt bei knapp 10 Prozent.

Von den etwa 3 Millionen Steuerzahlern Ungarns nutzte nur jeder fünfte die Möglichkeit, mit einem Prozent des Einkommens irgendeine Kirche zu unterstützen. Fast zwei Drittel davon widmete diese „Spende“ der katholischen Kirche. Diese Fakten sprechen auch für die Tendenz, wonach die zunehmende Präsenz religiöser Überzeugungen in der ungarischen Gesellschaft nach 1990 wesentlich eine so genannte „Religiosität nach eigener Gestaltung“ gestärkt hat, die mit einer Distanzierung von den etablierten Kirchen einhergeht. Die Hoffnung auf eine Wiederkehr massenhafter volkscirchlicher Religiosität blieb somit unerfüllt.

Soziale Akzeptanz

Aus einer kaum geduldeten und in einen engen Rahmen gesperrten Institution wurden die Kirchen auf einen Schlag soziale Akteure. Diese Transformation war eine Folge gesellschaftlicher Bedingungen. Infolge der sozialistischen „Modernisierung“ lässt sich im gesamten ehemaligen Ostblock gegenüber sozialen Institutionen ein geringes Vertrauen feststellen. Das gilt auch für die Kirchen, obgleich die Europäische Wertestudie (EWS) zeigt, dass um die Zeit der Wende gerade die Kirchen unter den Institutionen das höchste Ansehen besaßen. Die Ergebnisse derselben Untersuchung belegen aber auch, dass die Äußerungen der Kirchen zu sozialen Fragen für viele Menschen ungewohnt und fremd sind. Laut EWS 1990 waren weniger als 40 Prozent der Menschen in der ungarischen Gesellschaft der Ansicht, dass sich die Kirchen zu gesellschaftlichen Fragen äußern sollten. Wenn es um politische Fragen ging, so war die Akzeptanz noch niedriger. Gleichzeitig vertrat aber die Mehrheit der Gesellschaft die Ansicht, dass die Kirchen bei der Lösung von sozialen Fragen eine Rolle spielen sollen. Mit anderen Worten: Der kirchliche

Anspruch auf Teilnahme „in politics“ wurde überwiegend abgelehnt, zum „policy-making“ jedoch akzeptiert, sogar erwartet.

Priester und Ordensmitglieder

Wie verstand und versteht aber die katholische Kirche selbst ihre Rolle vor diesem Hintergrund? Welche Aufgaben will und kann sie erfüllen? Die ersten und wichtigsten Aufgaben beziehen sich auf das Glaubensleben, in dem die Priester eine zentrale Position einnehmen. Die Anzahl der Priester sinkt kontinuierlich, und diese Tendenz wurde durch den Eintritt neuer Mitglieder in die Orden, die seit der Wende wieder tätig wurden, und durch die allmählich steigenden Seminaristenzahlen nur verlangsamt, aber nicht ausbalanciert. 1995 kamen knapp 40 Priester auf 100.000 Katholiken, was nur etwa der Hälfte des europäischen Durchschnitts entspricht. Die etwas mehr als sechs Seminaristen auf 100.000 Katholiken sind nur wenig mehr als die Hälfte im Vergleich zu den für ganz Europa geltenden zehn. Ein Drittel der Pfarreien hatte schon 1995 keinen residierenden Geistlichen, und die Altersverteilung der Priesterschaft lässt diese Trendlinie weiterführen: 1996 waren vier von zehn Priestern älter als 60. Trotz des Priestermangels ist die Einbeziehung von Laien in Gemeindeaufgaben eher die Ausnahme. 1996 standen insgesamt nur fünf Pfarreien in Ungarn unter der Leitung eines Diakons.

Trotz Wiederzunahme der Eintritte in Priesterseminare und Orden ist der Klerus in Ungarn stark überaltert.

Nach 1950 durften nur drei männliche und ein weiblicher Orden mit einer Mitgliederzahl von insgesamt 100 Personen legal weiterexistieren, um die insgesamt acht kirchlichen Schulen, deren Existenz die Volksrepublik gewährte, zu führen. Die anderen Orden konnten mit ihrer Tätigkeit in Ungarn erst nach 1989 wieder beginnen, und die Zahl der Ordnungsmänner und -frauen stieg dank der Rückkehr aus dem ausländischen Exil, aus dem inländischen Untergrund und dem Eintritt von Novizen schnell auf 4.000. Da aber die Alterszusammensetzung der Orden eine ähnliche Charakteristik wie die der Priesterschaft aufzeigt, setzte ein langsamer Rückgang ein. Fünfzehn Jahre nach der Wende hatten die Orden insgesamt 2.445 Mitglieder.¹

¹ Angabe der Katholischen Bischofskonferenz.

Entschädigung

Der neue Anfang der Kirche nach der Wende warf die Frage des verstaatlichten kirchlichen Vermögens auf. Zur Bewältigung der Aufgaben, die sich gegenüber der kommunistischen Zeit vervielfältigt haben, benötigt die Kirche die Infrastruktur, die sie vor dem Zweiten Weltkrieg innehatte, 1950 jedoch größtenteils durch Verstaatlichung verlor. Das Gesetz Nr. XXIII von 1991 bestimmte die Art und Weise der kirchlichen Entschädigung. Laut Gesetz haben die Kirchen das Recht, ihre gesamten ehemaligen Immobilien zurück zu verlangen, die vor 1948 religiösen, kulturellen, sozialen, Bildungs- oder Gesundheitszwecken dienten und nach der Rückgabe wieder diese Funktionen haben werden. Ackerboden oder Vermögen zu gewerblichen Zwecken wurde nicht restituiert.

Die katholische Kirche hat einen berechtigten Anspruch auf ca. 3.000 Immobilien. Ein Teil der Vergütung geschah in natura, für die Gebäude aber, die in ihrer ursprünglichen Form nicht mehr zurückerstattbar waren, zahlt der Staat eine Entschädigung. Der Zustand der wiedererworbenen Gebäude ist größtenteils schlecht, die Kirche ist stark auf staatliche und ausländische Unterstützung angewiesen. Der Prozess der Entschädigung soll bis 2011 abgeschlossen werden.

Kirchliche Einrichtungen

Vor der Zeit des Kommunismus hatte die Kirche ein Netzwerk von Einrichtungen, deren Wiederaufbau heute neue Verbindungen in die Gesellschaft hinein ermöglicht. Das Bildungswesen ist eines der wichtigsten Expansionsfelder der Kirche nach der Wende. Vor 1990 durften nur acht katholische Mittelschulen existieren; 2004 verfügte die katholische Kirche hingegen über 55 Kindergärten, 96 Grundschulen, 55 Mittelschulen, 22 Fachschulen und 51 Wohnheime. Neben der Eliteförderung gibt es viele Beispiele von Bildungsinitiativen für Jugendliche in ungünstiger sozialer Lage.

Die Rückgabe ehemals kirchlicher, zwischen 1948-1990 staatlicher Bildungseinrichtungen an die Kirche verlief unter stürmischen Debatten. Ähnliche Auseinandersetzungen begleiteten die Einführung des freiwilligen Religionsunterrichtes in den staatlichen Schulen und die staatliche Finanzierung der kirchlichen Bildungs- und Sozialeinrichtungen. Eine langfristige Lösung brachte das Abkommen zwischen der Un-

garischen Republik und dem Vatikan im Jahre 1997. Dies garantiert u. a. die freie Wahl des Religionsunterrichts und die Gleichberechtigung der Schüler kirchlicher Bildungseinrichtungen in der Finanzierung der Bildung.

Ein Versuch

Trotz der widersprüchlichen Akzeptanz kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen erfuhr die erste systematisch erarbeitete kirchliche Antwort auf gesellschaftliche Herausforderungen in der öffentlichen Meinung eine gute Resonanz. Der Sozialhirtenbrief der Ungarischen Bischofkonferenz von 1996 mit dem Titel „Für eine gerechtere und geschwisterlichere Welt!“ spricht die wichtigsten Problemfelder der ungarischen Gesellschaft (Armut, soziale Spannungen, vernachlässigte soziale Gruppen, Bevölkerungsschwund, Gesundheitsprobleme, Kriminalität) an und formuliert Empfehlungen zur Lösung oder Linderung dieser Probleme. In der Schlussfolgerung wird zu einem gesellschaftlichen Dialog und zur Verstärkung gesellschaftlicher Solidarität und Verantwortung aufgerufen.

Dieser Versuch wurde von unterschiedlichen Flügeln der ungarischen Gesellschaft begrüßt, und vielleicht das wichtigste Ergebnis dieses Dokuments ist die weitreichende Anerkennung des Anspruches der Kirche auf eine Rolle in der Diskussion gesellschaftlicher – und im engeren Sinne „nicht-religiöser“ – Fragen. Ein Prestigegewinn bleibt, selbst wenn der Hirtenbrief in keiner institutionalisierten Form eine unmittelbar sichtbare Wirkung hatte.

Kirche heute und morgen

Die heutige ungarische Gesellschaft ist durch eine tiefe politische Bruchlinie gespalten. Politiker und Anhänger der MSZP (Nachfolgepartei der Sozialistischen Arbeiterpartei in der Volksrepublik Ungarn)² und der

² Zu den Parteien: MSZP ist das Kürzel für „Magyar Szocialista Part“ (Ungarische Sozialistische Partei). FIDESZ heißt vollständig „Fidesz – Magyar Polgári Szövetség“ (Ungarischer Bürgerbund, ursprünglich „Bund junger Demokraten“; konservativ ausgerichtet). SZDSZ steht für „Szabad Demokraták Szövetsége“ (Bund freier Demokraten; liberal ausgerichtet).

eher konservativen FIDESZ denken in fast allen Fragen völlig gegensätzlich, und die Kontroverse mündete in Straßenschlachten im vergangenen Herbst ein. Die Kirche kann sich diesem Streit nicht entziehen. Die zur Zeit regierenden Parteien, die MSZP und besonders die liberale SZDSZ, wiesen mehrmals darauf hin, dass in ihrer Sicht die Religion eine Privatsache sei, der Staat also mit den Kirchen nichts zu tun habe.

Dieser Standpunkt kann gewichtige Konsequenzen für die Kirche haben. Die Zeichen zum absichtlichen Zurückdrängen kirchlicher

Die Zeichen zum absichtlichen Zurückdrängen kirchlicher Aktivitäten sind unverkennbar

Aktivitäten sind unverkennbar: So wurde ein Ausschuss aus Sozialwissenschaftlern berufen, der die Möglichkeiten einer Modifizierung des Abkommens zwischen Ungarn und dem Vatikan untersuchen

soll; Grund dafür ist die angebliche Überfinanzierung kirchlicher Schulen.³ Im April 2006 appellierte die katholische Kirche gemeinsam mit der reformierten und der evangelisch-lutherischen Kirche an das Verfassungsgericht wegen finanzieller Benachteiligung kirchlicher Sozialeinrichtungen. Und schließlich: Im Wahlkampf 2006 spielte auch die Vergangenheit der Kirche eine wichtige Rolle, als Historiker fünf katholische Bischöfe beschuldigten, sie hätten Kontakte zur ehemaligen Geheimpolizei gepflegt. Die Bischöfe wiesen die Anschuldigung zwar zurück, die Debatte über die Rolle führender kirchlicher Persönlichkeiten während des Kommunismus ist aber noch nicht abgeschlossen.

Für die Kirche sind die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen von heute nicht gerade günstig. Die damit verbundenen Herausforderungen bieten aber auch gute Gelegenheiten zur aktiveren Interessenvertretung und zum Überdenken der Lösungsmöglichkeiten. In der Kirchenfinanzierung z. B. ist es wahrscheinlich unvermeidlich, dass die Kirche sich zukünftig stärker auf Spenden der Kirchenmitglieder stützt. Die sinkende Priesterzahl macht die aktivere Einbeziehung der Laien in Gemeindeaufgaben unverzichtbar, und die sich wandelnde soziale Zusammensetzung der religiösen Bevölkerung (allmählich zunehmende Bedeutung der jüngeren Generation mit städtischem Hintergrund) verändert die Rolle der Kirche in den Augen der Gläubigen.

Als im November 2006 Kardinal Erdő den Plan einer Budapester Stadtmission für 2007 kundgab, machte er mit diesem Vorhaben deut-

³ Der Ausschuss kam allerdings zu der Schlussfolgerung, dass das Abkommen nicht modifiziert werden soll.

lich, dass Ungarn zu einem Missionsgebiets geworden ist. Ziel der katholischen Kirche in den nächsten Jahren kann daher nichts anderes sein, als die langsam sinkende Zahl ihrer Mitglieder zu aktivieren und die Weitergabe ihrer Botschaft an breitere Schichten der Gesellschaft zu forcieren.

Literaturhinweise

- Gergely Rosta*: Bericht über Ungarn. In: Helmut Renöckl (Hrsg.): Was macht Europa zukunftsfähig? Wien, Würzburg 2004, S. 281-287.
- Balázs Schanda*: Covenantal Cooperation of State and Religions in the Post-Communist Member Countries of the European Union. In: Richard Puza/ Norman Doe (Hrsg.): Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-covenantal cooperation between State and Religion in Europe. Leuven, Paris, Dudley 2006, S. 251-264.
- Ferenc Tomka*: Halálra szántak, mégis élünk! Egyházüldözés 1945-1990 és az ügynökkérdés (Dem Tod wollte man uns weihen, doch leben wir! Kirchenverfolgung und die Agentenfrage 1945-1990). Budapest 2005.
- Miklós Tomka*: Csak katolikusoknak (Nur für Katholiken). Budapest 1995.
- Miklós Tomka*: Az „Igazságosabb és testvériesebb világot!“ körlevél nemzetközi kontextusa (Der internationale Kontext des Hirtenbriefes „Für eine gerechtere und geschwisterlichere Welt“). In: Vigilia 8/2006, S. 579-588.
- Miklós Tomka/Paul M. Zulehner*: Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas (Reihe: Gott nach dem Kommunismus). Ostfildern 1999.
- Miklós Tomka/Paul M. Zulehner*: Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas (Reihe: Gott nach dem Kommunismus). Ostfildern 2000.
- Miklós Tomka/Edit Révay*: Priests and male and female religious. In: Miklós Tomka (Hrsg.): Sociology of Religion in Hungary. Budapest 2004, S. 129-150.

Katholiken in Ungarn. Die „Doppeldecker-Kirche“

Die katholische Kirche Ungarns verwirklichte unter dem Kommunismus ein besonderes Modell. An der Oberfläche wurden zwei Erscheinungsformen sichtbar: eine staatshörige, mit dem kommunistischen Establishment kollaborierende klerikale Bischofskirche und eine andere, verfolgte, doch hochlebendige Untergrundkirche, beispielhaft dargestellt und am klarsten in mehreren Typen der Basisgruppen. Spannungen und Konflikte zwischen diesen Dimensionen der Kirche wurden weithin bekannt. Wie weit diese Polarisierung auf die Manipulation durch den Parteistaat und wie weit sie auf die diese Manipulation unterlaufende kreative Kraft der Kirche zurückzuführen ist, lässt sich schwer sagen. Beobachter sprachen von der Korrumpierung der Hierarchie und von einem sich dagegen richtenden, heldenmütigen Widerstand. Eine gründlichere Analyse ergibt jedoch ein anderes Bild.

Die Grundzüge der damaligen religiösen Situation werden von Beteiligten und Beobachtern übereinstimmend beschrieben. Das kommunistische System versuchte, die Religion in einer ersten Periode mit Gewalt zu vernichten. Nach dem Scheitern dieser Bemühung setzte der Staat alles daran, die Religion zu einem privaten Hobby, die Kirche zu einer Unterabteilung des eigenen Machtapparats zu degradieren. Zu diesem Zweck wurden das religiöse Leben bedrängt, die öffentliche Präsenz von Religion und Kirche unterbunden, das Handeln der Kirchenleitungen von dafür geschaffenen Behörden vorprogrammiert und kontrolliert, kirchliche Würdenträger zur Legitimierung des Staates vorgezeigt und zum Sprechen gebracht.

Den Absichten des autoritären Systems stand der Wille vieler Christen entgegen, sich dem Druck nicht zu beugen und die Verwirklichung der Fülle und Vielfalt des Christseins nicht von staatlichen Reglementie-

Prof. Dr. Miklós Tomka ist Direktor der Religionssoziologischen Forschungsstelle und Vorstand des Instituts für Soziologie der Katholischen Péter-Pázmány-Universität in Budapest.

rungen einengen zu lassen. Dieser Entschluss ließ sich in einer Diktatur nur bedingt realisieren. Für einen Kompromiss sahen aber engagierte Christen in zwei Punkten keine Möglichkeit. Die religiöse Kindererziehung auch außerhalb des Kirchengebäudes und die Existenz freidenkender Gruppen und Gemeinschaften waren für den Parteistaat unakzeptabel, für die Christen aber waren sie unverzichtbare Teile ihres Christseins. Der Konflikt eskalierte bald: einerseits zu Verhaftung, Verurteilung und sonstiger Schikanierung aktiver Priester und Laien, andererseits zur öffentlichen Distanzierung der Hierarchie von den Verfolgten und zu dezidierten, von Bischöfen und Vertretern des Vatikans wiederholt abgegebenen Erklärungen über eine gute Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche.

Eine bestechende, von Hansjakob Stehle¹ und anderen vertretene Deutung spricht vom menschenverachtenden Kalkül der klerikalen Politik, die für die Möglichkeit von Priester- und Bischofsweihen alles aufzuopfern bereit war, und umgekehrt vom Heroismus der Christen, denen diese Kirchenpolitik nichts brachte. Solche Kurzformeln vereinfachen über Gebühr. Kann aber das Geschehene anders gelesen werden? Für eine Antwort muss das Grunddilemma der Christen genannt werden.

Ein halbes Jahrhundert versuchten Christen in kommunistischen Staaten zu überleben und ihr Christsein zu verwirklichen. Sie hatten die Wahl zwischen einer nur selten möglichen Flucht ins Ausland, der Emigration in die eigene Innerlichkeit und einer Kenntnisnahme der sozialen und politischen Realität. Nahmen sie den Verkündigungsauftrag des Evangeliums ernst, so konnte nur die dritte Alternative gewählt werden. Die Christen lebten, arbeiteten und erzogen ihre Kinder und bemühten sich um die Verbesserung ihrer Lebenssituation in einem menschen- und religionsfeindlichen Milieu, unter den Augen der Organe des totalitären Staates. In diesem System hatten sie sich zu bewähren und Möglichkeiten für ein gesellschaftliches Wirken in christlichem Sinne zu finden. Weltentrücktheit bot keine Chance für die Präsenz in der Welt. Die faktischen politischen Gegebenheiten mussten zur Kenntnis genommen werden. Kritiker nennen diese Position Kompromisslertum. Sie war jedenfalls die einzige, von der aus mit christlicher Gesinnung – gegebenenfalls auf eine vom Staat verfolgte, doch deshalb nicht weniger wirksame Weise –

1 Hansjakob Stehle: Die Ostpolitik des Vatikans. Bergisch Gladbach 1983, und ders.: Geheimdiplomatie im Vatikan. Zürich 1993.

an einer Veränderung des Systems gearbeitet, alternative Lebensweisen beispielhaft vorgelebt, freie christliche Gemeinschaften errichtet werden konnten. Ein Großteil der praktizierenden Christen wählte diesen Weg und realisierte das In-der-Welt-Sein der Kirche. Damit war aber nur die eine Hälfte des Problems gelöst. Die andere Hälfte betraf die Position der Kirche.

Nicht nur Individuen, auch die Kirche als gesellschaftliche Institution musste um ihren Platz im kommunistischen Staat kämpfen. In manchen

Den ihr zugestandenem knappen Lebensraum konnte sich die Kirche nur dadurch erhalten, dass sie den Parteistaat zur Kenntnis nahm.

Ostblockländern ist ihr dieser Platz nicht grundsätzlich streitig gemacht worden. In einigen anderen Ländern erlitt die Kirche die Vernichtung ihrer Organisation und musste sich – mit einer abnehmenden Zahl von Bischöfen und Priestern – auf

die sakramentale Praxis beschränken. In Ungarn machte der Parteistaat Priesterausbildung, Weihen, die staatliche Genehmigung der priesterlichen Tätigkeit, Stellenbesetzungen, Versetzungen, Beförderungen und jede Art von Renovierungs- und Bautätigkeit von fallweise erteilten Zustimmungen abhängig. Um diese zu bekommen, musste mit der staatlichen Kirchenbehörde verhandelt werden. Der Wunsch nach Erhalt der sichtbaren Gestalt der Kirche und deren Funktionsfähigkeit zog den unumgänglichen Zwang fortlaufender formaler, administrativer Beziehungen zum Staat nach sich. Diese Notwendigkeit wurde weder durch die mageren Verhandlungsergebnisse noch durch die offensichtlichen Manipulierungs- und Erpressungsversuche des Staates aufgehoben. Die Kirche als eine im Parteistaat existierende Organisation konnte sich den ihr zugestandenem knappen Lebensraum nur dadurch erhalten, dass sie den Parteistaat zur Kenntnis nahm und sich, zumindest in ihren Beziehungen zum Staat, nach den von ihm festgelegten Spielregeln richtete. Dieses Erfordernis lag auch dem Vatikanvertrag von 1964 zugrunde, in dem Rom die Tatsache akzeptierte, dass nur dem Staat genehme – also für die totalitäre und kirchenfeindliche Politik als ungefährlich eingestufte – und vom Staat nach einer langen Beobachtungs- und Vorbereitungszeit ausgesonderte Personen zu kirchlichen Würdenträgern werden konnten. Die andere theoretisch mögliche Option, der Rückzug in den Untergrund, bildete angesichts des Charakters der religiösen Kultur, der volkkirchlichen Tradition und der Gewohnheitsreligiosität – nüchtern geurteilt – für die gesamte Kirche Ungarns nie eine reale Alternative.

Kirchliches Leben im Widerspruch

Das Leben der Kirche erforderte also die Verwirklichung zwei einander widersprechender Aufgaben. Eine konsequente Praxis des Christseins umfasste Tätigkeiten und gemeinschaftliche Bindungen, die in klarem Widerspruch zu den totalitären Ansprüchen des kommunistischen Staates standen und von diesem verfolgt wurden. Das Gemeindeleben und eine kirchliche Organisation konnten aber nur unter der Voraussetzung bewahrt werden, dass die politischen Verhältnisse akzeptiert würden. Dieser Doppelbedarf führte zu einer Arbeitsteilung und zu zwei Strategien, wobei beide für die Erfüllung der kirchlichen Aufgaben unverzichtbar waren. Pflege, Weitergabe und Erneuerung des christlichen Lebens sowie eine öffentliche Präsenz des Christentums wurden in den örtlichen Gemeinden, von Untergrundgruppen und durch Laienchristen verwirklicht. Die administrative Vertretung der Kirche lag in den Händen der Hierarchie.

Den Pferdefuß bildete die faktische, durch die minutiöse polizeiliche Kontrolle bedingte „Zerbröckelung“ der Sozialorganisation der Kirche. Auf eigene Faust, von niemandem im Voraus gehnt, konnte manches erreicht werden. Jede Koordination aber erhöhte die Sichtbarkeit des Handelns, steigerte die Nervosität der Machthaber und vergrößerte die Gefahr staatlicher Strafmaßnahmen. Die einzelnen Individuen, kleinen Gruppen und Aktionen mussten um des Überlebens willen voneinander isoliert existieren. Diese Situation bezeichnete man als „Kirche der Inseln“. Der Staat unternahm jedenfalls alles, um Bischöfe, Priester, prominente Katholiken und Basisgruppen unter Beobachtung zu stellen, voneinander zu trennen, gegeneinander auszuspielen und jeweils für sich zu manipulieren.

Der Zwang zu Einzelinitiativen innerhalb der „zerbröckelten Kirche“ bot zweifelsohne Chancen, brachte aber auch Gefahren. Die Amtskirche kämpfte um die Bewahrung bestimmter Lebensmöglichkeiten. Gesah das aber in Unkenntnis von Entwicklungen im eigenen Land und in der Weltkirche, so waren ein vorkonziliarer Konservatismus² und eine Ahnungslosigkeit hinsichtlich landesinterner gesellschaftlicher

² Miklós Tomka: Strukturelle Konzilsresistenz: Der ost-mitteleuropäische Katholizismus angesichts des II. Vatikanischen Konzils – am Beispiel Ungarns. In: Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hrsg.): Vatikanum II und Modernisierung. Paderborn 1996, S. 291-313.

und innerkirchlicher Verhältnisse eine unvermeidbare Folge. Der Vatikan erhielt von den Bischöfen blauäugige Lageberichte. Kardinal Lékai erklärte noch anderthalb Jahrzehnte nach dem Konzil den Waffendienst zur Christenpflicht.³ Eine mit bischöflicher Schützenhilfe eingeführte und von den Gemeindepriestern aufs Heftigste bekämpfte Staatskontrolle des Religionsunterrichts wurde dem Papst vom Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Erzbischof Ijjas, als großer Erfolg präsentiert.⁴ Schließlich war der Sekretär der Bischofskonferenz, Bischof Cserhádi,

Der Vatikan erhielt von den Bischöfen blauäugige Lageberichte.

vermutlich der letzte Prominente im Land, der, dem Parteijargon entsprechend, die Revolution von 1956 diffamierend als „Gegenrevolution“ bezeichnete.⁵

Bei aller Naivität, die den Bischöfen unterstellt werden kann, nimmt es nicht Wunder, dass die Hierarchie wegen dieser Rolle unglaublich wurde und die gesamte Kirche in den Verruf der Kollaboration brachte.

Von der Schwierigkeit, Bischof zu sein

Zu den undankbarsten Aufgaben gehörte es, unter solchen Bedingungen Bischof zu sein. Doch wäre es falsch zu glauben, dass ein Bischof in Ungarn überhaupt nichts tun konnte. Ausbruchsmöglichkeiten gab es in mehrere Richtungen. Bischof Cserhádi verkörperte den schlaunen Typ, der sich restlos der Immoralität des Totalitarismus bewusst war, unter dessen Unveränderlichkeit und unter der abhängigen Rolle der Bischöfe litt, aber gleichzeitig auch bemüht und erfolgreich war, die engen Grenzen maximal auszunützen und, soweit es nur ging, zu helfen. Er konnte in Wort und Tat vielen beistehen. Mit Lékai dagegen „ist eine Führungsperson in der Kirche erschienen, die nicht aus Zwang, sondern aus Überzeugung der politischen Macht gegenüber loyal war und sich mit deren Vorstellungen fast völlig identifizierte“⁶. Den real existierenden Sozialismus erklärte er zur in der Weltgeschichte bisher besten Gesell-

³ László Lékai: 125 éve szentelték föl az esztergomi bazilikát (Die Basilika von Esztergom ist vor 125 Jahren geweiht worden). Új Ember 20. September 1981.

⁴ Miklós Tomka: Religionsunterricht in Ungarn. In: Ost-West Informationsdienst, Nr. 197/1998, S. 36-43.

⁵ József Cserhádi: Hit és áldozatok nélkül nincs megoldás. (Ohne Glaube und Opfer gibt es keine Lösung). In: „Magyar Nemzet“ vom 19.04.1989.

⁶ János Wildmann: Az elnyomás évtizedei (Die Jahrzehnte der Unterdrückung). In: Egyházfórum 3/2000, S. 4-11.

schaftsform. Auf dieser Basis konnte er wahrlich freundschaftliche Beziehungen zur kommunistischen Führung pflegen. Darauf stützte sich seine „Politik der kleinen Schritte“, womit er kleine Erfolge aufzuzeigen vermochte. Es ist allerdings fraglich, ob diese seiner Geschicklichkeit oder den Notwendigkeiten jener ungarischen Liberalisierungspolitik entsprangen, die durch den Kredithunger des Landes erzwungen wurde und in der die Kirchenpolitik ein Nachzügler war. Der verstockte Klerikalismus (und vielleicht auch die Demokratiefeindlichkeit) Lékais machte ihn jedenfalls zu einem überzeugten Gegner der Basisgruppen und ganz besonders Pater Bulányis Bokor-Bewegung.

Das Dilemma der Basisgruppen

Die Partisanenmentalität ist einzelnen Christen und Basisgemeinden gleichfalls nicht gut bekommen. Bei Fehlen eines Austausches der Ideen und Überzeugungen barg das Theologisieren an der Basis die Gefahr der Abweichung von der kirchlichen Lehre. Das Wissen um den engen Handlungsspielraum und um die Manipuliertheit der Kirchenorganisation und ihrer Amtsträger konnte zu einer Distanzierung von der Institution Kirche führen. Die schwer erkämpfte und erlittene eigene Bewährung konnte in der Atmosphäre der Bedrängnis zu elitärem Bewusstsein der Auserwähltheit und zu Misstrauen gegenüber anderen verleiten. In der andauernden Spannung, Angst und Verfolgung konnte die Bezogenheit auf sich selbst zur Erstarrung der eigenen Position und zum Fundamentalismus führen. Mit schwindender Anerkennung für die Anstrengungen und Erfolge anderer Christen und Gruppen und bei einem nur im engen Kreis geführten Denken wuchs gerade bei den Aktivsten und Engagiertesten die Gefahr einer sektiererischen Entwicklung. Diese bestärkte die Absonderung und machte das Handeln mancher Gruppen auch für die Staatsorgane berechenbar. Solche Gruppen – in Ungarn kann nur die Bokor-Bewegung von Pater Bulányi dazu gezählt werden⁷ – wurden bald zu leicht handhabbaren Spielbällen der staatlichen Manipulation, die auf die Provokationen in genau berechenbarer Weise reagierten.

In einer Beziehung waren die meisten christlichen Kleingruppen in

⁷ András Máté-Tóth: Bulányi und die Bokor-Bewegung, Wien 1996; Miklós Tomka: Einheit und Vielfalt der Kirche im Kommunismus: Aspekte einer systematischen Analyse des Falles Bulányi. In: Ost-West Informationsdienst, Nr. 198/1998, S. 30-38.

derselben Lage. Sie versuchten, ihre Tätigkeiten vor der kommunistischen Macht verborgen zu halten. Deswegen mussten sie ihr Leben unter Ausschluss der Öffentlichkeit verwirklichen, von der sie deshalb keine Hilfe erwarten konnten. Die allmählich entstehende politische Opposition nahm sie gleichfalls nur wenig und nur zögerlich wahr. Ganz anders stand es mit der Bulányi-Gruppe, die – durch die Praxis der Wehrdienstverweigerung restlos ins Visier geraten – nichts mehr von der Geheimhaltung, sehr viel aber von der Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit erhoffen konnte. Diese Gruppe wurde trotz ihrer relativ kleinen Mitgliederzahl⁸ – nicht zuletzt durch zahlreiche Berichte in „Publik-Forum“ – zu einem international bekannten Fall, der auf die völlige Sympathie aller Wehrdienstverweigerer und Institutionskritiker zählen konnte.

Die unter ständiger Beobachtung stehenden und abgehörten Bischöfe konnten ihrer Isolation kaum entrinnen. Einzelne Christen und Gemeinschaften hatten mehr Möglichkeiten. Den Gefahren trotzend und in vielen Fällen die verhängten Gefängnisstrafen erleidend, knüpften sie ihre Kontakte, tauschten Erfahrungen aus, stimmten Positionen ab. Es konnte vorkommen, dass eine Gruppe sich in irgendeiner Frage festfuhr – so die Bokor-Bewegung mit der Wehrdienstverweigerung, die sie zum zentralen Glaubenssatz erhob – und sich deshalb gegenüber anderen sperrte. Im Allgemeinen jedoch bemühte man sich fortlaufend um die Aufrechterhaltung der konkreten und lebendigen Einheit der Kirche. Dieser Wunsch verband die Gruppen und Bewegungen miteinander und es wurde als tragisch empfunden, wenn eine – so die eben genannte – Gruppe sich von diesem allgemeinen Bemühen distanzierte.

Nach der „Wende“

Die Wende führte zunächst zum Aufbrechen aller möglichen Ressentiments. In dem Augenblick, wo man frei reden und ohne Angst menschliche Beziehungen anknüpfen konnte, zeigte es sich, wie wenig die Menschen und die Amtsträger über die im Kommunismus erfolgten Initiativen wussten – und wie wenig sie bereit waren, den Berichten nachträglich zu trauen. Besonders jene, die im Parteistaat nichts zu unternehmen wag-

⁸ Schätzungen zur Mitgliederzahl sind schwierig wegen der damaligen Geheimhaltung. Die Anhänger des Bokor dürften damals und seither etwa 2 bis 8 Prozent aller Teilnehmer in Klein- und Basisgruppen ausgemacht haben.

ten, wollten nicht glauben, dass manche Unternehmungen und Erfolge ohne Verrat und ohne unmoralische Kompromisse erreicht werden konnten, sondern begründeten die eigene frühere Erfolglosigkeit schlicht mit der damaligen Verfolgung. Jene wiederum, die damals mit großen Anstrengungen und Opfern etwas erreicht hatten, waren stolz darauf und beanstandeten bei den anderen deren unterlassene Initiativen und deren damals fehlende Bereitschaft, durch erhöhte Anstrengungen vom Parteistaat Zugeständnisse zu erkämpfen.

Die Politik hat auch nach der Wende nicht aufgehört, sich religiöser Gegensätze zu bedienen. Die sozialistischen und liberalen Parteien, die unglücklich über die gesellschaftliche Rolle der Großkirchen sind, versuchen mit Erfolg, gegen diese die Sekten und die Bokor-Bewegung ins Feld zu führen. Für ein Jahrzehnt wurde Pater Bulányi die kirchenkritische Galionsfigur der linken Parteien. Das ist jetzt Vergangenheit. Die gravierendsten Konflikte sind ausgeräumt. Pater Bulányis saloppe Aussagen, wonach die Kirche sich seit Konstantin von Jesus losgesagt hätte, oder dass ihn, Bulányi, nicht Gott, sondern nur der Mensch Jesus interessiere, werden als Ausrutscher abgetan. Die Gehorsamsverweigerung gegenüber der kirchlichen Obrigkeit gab der Pater mit dem Ende des Kommunismus auf. Nach Jahrzehnten, in denen er, dem Verbot der ungarischen Bischöfe entsprechend, öffentlich keine priesterliche Tätigkeit ausüben durfte, ist er in Ehren in seinen Orden zurückgekehrt.

In den Jahren der „Doppeldecker-Kirche“ hatte Katholizität eine zweifache Bedeutung. Für die Hierarchie hieß sie Kirchentreue. Für Laienchristen umschloss sie eine Lebensform mit allen Facetten der individuellen und sozialen Existenz. Mit der Wende forderte die Amtskirche ihr Definitionsmonopol der Religion zurück. Die Bischöfe verstanden den religiösen Charakter der spirituellen Bewegungen, nicht aber die Relevanz des Alltags für die Spiritualität. Christlich motivierte Berufs-, Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände nahmen sie nicht als Partner wahr. Die Bedeutung der nach eigenem Verständnis christlichen Organisationen des profanen Lebens für das Kirchenleben ist bis heute nicht anerkannt. Somit wird die Kirche dem Anspruch, in der Welt zu sein, nicht völlig gerecht, sondern ist ein klerikal bestimmtes, spirituell ausgerichtetes Gebilde neben der Welt. Die „Doppeldecker-Kirche“ hat auch für die Gegenwart und Zukunft ihre Botschaft. Die Kapazität autonomen Handelns der Laien, die in der „Doppeldecker-Kirche“ voll ausgeschöpft wurde, könnte und sollte auch weiterhin genutzt werden.

Das multireligiöse Ungarn

„Glauben Sie an dieses Amulett?“ „Keineswegs, aber man sagte mir, es wirkt, auch ohne daran glauben zu müssen.“ Nicht nur im modernen Ungarn, sondern auch in der gesamten europäischen Kulturgeschichte haben Menschen ihre Alltagswelt außerhalb kirchlich-autorisierte Frömmigkeit eingerichtet und mit vielen Gegenständen und Praktiken in der Hoffnung auf ein gesundes und geschütztes Leben angereichert. Selbst das aufgeklärte und rationale Europa von heute erliegt den bunten und märchenhaften Welten des Aberglaubens.

Kulturtendenzen

In der theologischen und religionswissenschaftlichen Fachliteratur wird über Europa als sogenannte „Postregion“ diskutiert: postmateriell, postsäkular, postmaterialistisch, postchristlich – speziell für die ost- und mitteleuropäischen Transformationsländer auch postkommunistisch. Diese Bezeichnungen deuten darauf hin, dass eine eigenständige Bezeichnung für die gegenwärtige Kultur noch nicht gefunden worden ist. Die Experten versuchen in Bezug auf die Vergangenheit die Gründe dieser Entwicklung in Europa in Rationalität, Individualität, Bürokratie, Demokratie und Religionsfreiheit zu suchen. Lokalitäten und Regionalitäten lösen sich auf und werden durch globale Aspekte ersetzt. Altbewährte Denkstrukturen, Traditionen und Institutionen gehören immer mehr der Vergangenheit an, es herrschen stetig zunehmend Verwirrung und Willkür. Bei diesen Dekonstruktionsvorgängen sollte man aber auch die Rekonstruktionen wahrnehmen: Tendenzen, wodurch Orientierungen, Weltansichten, Verknüpfungen und Logiken entstehen.

Prof. Dr. András Máté-Tóth ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Szeged und Privatdozent des Institutes für Praktische Theologie an der Universität Wien. Mariann Molnár ist Schülerin von Professor Máté-Tóth (Diplomarbeit: Vergleichende Analyse esoterischer und christlicher Religiosität in Ungarn).

In dieser Rekonstruktion spielt Religion eine große Rolle, wenn wir darunter nicht nur das kirchliche Christentum verstehen, sondern auch die vielfältigen Bewährungsmythen und Sinngemeinschaften (Ulrich Oevermann) der heutigen Menschen. Eine solche erweiterte Sicht ermöglicht die Betrachtung von Dimensionen, die oft ausgegrenzt oder geheim waren und es meist auch sind – also esoterisch.

Die Vielfalt der Religionsgemeinschaften

Ungarn war schon immer ein überdurchschnittlich tolerantes Land bezüglich (christlicher) Religionsgemeinschaften. Bereits auf dem Landtag 1568 von Torda (Turda/Thorenburg, Siebenbürgen) wurde erstmals die Religionsfreiheit festgelegt. Die aufgeklärte absolutistische Monarchie bestätigte dies Ende des 18. Jahrhunderts. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden Religion und Kirche zu Hauptfeinden des neuen Systems erklärt, dementsprechend auch verfolgt und aus dem öffentlichen Leben verdrängt. Während der politischen Wende wurde 1989 noch vom letzten Parlament des alten Systems ein neues Religionsgesetz verabschiedet, das nicht nur Einzelpersonen Religionsfreiheit zusicherte, sondern auch durch sehr liberale Bedingungen die Gründung von Kirchen erleichterte. Heute kann mit 100 Personen in Ungarn eine Kirche im staatsrechtlichen – nicht im theologischen – Sinne gegründet werden, der Staat kontrolliert diese Gemeinschaften überhaupt nicht. Diese „absolute“ Freiheit wurde oft in Anspruch genommen; zur Zeit rechnet man in Ungarn mit über 200 Religionsgemeinschaften, die sich nach diesem Gesetz registrieren ließen. Eine von Renovabis geförderte Untersuchung zeigte, dass es 2004 unter diesen „Kirchen“ nicht wenige gibt, die ausschließlich „auf dem Papier“ existieren und eher aus steuerrechtlichen als aus religiösen Gründen entstanden sind. Die Gesamtzahl der Mitglieder dieser neuen Gemeinschaften liegt nach seriösen Schätzungen etwa bei 1 Prozent der Bevölkerung, die der traditionellen Kirchen bei 65 Prozent.

Ungarn hat ein äußerst liberales Religionsgesetz, das die Errichtung neuer kirchlicher Gemeinschaften einfach macht.

Die Mehrzahl der so genannten „Kirchen“ ist christlich, wobei sich darunter auch viele charismatische neoprotestantische Religionsgemeinschaften befinden. Viele kleine Gemeinschaften mit sehr wenigen Mitgliedern und hoher Fluktuationsrate berufen sich auf fernöstliche

religiöse Traditionen oder eklektische Sonderentwicklungen, die vielfach ein wenig unpräzise als „New Age-Gruppen“ apostrophiert werden. Die Beziehungen zwischen den kleineren Religionsgemeinschaften und den großen sind im Allgemeinen reibungslos. Als Ergebnis einer breiter angelegten Untersuchung der Printmedien hat sich gezeigt, dass die Thematik in den Tageszeitungen eher schematisch abgehandelt wird und auch keine Spitzenposition einnimmt. Die linksliberale Presse sieht in der unüberschaubaren Vielfalt der Religionsgemeinschaften einen Beweis der Religionsfreiheit und die Unmöglichkeit des Monopols der Großkirchen; hingegen betont die rechtskonservative bzw. christdemokratische Presse eine geschichtlich begründete und wertezentrierte Kulturkoalition mit den großen Kirchen, sieht in den kleineren Religionsgemeinschaften eher eine Bedrohung und nennt sie auch Sekten mit negativem Beiklang.

Esoterische Dimensionen und Praktiken

Esoterik ist ein Dachbegriff in der heutigen Öffentlichkeit, unter dem viele Kulte, Praktiken und Einstellungen zusammengefasst werden, etwa auch Bereiche wie Okkultismus, New Age, Jugendreligion, Satanismus und Magie. Eine (religions-)wissenschaftlich fundiertere und differenziertere Analyse bietet ein ausgeglichenes Raster, mit dessen Hilfe man die bunte Vielfalt heutiger Spiritualitäten besser verstehen und einordnen kann. Wir werden in der Darstellung der Esoterik vor allem an die Arbeiten von Kocku von Stuckrad und Monika Neugebauer-Wölk anknüpfen.

Esoterik ist ein griechisches Wort und bedeutet „inneres, geheimes Wissen“ gegenüber dem öffentlich zugänglichen, der Exoterik. Wer und wie die Grenze zwischen innen und außen bestimmt, hängt von den einzelnen Kulturkreisen, Epochen und Machtstellungen ab. Der griechische Begriff taucht zuerst wahrscheinlich bei Lukian von Samosata (ca. 120-180) auf. Ein wichtiges und in der wissenschaftlichen Diskussion geprüftes Verständnismodell hat Antoine Faivre ausgearbeitet, der sich intensiv mit der Religionsgeschichte der Renaissance und der Neuzeit auseinandersetzte. Seinen Forschungen zufolge durchzieht die so umrissene Esoterik die ganze europäische Kulturgeschichte. Zur Esoterik gehören zunächst die „okkulten Künste“ Astrologie, Alchemie und Magie, deren Wurzeln in der Antike zu suchen sind. Hinzu kommen neu-

platonische und hermetische Denkansätze sowie die jüdische Kabbala, die als antikes Geheimwissen galt und mit philosophischen Anschauungen verknüpft wurde.

Die Zusammenhänge dieser Traditionslinien wurden schon in der frühen Neuzeit erkannt und mit dem lateinischen Begriff „*philosophia perennis*“, „ewige Philosophie“, belegt. Mit diesem Begriff verband sich der Anspruch, einer Wahrheit auf der Spur zu sein, die älter als alle historischen Religionen ist und die in verschiedenen Disziplinen auf je eigene Art ihren Ausdruck findet. Faivre entwickelte aus diesen Traditionen einen systematischen Entwurf, der die Esoterik als eine „Denkform“ charakterisierte. Demzufolge sind bei der Esoterik vier zentrale Komponenten zu unterscheiden:

- Das „Denken in Entsprechungen“, d. h. die Annahme, die verschiedenen Ebenen oder „Klassen“ der Wirklichkeit (Pflanzen, Menschen, Planeten, Mineralien usw.) bzw. die sichtbaren und unsichtbaren Teile des Universums seien durch ein Band von Entsprechungen miteinander verbunden. Diese Verbindung ist nicht kausal, sondern symbolisch zu verstehen.
- Die „Idee der lebenden Natur“ fasst den Kosmos als beseeltes System auf, das von einer lebendigen Energie durchflossen wird.
- „Imagination und Mediationen“ (d. h. Vorstellungskraft und Vermittlungen) verweisen darauf, dass das esoterische Wissen um die Entsprechungen hohe symbolische Vorstellungskraft erfordert, was gerade für die praktische magische Arbeit von Bedeutung ist. Das Wissen wird durch spirituelle Autoritäten (Götter, Engel, Meister oder Geistwesen) offenbart.
- Die „Erfahrung der Transmutation“ schließlich stellt eine Parallele her zwischen äußerem Handeln und innerem Erleben; in Analogie zur Alchemie geht es der Esoterik darum, den Menschen auf seinem geistigen Weg zu läutern und ihm eine innere Metamorphose zu ermöglichen.

Esoterischer Glaube

Weitere esoterische Details spielen für die Masse der heutigen Zeitgenossen kaum eine Rolle. Wichtiger ist sicher das „handfeste“ Hauptdogma, demzufolge man geheime direkt wirksame Kräfte für das eigene Wohl in Anspruch nehmen kann. Diese Art des Glaubens ist auch in Ungarn sehr verbreitet. Etwa 40 Prozent der Erwachsenen glaubt an Telepathie, also

an eine Vorstellung, wonach Informationen und Wirkungen unmittelbar an Menschen oder an andere Lebewesen übertragbar sind, ohne dass konkrete und messbare Beziehungen zu diesen bestehen. So wirkt(e) in Ungarn der Fernheiler József Gyurcsók, der behauptete, er könnte durch Telefonanrufe heilende Energien übertragen. Die „Kirche der universalen Liebe“ ist seine Gründung – eine virtuelle Gemeinschaft, die für ihn günstigere Steuerabrechnungen ermöglicht. Er wurde zwar für seine Tätigkeit verurteilt, setzt aber seine Praktiken im Privatfernsehen fort.

Die Vorstellung, man könne geheime Kräfte für das eigene Wohl in Anspruch nehmen, ist in Ungarn weit verbreitet.

Europäische Untersuchungen zeigen, dass zum einen zwischen dem Glauben an Telepathie und dem Glauben an Reinkarnation eine ziemlich starke und signifikante Korrelation besteht, dass zum anderen jedoch ursprünglich eindeutig christlich geprägte Glaubensinhalte wie Himmel, Hölle oder Leben nach dem Tod gar nicht mehr klar von einem esoterischen Glauben abgegrenzt werden können. Wie in vielen Gesellschaften der (reichen) Welt können viele Menschen heute nicht mehr in homogenen religiösen Traditionen denken; stattdessen herrschen Vielfalt und Beliebigkeit vor. Nach der Europäischen Wertestudie (EWS) glaubten von den befragten Erwachsenen 56 Prozent an heilende Kräfte, 27 Prozent an spirituelle Wesen, mit denen man Kontakt aufnehmen kann, 24,5 Prozent an Reinkarnation, 35 Prozent an die Wirkung von Flüchen, 58,1 Prozent an Telepathie und 21,6 Prozent an Wahrsagen. Esoterischer Glaube bietet eine dichte Sinnwelt und lebt in hochmodernisierten Gesellschaften!

Eine Umfrage in Ungarn im Jahr 2004 hat gezeigt, dass etwas weniger als die Hälfte der Befragten meint, es schade nicht, wenn man sein Horoskop beachtet. Schon 1976 hat Robert Wuthnow nachgewiesen, dass die Beachtung des eigenen Sternzeichens als „Gegenkultur“ (counterculture) verstanden werden kann, als eine spirituelle Opposition zu den bestehenden kulturellen Traditionen, die vor allem unter Randgruppen gepflegt werden. In Ungarn messen besonders jüngere Frauen ihrem Horoskop größere Bedeutung bei. Laut einer Umfrage in Szeged vom letzten Jahr besteht allerdings eine negative Korrelation zwischen Kirchengang und Esoterik: Die Menschen, die häufiger an Gottesdiensten teilnehmen, glauben eher an die Auferstehung als an eine Reinkarnation. Für sie stehen die christlichen Glaubensaussagen im Gegensatz zu den vermutlich esoterischen. Dies gilt jedoch mehrheitlich für die ältere Generation, bei der jüngeren ist der Zusammenhang eher umgekehrt. Auch

ist bei Menschen in stabilen Familien der christliche Glaube häufiger, während man bei Geschiedenen oder Singles eher eine esoterische Welt-sicht antrifft. Esoterik scheint signifikant ein Zeichen des Individualis-mus zu sein, wo vor allem das (geheime) Wissen Gedanken und Lebens-führung bestimmt.

Praxis

Zu den esoterischen Praktiken werden vor allem folgende Bereiche ge-rechnet: Wahrsagerei, Tarot (Antwort auf konkrete Lebensfragen aus der Lage der Tarotkarten), Pendeln (mit einem Gewicht werden Diagnose und Therapie einer Krankheit erstellt), Geistheilung (Heilung körper-licher Krankheiten unter Verwendung magischer Kräfte), Reiki (japani-sche Form der Heilung durch Handauflegung) und Geisterbeschwörung (Kontaktaufnahme vor allem mit verstorbenen Verwandten). Nach einer aktuell noch laufenden Internetbefragung in Ungarn scheinen vor allem verschiedene Formen von Geisterbeschwörung und Reiki verbreitet zu sein, daneben auch schamanistisches Trommeln und Feng Shui. Viele dieser esoterischen Praktiken sind zwar bekannt, werden aber wohl nicht praktiziert. Als Dimension der heutigen Kultur gehört das ganze Spektrum eher zur virtuellen Erlebniswelt, zu einer Art Flucht durch Neugier, ähnlich dem modernen Starkult in der Boulevard-Presse. Interessante Einblicke gewinnt man durch eine kürzlich durchgeführte Un-tersuchung unter 14-18jährigen Schülerinnen in Schulen von Szeged und Umgebung. Rund 40 Prozent der 750 Befragten berichteten, sie hätten sich bereits esoterisch betätigt, vor allem mit Tarot und Geisterbe-schwörung. Die meisten Motivationen sind Neugier und „it's cool“; nur wenige Schüler gaben an, diese Praktiken wären bei der Orientierung in der Welt hilfreich.

Evangelisation in der Religionsvielfalt

Monika Neugebauer-Wölk hat den Versuch unternommen, Esoterik und Christentum kritisch gegeneinander abzugrenzen. Sie zeigt auf, dass das Esoterische als eine Alternative zum Christentum verstanden wer-den sollte, die sich in christliche Sinnstrukturen nicht integrieren lässt und deshalb – spätestens im Zeitalter der Konfessionalisierung – eine

große Sprengwirkung entfaltete. Allerdings ist festzuhalten: Obwohl sich Esoterik und Christentum nicht vereinbaren lassen, scheinen sich in der Postmoderne die klaren Grenzen zwischen beiden sehr zu verwischen. Heute spricht man einerseits über einen verbreiteten Markt der Religionen oder der Sinnangebote, andererseits über eine „Leute-religion“ (Paul M. Zulehner), bei der die Menschen nach eigenem spirituellem Geschmack ihren Religionscocktail mischen. Dafür lassen sich leicht einleuchtende Beispiele zu nennen. Der Erlöser der Christen, Jesus Christus, wird zum Magier umgedeutet und in eine lange Reihe der Religionsstifter und anderer Gurus gestellt.

Die religiöse Situation Ungarns zeigt das typische Bild der Postmoderne: den Markt der Religionen.

Die katholische und die protestantischen Kirchen haben in Ungarn keinen sogenannten Beauftragten für Weltanschauungsfragen wie z. B. die Diözesen in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Auch bei den Regierungsorganen wurde eine solche Stelle nicht eingerichtet, obwohl die EU solche „church watcher“-Organisationen empfiehlt. Die Erforschung der Religionsgemeinschaften und der Religiosität der Mitglieder der neuen Religionsgemeinschaften geschieht an der staatlichen Universität Szeged. Für die Kirchen und für die breite Öffentlichkeit ist immer noch ein erster wichtiger Schritt zu tun: regelmäßige und seriöse Informationen über die religiöse Dimension der ungarischen Gesellschaft zu liefern und die dazu nötigen materiellen und menschlichen Ressourcen zu sichern. An den theologischen Hochschulen gibt es noch keine entsprechenden Lehrveranstaltungen. Bevor man aber versucht, das Evangelium in einer pluralistischen Gesellschaft zu verkündigen, muss man den Pluralismus überhaupt erst richtig kennen und verstehen lernen.

Literaturhinweise

Hermann Denz: Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa. Wien 2002.

Antoine Faivre: Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens. Freiburg, Basel, Wien 2001.

Monika Neugebauer-Wölk: Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts. Göttingen 1995.

Péter Török: Magyarországi vallási kalauz – 2004. Budapest 2004.

Literatur aus Ungarn

Grundsätzlich kann man sagen, dass die ungarische Literatur nicht sehr bekannt ist, aber das ist nicht so schlimm. Das Zustandekommen ist wichtig.

Péter Esterházy

In diesem Artikel soll es um ungarische Erzählprosa gehen.¹ Der vorgegebene Umfang ließ es ratsam erscheinen, das Material zu begrenzen, und angesichts der Übersetzungslage ist diese Begrenzung zugunsten der Prosa und damit leider zu Ungunsten der Lyrik ausgefallen. Dennoch musste auch innerhalb der Erzähltexte eine Auswahl getroffen werden, um auf die einzelnen Werke eingehen zu können.

1986 erschienen Péter Esterházy's *Einführung in die Belletristik* und Péter Nádas' *Buch der Erinnerung*, die jedes auf seine Weise exemplarisch für Entwicklungen in dieser neuen Literatur stehen. Die Jahreszahl bezeichnet keinen Bruch, sondern eher einen Höhepunkt; die letzte „Epochenschwelle“ in der ungarischen Literatur, die sogenannte „Prosaawende“, zog sich durch die siebziger und achtziger Jahre. In Abgrenzung zur ideologisch-politisch festgelegten Literatur der Nachkriegsjahrzehnte setzten sich junge Schriftsteller mit den ästhetischen Traditionen der ungarischen Klassik und Spätmoderne auseinander: Schriftsteller wie Sándor Márai, Dezső Kosztolányi, Géza Ottlik und Miklós Mészöly wurden ihnen als Vorbilder wichtig.

Márai ist in den vergangenen Jahren auch im deutschen Sprachraum als großartiger Erzähler (wieder-)entdeckt worden, Kosztolányi hatte die ungarische Literatur der Zwischenkriegszeit stark geprägt. Ottlik und Mészöly schufen in bzw. seit den fünfziger und sechziger Jahren

¹ Werke, deren Titel nur auf Deutsch angegeben ist, sind unter diesem Titel auf Deutsch erschienen; gibt es keine Übersetzung, so ist in eckigen Klammern der ungarische Titel angegeben. Der deutsche Leser ist in der glücklichen Lage, die wichtigsten Werke der ungarischen Erzählprosa der vergangenen dreißig Jahre in deutscher Übersetzung lesen zu können, zumindest die Romane. Alle Erscheinungsdaten beziehen sich auf die ungarische Originalausgabe.

Die Autorin ist Hungarologin und Übersetzerin ungarischer Literatur und lebt in Berlin.

parabelartig lesbare Werke, für die sie die Gattungstraditionen des Bildungs- und Erinnerungsromans nutzten. Züge Ottlikischer Prosa, beispielsweise die „Vervielfachung der Perspektive“ und das „Wiederschreiben“, finden sich in Péter Esterházy's *Produktionsroman* (1979) und *Harmonia Caelestis* (2000), in Péter Nádas' *Buch der Erinnerung* und im *Roman eines Schicksallosen* (1975) von Imre Kertész.

Charakteristisch für die Literatur der „Prosawende“ sind ein Verschwimmen der Grenzlinien zwischen angenommener Wirklichkeit und Fiktion, ein großzügiger Umgang mit Zeit- und Raumverhältnissen, die Aufspaltung der Erzählstimme sowie die Thematisierung des Lesers und des Erzähltseins. Dadurch fordert die Literatur dieser Zeit auf eine neue Weise zu sehr aktivem Leseverhalten auf.

In den achtziger Jahren gab es eine Tendenz zur Relativierung des Erzählens, es entstanden postmoderne Bricolage-Texte. In den Neunzigern kehrte das traditionelle Erzählen teilweise wieder. Für die achtziger Jahre ist in der ungarischen Literatur der Roman, für die neunziger Jahre die Kurzgeschichte charakteristisch; gegen Ende der neunziger Jahre nahm die Zahl der Romane wieder deutlich zu.

Der Erinnerungsroman hat in der ungarischen Literatur des zwanzigsten Jahrhundert eine starke Tradition, teils in Kombination mit Figuren des Familienromans, teils in Verbindung mit autobiographischen Komponenten, wobei hier unter „autobiographisch“ nicht die Biographie des Autors, sondern das Leben des Erzählers zu verstehen ist.

Ebenfalls die ganze Zeit präsent waren (und sind) Lektüremöglichkeiten als Parabel, vor allem in Texten der siebziger und achtziger Jahre. Mit diesem Stilmittel konnten Bereiche des sozialen Umfelds und auch der Geschichte angesprochen werden, die vom herrschenden ideologischen Diskurs nicht zugelassen waren. Dabei ging es aber nicht nur um eine einfache Zweideutigkeit zur Umgehung der Zensur. So wurde schon in *Schule an der Grenze* (1959) von Géza Ottlik und Texten von Miklós Mészöly die Parabelhaftigkeit unbestimmt, d. h. diese Texte lassen sich nicht auf eine einzige Deutung festlegen. *Der Besucher* (1969) von György Konrád kann als Parabel auf das Verhalten osteuropäischer Intellektueller gegenüber den politischen Systemen gelesen werden. *Steine fallen in versiegende Brunnen* (1975) von István Szilágyi, einem siebenbürgischen Autor, demonstriert die Übermacht des von der Geschichte bedingten Schicksals. Ein weiterer, sehr erfolgreicher Roman aus dieser Gruppe ist *Schutzgebiet Sinistra* (1992) von Ádám Bodor. Schon in Bodors Novellistik lag eine Lektüre als systemkritische Parabel

nahe; in diesem Roman geht es um die konkreten Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse in einem Gebirgsgebiet in Osteuropa, wobei kein Zeitkontinuum gegeben ist und der Unterschied zwischen Wahrscheinlichem und Phantastischem verschwimmt.

Das Parabelhafte ist aber mit dem Ende des Sozialismus keineswegs aus der ungarischen Literatur verschwunden, es ist vielmehr noch heute aktuell und produktiv. *Meines Helden Platz* (2000) von Lajos Parti Nagy schildert, wie eine fanatische Taubenorganisation die Macht an sich reißt; der Erzähler des Textes, zufällig Wohnungsnachbar des Obertäuberichs Tubitza, wird zur Umoperation auserkoren: ihm werden Flügel eingepflanzt, und er soll fliegen lernen. Im Gegenzug wird ihm die Haut abgezogen, für die Tauben ist sie ein begehrtes Objekt und gilt als edel. Als Versuchskaninchen lebt er unter ständiger Beobachtung im Zentrum der neuen Macht, wo er auch einige Freiheiten genießt. Die anfängliche Abscheu vor den totalitären Fanatikern weicht nach und nach einem Genießen der eigenen Position, obwohl die Erinnerung an sein Leben zuvor und das eigene Ich nicht verloren gehen. Die Beziehung zur fiktiven Außenwelt bleibt in diesem Roman offen, ebenso wie das Ende, an dem der Erzähler sein Tagebuch der Ereignisse per E-Mail (diese Möglichkeit hatte er die ganze Zeit, aber wurde er überwacht?) abschickt ...

Ein postmoderner „Flicktext“ ist die eingangs erwähnte *Einführung in die Belletristik* von Péter Esterházy, die seit 2006 auch in deutscher Übersetzung vorliegt. Hinter diesem ironischen Titel – hat doch die schöne Literatur, in die hier eingeführt wird, so gut wie nichts mit der damals in Ungarn akzeptierten Literatur zu tun – verbirgt sich eine Komposition aus großen und kleinen Prosaformen. Das Buch umfasst mehrere Romane, die zum Teil bereits selbstständig erschienen waren, beispielsweise *Kleine ungarische Pornographie* (1984) und *Hilfsverben des Herzens* (1985), und zahlreiche kleinere Prosatexte. Gekennzeichnete oder nicht gekennzeichnete Zitate aus eigenen und fremden Werken, Marginalien und bildliche Darstellungen verknüpfen die verschiedenen Texte miteinander. Esterházy hat dieses Buch einmal mit einem Gebäude verglichen, in dem die großen Texte die Räume darstellen, die durch „Treppen, Querkorridore, Fenster, kleine Gesimse“ in Verbindung stehen. Diese Verbindung ist aber keine Folge in Zeit oder Raum, sondern sie besteht beispielsweise aus Zitzatzusammenhängen oder gleichen Bezügen. Der Erzähler ist durch Wechsel in Erzählmodus und Tonlage schwer zu fassen, eigentlich entsteht die Erzählstimme erst aus dem Zusammenspiel der verschiedenen sprachlichen Welten. Die Inhalte sind

nur im Zusammenhang mit ihrer Darstellung zu denken, der Text ist gleichsam mit seinem Medium verwachsen. Nur bei visueller Aufnahme des Textes wird das Gebäude begreifbar, räumlich erfahrbar, nur so kann sich eine Orientierung einstellen.

Ende eines Familienromans (1977) von Péter Nádas fordert mit anderen Mitteln aktives Leseverhalten ein. Die Handlung spielt Ende der fünfziger Jahre und beschreibt die Geschichte des Sohnes eines Offiziers des Staatssicherheitsdienstes aus der Perspektive des Jungen selbst, der Halbweise ist. Die Familie ist jüdisch, der Junge lebt bei seinen Großeltern, den Vater sieht er nur selten. Der Großvater beharrt auf jüdischen Traditionen und bürgerlichen Werten, der Vater will sich von eben diesen Traditionen und Werten lösen. Als die beiden Großeltern kurz hintereinander sterben und der Vater verhaftet wird, bringt man den Jungen ins Heim. Auch in diesem Roman finden sich Zitate, vor allem aus der Bibel. Durch die kindliche Perspektive und Sprache bleiben politische Ereignisse im Hintergrund, Wirkliches und Imaginäres vermischen sich. Ebenso gehen die Stimmen verschiedener Vorfahren in den Erzählungen des Großvaters ineinander über. Die innere Welt der Protagonisten ist wenig charakterisiert; dies und der offene Schluss des Romans – es fällt keine Entscheidung, ob Tradition oder Schicksal vorzuziehen sei – schreiben eine aktivere Leserrolle vor, als es die Leser aus der vorhergehenden ungarischen Literatur gewohnt waren.

Sowohl Familien- als auch autobiographischer Erinnerungsroman ist *Harmonia Caelestis* von Péter Esterházy. Der Text besteht aus zwei Teilen, die durch ein ausgefeiltes Zitat- und Verweissystem miteinander verbunden sind. Gegenstand des Romans ist die Familie Esterházy, eine für die ungarische Geschichte bedeutende Adelsfamilie. Im ersten Teil, den „nummerierten Sätzen aus dem Leben der Familie Esterházy“, sind anekdotenhaft Begebenheiten aus der Familiengeschichte aufgezählt, wobei sowohl die Rolle des Erzählers als auch die der erzählten Personen undeutlich ist. So ist mehrfach davon die Rede, wie sich die Eltern des Erzählers zum ersten Mal begegnen, aber es sind offenbar viele Väter, die viele Mütter kennenlernen, und so stellt sich die Frage nach dem unmittelbaren Bezug auf die historische Familiengeschichte nicht. Die einzelnen Erzählungen dieses Kennenlernens stehen in keiner Chronologie und beziehen sich überhaupt nur selten aufeinander. Geht der Leser von der Annahme aus, es handle sich hier um eine abbildende Beschreibung, so wird diese Vermutung sehr rasch widerlegt.

Der zweite Teil mit dem Titel „Bekenntnisse einer Familie Esterházy“ – nicht ganz ohne Bezug auf Sándor Márais *Bekenntnisse eines Bürgers* –, ähnelt trotz dem unbestimmten Artikel eher einem Familienroman: Die Anekdoten beziehen sich konkreter auf eine und dieselbe Familie, man glaubt immer demselben Erzähler gegenüberzustehen. Wie schon in seinen früheren Werken zitiert Esterházy ausgiebig; seine eigenen und fremde literarische Werke, Witze und Zeitungsmeldungen. Eine wichtige Figur in diesem Roman ist der Vater; nachdem Esterházy mit den *Hilfsverben des Herzens* der Mutter einen Roman gewidmet hatte, gilt dieser nun seinem Vater.

Als *Harmonia Caelestis* gerade im Druck war, erfuhr Esterházy, dass sein Vater Informant des Staatssicherheitsdienstes gewesen war. So ließ er *Harmonia Caelestis* als „Anlage“ die *Verbesserte Ausgabe* (2002) folgen, in der er von seiner Lektüre des Dossiers mit den Berichten seines Vaters erzählt. Damit hat Esterházy wieder einmal als erster einen wichtigen Schritt getan, wenn auch diesmal im Bereich des Erzählinhalts und nicht der Erzählweise: *Verbesserte Ausgabe* ist das erste große literarische Werk, das die Problematik der Mitarbeit im Staatssicherheitsdienst thematisiert. Sicher trug auch Esterházy's Bekanntheit dazu bei, dass das Thema der informellen Mitarbeiter nach Erscheinen des Buches in der Öffentlichkeit in nie dagewesenem Ausmaß diskutiert wurde.

Der autobiographische *Roman eines Schicksallosen* von Imre Kertész erschien 1975. Zunächst fand Kertész für sein Manuskript im sozialistischen Ungarn keinen Verlag. Als das Buch dann doch erschien, wurde es kaum zur Kenntnis genommen. Zu größerer internationaler Bekanntheit gelangte Kertész mit dem Erscheinen der deutschen Übersetzung des Romans. In Ungarn stellte sich der Ruhm erst mit der Verleihung des Nobelpreises für Literatur 2002 ein. Grund dieser fehlenden Würdigung im eigenen Land war das Thema seines Werkes: die Mitwirkung Ungarns bei der Verfolgung der Juden in der Zeit des Nationalsozialismus. Vor diesem Thema hatten die Ungarn bis dahin gern die Augen verschlossen und den Deutschen die alleinige Schuld gegeben. In dem Roman wird die Deportation eines vierzehnjährigen Jungen aus Budapest ins Konzentrationslager Auschwitz beschrieben. Der Roman hat dadurch beeindruckt, dass die Erlebnisse des Jungen in sachlichem und gelassenem Ton, ohne Urteil, erzählt werden, der in so auffallendem Widerspruch zu den Inhalten seiner Erzählung steht. Wechsel in der Erzählperspektive lassen den Erzähler unbestimmbar, die Handlung unabgeschlossen werden. Auschwitz ist nicht zu Ende, es wirkt bis in die Gegenwart fort.

Alle Werke von Kertész erzählen auf unterschiedliche Weise von dieser sein Leben prägenden Zeit im Konzentrationslager Auschwitz. *Fiasco* (1988) handelt von einem alten Schriftsteller, der einen Roman über seine Erlebnisse in den Vernichtungslagern geschrieben hat, dessen Manuskript aber vom Verlag abgelehnt wird. Das stürzt den fiktiven Autor in eine Krise, aus der er sich rettet, indem er einen Roman schreibt, dessen Held, ein Journalist, zufällig in eine Diktatur gerät, wo er sich nicht zurecht findet, weil er die Regeln nicht kennt, die er aber kennen muss, um zu überleben. Als ein Aufstand ausbricht und der Journalist fliehen könnte, bleibt er in der Diktatur, weil er sich nur noch in ihrer Sprache ausdrücken kann. Eine Flucht würde Sprachlosigkeit und den Verlust der eigenen Geschichte bedeuten.

Von einem anderen Umgang mit dieser traumatischen Kindheitserfahrung ist in *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind* (1989) die Rede. Ein Mann verweigert sich dem Kinderwunsch seiner Frau. Er ist der Ansicht, nach Auschwitz könne man keine Kinder mehr zeugen. In einer Apologie, die das ganze Buch einnimmt, begründet er das damit, dass er, der selbst als Kind das Grauen der Konzentrationslager erlebt hat, so etwas seinem eigenen Kind nicht zumuten will.

Die andere wichtige Neuerscheinung des Jahres 1986, *Buch der Erinnerung* von Péter Nádas, zählt ebenfalls zu den autobiographischen Romanen. In Form von mehreren ineinander verschachtelten Memoiren wird von verschiedenen Personen aus verschiedenen Zeiten erzählt. Die Memoiren sind durch Parallelen in Motiven und Inhalt miteinander verknüpft. Drei Erinnerungsstränge ziehen sich durch das ganze Buch. Ein Mann, dessen Namen der Leser nicht erfährt, lebt in den siebziger Jahren in Ost-Berlin und unterhält eine homoerotische Beziehung zu einem Dichter. Als es diesem gelingt, in den Westen zu gehen, begeht der Erinnernde in Heiligendamm einen Suizidversuch. Der zweite Erinnerungsstrang hat auch Berlin und Heiligendamm zum Ort, allerdings am Ende des 19. Jahrhunderts. Der dritte Strang handelt von den Kinderjahren des Erinnernden in den fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts in Ungarn. Am Schluss des Romans erinnert sich Krisztián Somi Tóth, eine Figur aus diesen Kindheitserinnerungen, daran, dass der verzweifelte, von seinem Freund Verlassene wieder nach Ungarn kam und bei der Familie Somi Tóth eine Bleibe fand. Dort fing er an, seine Memoiren aufzuschreiben, die erst nach seinem Tod von Somi Tóth zusammengestellt werden. So thematisiert der Roman nicht nur die Erinnerungsarbeit dreier Personen, sondern auch sein eigenes Entstehen.

Péter Esterházy's autobiographischer Roman *Siebzehn Schwäne* [Tizenhét hattyúk] (1987) erschien unter dem Namen des fingierten Autors Lili Csokonai, was in der ungarischen Öffentlichkeit mit einigem Befremden aufgenommen wurde, weil man mit dem Spielcharakter des Pseudonyms nichts anfangen konnte. In dem Roman erzählt das einfache Mädchen Lili sein Leben. Unablässig bemüht, „rauszukommen“, etwas zu erreichen, erleidet sie ebenso ständig Niederlagen, bis sie endlich seelisch wie körperlich zerstört in der völligen Hoffnungslosigkeit landet. Sie berichtet davon in einer Sprache, die an die ungarische Memoirenliteratur des 18. Jahrhunderts erinnert, wobei die Inhalte durchaus dem zwanzigsten Jahrhundert angehören. Zwischen der alten, stilvollen Sprache und den Erlebnissen der Erzählerin, die im zwanzigsten Jahrhundert und in sehr einfachem Milieu angesiedelt sind, entsteht eine starke Spannung, die den Leser auffordert, sich der Zeit und der Stimme der Erzählenden immer wieder neu bewusst zu werden.

In den neunziger Jahren erschienen mehrere historische Romane. Ein besonders bemerkenswerter stammt aus der Feder von László Darvasi: *Die Legende von den Tränengauklern* (1999), ein schillernder Roman mit phantastischen Elementen. Die Handlung spielt in der Zeit, in der Teile Europas von den Osmanen besetzt waren; überall herrschen Tod und Vernichtung, mitten in diesem Chaos ist eine Gauklertruppe unterwegs, die nicht den Gesetzen von Leben und Tod unterworfen ist, die in die Geschichte eingreifen und Menschen retten kann. Der Roman besteht aus einem Gewebe von einzelnen Episoden, zwischen denen zahlreiche Verweise und die Personen der Gaukler die Verbindung schaffen.

In den letzten Jahren beschäftigt sich ein Teil der ungarischen Literatur zunehmend mit gesellschaftlichen Problemgruppen. Sándor Tar schrieb schon seit Anfang der achtziger Jahre soziographische Kurzgeschichten und Romane, beispielsweise *Langsame Güter* [Lassú teher] (1998). Darin schildert er das Leben der einfachen armen Leute. Unverschnörkelt und beinahe teilnahmslos beschreibt er die vielen kleinen Katastrophen ihres Lebens und stellt so ihre Perspektivlosigkeit dar.

In derselben Tradition bewegt sich Kriszta Bódis, deren erster Roman *Harte Butter* [Kemény vaj] (2003) ein Romamädchen vom Dorf zur Protagonistin hat, das es zu etwas bringen soll und will und in der Prostitution landet, das alle Leidenswege geht, sich dabei aber die Hoffnung auf einen Ausweg bewahrt. Zugleich arrangiert es sich aber so mit seiner Situation, dass ein Ausbrechen immer schwieriger zu werden scheint. Der Roman lässt den Ausgang offen, auch, was in der entstandenen Si-

tuation für die Protagonistin von größerem Vorteil ist und ob man ihr das Recht zubilligen sollte, das selbst zu entscheiden.

Ein ganz junger Autor ist Tamás Jónás, selbst ein Rom. Seine Texte – vor allem Gedichte und Kurzgeschichten – haben die Welt der Roma zum Gegenstand. Manchmal beinahe märchenhaft, andernorts sehr zurückhaltend, nüchtern und beinahe verbittert erzählt er von (s)einem Leben am Rand der Gesellschaft und eröffnet dem Leser auf diese Weise einen Zugang zu einer Welt, die ihm sonst verschlossen bliebe.

Literaturhinweise

An dieser Stelle muss der Leser ein wenig getröstet werden: einerseits auf die Neuauflage von Kindler's Literaturlexikon, in dem die neuesten Werke der ungarischen Literatur vertreten sein werden, andererseits auf eine Geschichte der ungarischen Literatur, die 2009 im Verlag de Gruyter erscheinen wird.

Über die im Text erwähnten und im Druck erschienenen Titel hinaus bietet auch das Internet einiges an ungarischer Literatur in deutscher Sprache:

- Einige Klassiker sind in der Ungarischen Elektronischen Bibliothek zu finden: <http://mek.oszk.hu/indexeng.phtml>
- Neue Kurzgeschichten von jungen Autoren gibt es unter <http://www.literatur.hu/>

Länderinfo Ungarn

Fläche: 93.030 km²

Einwohner: 10.800.000

Hauptstadt: Budapest

Ethnische Gruppen:

89,9 % Ungarn

4,0 % Roma

2,6 % Deutsche

2,0 % Serben

1,5 % Andere (Slowaken, Rumänen usw.)



Geschichtlicher Überblick:

Die Ungarn stammen aus dem Ural und ließen sich im 9. Jahrhundert an der mittleren Donau nieder. Unter Stefan I. (Istvan), der 1001 zum König gekrönt wurde, nahmen die Ungarn das Christentum westlicher Prägung an. Andreas II. (1204-1235) erließ 1222 die „Goldene Bulle“ mit grundlegenden Regelungen für Aufbau und Verwaltung des Königreichs. Der Mongolensturm im 13. Jahrhundert und die Einfälle der Osmanen im 15. Jahrhundert schwächten das Reich, das schließlich im 16. Jahrhundert in drei Teile zerfiel: Die osmanischen Türken übernahmen die Herrschaft im zentralen Gebiet, daneben bestand ein eigenständiges Siebenbürgen, der Nordwesten wurde habsburgisch. Ab 1683 drängten die Habsburger die Türken zurück. Bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts kam es im nunmehr von Wien aus regierten Ungarn immer wieder zu Aufständen.

Im Revolutionsjahr 1848 erhoben sich die Ungarn erfolglos gegen den Wiener Zentralismus, dennoch konnte die erwachende Nationalbewegung nicht mehr aufgehalten werden. Im „Ausgleich“ von 1867 wurde die ungarische Reichshälfte schließlich gleichberechtigter Partner innerhalb der Doppelmonarchie Österreich-Ungarn. Nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg verlor Ungarn durch den Vertrag von Trianon Zweidrittel seines Territoriums, große ungarische Minderheiten gelangten unter die Herrschaft der Nachbarstaaten. Aus diesem Grunde dominierte in der Zwischenkriegszeit eine Politik des Revisionismus, die Ungarn zu Beginn des Zweiten Weltkriegs zum Verbündeten Deutschlands machte. Ende des Zweiten Weltkriegs stand Ungarn unter sowjetischer Besetzung, in deren Folge 1949 die Volksrepublik Ungarn ausgerufen wurde. 1956 kam es zu einem durch Imre Nagy geführten Aufstand gegen die Sowjetherrschaft, der brutal niedergeschlagen wurde. Nach 1968 setzte eine allmähliche Liberalisierung ein („Gulaschkommunismus“). 1988 begann der Prozess der Unabhängigkeit, der am 11.09.1989 mit der Grenzöffnung seinen Höhepunkt fand. Am 25.03.1990 fanden erste freie Wahlen seit 43 Jahren statt. 1999 wurde Ungarn Vollmitglied der NATO, 2004 Mitglied der EU.

Politisches System:

Seit 1989 parlamentarische Demokratie, regiert durch die 386-köpfige Nationalversammlung, die alle vier Jahre (letzte Wahl: April 2006) gewählt wird.

Staatsoberhaupt: Dr. László Sólyom (seit August 2005)

Regierungschef: Ferenc Gyurcsány (seit Juni 2006)

Ökonomische und soziale Rahmendaten:

Das Bruttoinlandsprodukt pro Einwohner liegt umgerechnet bei etwa 8.900 Euro. Mit einer Arbeitslosenquote von ca. 7,2 Prozent (2005) steht Ungarn im internationalen Vergleich recht günstig da. Alle Personen, die in einem abhängigen Arbeitsverhältnis stehen, sind kranken-, renten- und arbeitslosenversichert; die Krankenhausversorgung ist frei. Das Sozialgefälle zwischen der Stadt- und Landbevölkerung und zwischen West- und Ostungarn ist immer noch sehr groß, was eine große Landflucht besonders nach Budapest zur Folge hat. Die Sozialhilfe richtet sich nach der Anzahl der Kinder; Schulkinder erhalten besondere Zuschüsse. Ca. 8,6 Prozent der Bevölkerung leben unterhalb der Armutsgrenze.

Kirchliche Strukturen:

In Ungarn gehören ca. 54 % der Bevölkerung der *römisch-katholischen* Kirche an (14 Territorialdiözesen und Militärordinariat). In der Seelsorge sind ca. 30 Bischöfe und ca. 1.900 Diözesanpriester sowie ca. 400 Ordenspriester aus 23 Gemeinschaften und 2.600 Ordensschwestern aus 55 Gemeinschaften tätig.

Renovabis-Projekte und Schwerpunkte der Förderung:

Renovabis fördert Projekte zur Verbesserung der kirchlichen Infrastruktur auf den Ebenen der Pfarrei, des Bistums und der Bischofskonferenz. In den Pfarreien werden Gemeinde- und Jugendpastoralarbeit sowie Ausbildungsprojekte unterstützt. Schwerpunkt bei den Ausbildungsprojekten sind neben der Stärkung des katholischen Schulsystems vor allem auch Projekte zur Förderung der Zigeuner und zum Aufbau der Jugend- und Erwachsenenbildungsarbeit in den Pfarreien und Diözesen. Projekte zusammen mit der Bischofskonferenz zielen auf die Vernetzung und den Ausbau überdiözesaner Strukturen ab.

Interessante Internetadressen:

<http://www.ungarn-tourismus.de/> (allgemeine Informationen)

<http://www.mfa.gov.hu> (Seite der ungarischen Regierung)

<http://www.katolikus.hu> (Seite der kath. Kirche in Ungarn)

Renovabis und die Projektförderung in Ungarn

Am Anfang des Artikels stehen eine Analyse der bisherigen Förderung und die Frage, warum Renovabis weiterhin Projekte in einem Land unterstützt, das inzwischen zur EU gehört. Der Artikel soll dazu beitragen, die Situation der Kirche und ihre Strukturen ein wenig transparenter zu machen. In den nächsten Jahren wird Renovabis weniger Geld zur Verfügung stehen, was zur Folge hat, dass die Förderung in einigen Ländern zurückgefahren werden muss. So steht auch für Ungarn die Unterstützung auf dem Prüfstand.

Was hat Renovabis bisher getan?

Seit 1993 hat Renovabis 731 Projekte in Ungarn gefördert. Mehr als 380 Projekte mussten abgelehnt werden, teils aus Geldmangel, größtenteils jedoch, weil diese Projekte nicht den Förderkriterien von Renovabis entsprachen. In den meisten Fällen waren es Bauprojekte wie Kirchen, Pfarrhäuser oder Renovierungen entsprechender Gebäude. Weiterhin fielen darunter so genannte Prestigeobjekte. Eine Unterstützung von Baumaßnahmen kann Renovabis nicht gewähren, da hierzu die Mittel zu knapp sind und es den Prioritäten für die Transformationsländer nicht entspricht. Ausnahmen gibt es für soziale Projekte wie Altenheime, Behinderteneinrichtungen und Kinderheime, bei denen Renovabis Modernisierungen und Neubauten gefördert hat. Gleiches gilt für den Aufbau von Bildungsstrukturen.

Unter 731 geförderten Projekten waren 169 Studienstipendien, die einen Anteil von 23 Prozent ausmachen. Der größte Teil – finanziell wie anteilmäßig – liegt im Bereich der sozialen Projekte. Hier wurden 441 Projekte (60 Prozent) mit einem Gesamtvolumen von 19,8 Millionen Euro (73 Prozent) gefördert. Im pastoralen Bereich waren es 290 Projekte (40 Prozent) mit einer Gesamtsumme von 7,3 Millionen Euro (27 Pro-

Markus Leimbach ist Leiter der Abteilung Projektarbeit und Länder bei Renovabis.

zent). Eine Vielzahl der Projekte in Ungarn ist im überdiözesanen Bereich angesiedelt: 23 Prozent mit einer Summe von 11,8 Millionen Euro (43 Prozent).

Im strukturschwachen Ostungarn (Debrecen-Nyiregyhaza, Eger, Szeged-Csanád, Vác) liegt der Anteil der Projekte bei 19 Prozent (142 Projekte), die Summe bei 3,5 Millionen Euro (13 Prozent). Verglichen mit der Förderung der überdiözesanen Projekte bzw. der Förderung in Restungarn (Esztergom-Budapest, Győr, Kalocsa-Kecskemet, Kaposvár, Pannonhalma, Pécs, Szekesfehervár, Szombathely und Veszprém) ist dies relativ wenig. Dort wurden für 227 Projekte (31 Prozent) 8,7 Millionen Euro (32 Prozent) eingesetzt.

Im Vergleich zu den anderen 27 durch Renovabis geförderten Ländern nimmt Ungarn eine gehobene Stellung ein. Besonders unterstützt Renovabis die Aus- und Weiterbildung von Menschen im Bereich der Schulen und Universitäten und der theologischen Hochschulen und Priesterseminare. Auch die Förderung von Bildungshäusern, etwa in Debrecen, Eger, Szombathely und Budapest, fällt in diesen Bereich. Hier hat sich Renovabis auf die Ausstattung und Ausrüstung sowie die Förderung einzelner Studienprogramme konzentriert.

Ein wichtiges Aufgabenfeld ist auch die Ausbildung von jungen Menschen mit Hilfe von Stipendien zum Auslandsstudium (23 Prozent). Diese beziehen sich jedoch hauptsächlich auf theologische Studien, da sonstige Studienfächer durch andere Organisationen bereits abgedeckt sind.

Initiiert durch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, nimmt bei Renovabis die Förderung der Laienarbeit natürlich eine herausragende Stellung ein. Die Laien sollen für ihre Berufung und Sendung in Kirche und Welt befähigt werden. Das ist in den post-kommunistischen Gesellschaften Mittel- und Osteuropas von besonderer Bedeutung. Abgesehen vom Einsatz zur Erhaltung des Glaubens in der Verfolgung war dort vielfach in den vergangenen Jahrzehnten ein gesellschaftliches Engagement nicht möglich, die verantwortliche Teilhabe der Laien am Leben der Kirche weitgehend unbekannt. Teilweise wirken die negativen Erfahrungen aus der Zeit noch nach, in der die kommunistische Staatsgewalt die Mitwirkung von Laien zur Kontrolle der Kirche instrumentalisierte oder aber die Menschen, die sich für die Kirche einsetzten, Repressalien ausgesetzt waren. Heute ist ein kirchliches Engagement von Laien wieder möglich. Hier wird Renovabis finanziell unterstützend, aber auch beratend und begleitend tätig.

Renovabis sieht die Förderung des Laienapostolats nicht allein als

Einbindung von Laien in die Katechese und in karitative Aufgaben, sondern im Sinne des Apostolischen Schreibens „Christifideles laici“ auch als Mitverantwortung für den Dienst an der Kirche. Ausgehend davon, dass die Entwicklung freier Gesellschaften in den letzten Jahrzehnten in den Ländern Mittel- und Osteuropas nicht möglich war und eine säkularisierte Gesellschaft entstanden ist, versucht Renovabis, die Mitverantwortung der Laien für das Gemeinwohl und deren Einsatz für soziale Gerechtigkeit zu fördern. Dieser Ansatz bildet eine Einheit mit der Förderung der christlichen Erneuerung und vertieften Spiritualität. Gerade die geistige Wende ist für das zukünftige Gesicht der Gesellschaft Mittel- und Osteuropas von tragender Bedeutung.

Renovabis konnte in zwei Bereichen, in denen Laien aktiv am kirchlichen und gesellschaftlichen Leben teilnehmen, eine finanzielle und beratende Unterstützung bieten: im Aufbau von Nationalen Büros für Familienarbeit und Jugendarbeit sowie in der Förderung und Weiterentwicklung der KIFE (Katholischer Verband der Jugend- und Erwachsenenbildungsarbeit). Gleichzeitig wurde aber auch den Diözesen geholfen, entsprechende Einrichtungen aufzubauen, in denen die notwendigen Weiterbildungs- und Schulungsmaßnahmen stattfinden können. Hier darf die Ausbildung von Katecheten an den theologischen Hochschulen in Ungarn nicht vergessen werden.

Wichtig sind außerdem die Aus- und Weiterbildung von Lehrern. Hier engagiert sich die Kirche in Ungarn stark; viele Laien sind dort aktiv. Gerade die schulische Ausbildung ist eine Grundlage für die weitere christliche Formung junger Menschen. In Zusammenarbeit mit der kirchlichen Jugendarbeit kann so in Zukunft ein katholisch geprägter Gesellschaftskreis entstehen.

Renovabis förderte bisher über 80 Projekte zur Stärkung des Laienengagements in Ungarn, wobei die meisten landesübergreifend sind und damit eine Vielzahl an Multiplikatoren erreicht wird.

Konkrete Beispiele auf der Ebene der Projektarbeit

An drei konkreten Beispielen möchte ich die Situation der katholischen Kirche in Ungarn darstellen, aber auch auf Probleme hinweisen: erstens das *katholische Schulsystem*, zweitens *die katholische Jugendarbeit* und drittens als Randerscheinung die *Sozial- und Pastoralarbeit bei den Zigeunern*.

Die Pfarrseelsorge ist für die Entwicklung der Kirche in Ungarn natürlich äußerst wichtig, findet aber leider nicht immer die Prioritäten und vor allem nicht die finanzielle Unterstützung beim Episkopat.

Aufbauprogramm für katholische Schulen

Grundgedanke und Ausgangspunkt des Schulprogramms sind die Trägerstrukturförderung bzw. Förderung der Eigenverantwortung der Partner, da die Auswahl der Projekte über die Höhe des Mitteleinsatzes und die Ablehnung eines Projektes im Rahmen von vorher gemeinsam festgelegten Rahmenbindungen erfolgen.

Renovabis hat zum Aufbau katholischer Schulen in Ungarn bisher rund 2,5 Millionen Euro zur Verfügung gestellt, die verschiedenen schulischen Einrichtungen wie Kindergärten, Internaten und unterschiedlichen Schultypen zugute kommen. Im ersten Teil des Programms haben die Schulen bzw. Schulträger bei jedem Projekt einen Eigenanteil von 10 Prozent, im zweiten Teil des Projekts auf eigenen Vorschlag hin 20 Prozent beigetragen. Die Mittel wurden über das so genannte „Renovabis-Kuratorium“, das aus Mitgliedern der Bischöflichen Schulkommission und Vertretern der Ordensgemeinschaften besteht, vergeben. Die Geschäftsführung liegt beim Institut für Pädagogik und Weiterbildung der Ungarischen Bischofskonferenz, das für die inhaltliche und finanzielle Betreuung der katholischen schulischen Einrichtungen, die Entwicklung von Curricula und die Durchführung von Lehrerfortbildungen zuständig ist und zugleich den zentralen Ansprechpartner für die staatlichen Behörden bildet. Insgesamt war die bisherige Förderung, wie sich beim Besuch in verschiedenen Diözesen gezeigt hat, erfolgreich und nachhaltig.

Vom Grundsatz her soll das Programm der Schulförderung zur Eigenverantwortung – Hilfe zur Selbsthilfe – befähigen. Zur Zeit sieht es allerdings so aus, dass Renovabis so lange fördern soll, bis kein Bedarf mehr festgestellt wird. Nun könnte zur Weiterentwicklung des Projekts eine Art Solidaritätsfonds aufgebaut werden. Dies ist jedoch aus mehreren Gründen nicht möglich. Zum einen sind finanzielle Aspekte zu nennen, denn die Belastung der Schulträger ist schon heute so hoch ist, dass man keine zusätzlichen Möglichkeiten sieht, Mittel zur Verfügung zu stellen. Zum anderen sprechen steuerliche Gründe gegen den Solidaritätsbeitrag. Ein Solidaritätsbeitrag reicher und besser situerter Schulen für ärmere ist nicht möglich, da Schulgeld grundsätzlich nicht

erhoben wird – eine Erhebung würde den Wegfall der staatlichen Regelförderung zur Folge haben.

Die Zusammenarbeit mit den kommunalen Stellen erscheint auch deshalb schwierig, weil die katholischen Entscheidungsträger ein großes Misstrauen gegenüber allen nichtkatholischen Einrichtungen und vor allem gegenüber allen staatlichen Behörden hegen. Dies ist aus den Erfahrungen in der kommunistischen Zeit verständlich, aber in der Vehemenz und Verallgemeinerung nur schwer nachzuvollziehen. Andererseits dürfen die kommunalen Träger die katholischen Schulen auch nicht fördern, da dies dem Teilkonkordat mit dem Heiligen Stuhl widerspricht, demzufolge der Staat (d. h. die nationale Ebene, nicht die kommunale) für die Gleichstellung der katholischen Schulen mit den staatlichen zu sorgen hat. Einige Kommunen, z. B. einige Bezirke in Budapest, fördern dennoch die katholischen Schulen, um sich selbst zu entlasten.

In der Entwicklung kommunaler Schulpläne sehen die katholischen Schulträger die Gefahr der Schließung katholischer Schulen. Sie gehen von der Prämisse aus, dass katholische Schulen ein Vorrecht auf Bestehen haben, und weigern sich, Schulen zu schließen, auch wenn wirtschaftliche Gründe dies nahelegen. So erscheint die Fortführung des Schulprogramms in der bisherigen Art nicht mehr sinnvoll, da keine Zukunftsoption gegeben ist.

Katholische Jugendarbeit am Beispiel der Diözese Szeged-Csanád

Mit Hilfe von Renovabis konnte die Jugendstiftung der Diözese Szeged-Csanád Ideen und Programme zur Entwicklung von Jugendarbeit umsetzen. Die Unterstützung beim Aufbau der Jugendarbeit wird in den Pfarreien gerne angenommen. Ehrenamtliche Jugendarbeit wie in Deutschland ist in Ungarn zur Zeit noch nicht möglich, da dies eine finanzielle Absicherung voraussetzt, die so in Ungarn einfach noch nicht gegeben ist und die Laien zunächst ihren Lebensunterhalt sichern müssen. Eine Ausnahme bilden die Universitätsstädte, wo unter den Studierenden vielfach eine Bereitschaft zu ehrenamtlichem Engagement besteht.

Die derzeitige Projektlaufzeit endet 2007. Danach ist mit der Jugendstiftung ein Gespräch über Zukunftsvisionen und finanzielle Möglichkeiten zu führen. Nach jetzigem Stand wird die Projektarbeit noch einmal verlängert, um die Arbeit in der Diözese fester zu verwurzeln. In einem künftigen Projekt kann man aber davon ausgehen, dass ein Großteil der Mittel aus anderen Quellen erwirtschaftet werden muss. Dies gilt

vor allem für die Programmmaßnahmen. Die Finanzierung des Personals und der administrativen Kosten wird Renovabis sicher noch einmal übernehmen müssen.

Aufbau einer Sozial- und Pastoralarbeit unter den Zigeunern in der Diözese Pécs

Seit 2003 unterstützt Renovabis den Aufbau einer Sozial- und Pastoralarbeit unter den Zigeunern der Diözese Pécs. Zielgruppe sind ca. 8.000 Menschen in elf Orten. Das Programm umfasst neben direkten Hilfen wie Armenküche, Notversorgung mit Kleidung und Lebensmitteln vor allem Elemente zur Förderung der gesellschaftlichen Entwicklung der Zigeuner. Dazu zählen Hausaufgabenbetreuung, Kinder- und Jugendarbeit sowie die psychosoziale Unterstützung der Familien bei Problemen. Seit Beginn des Projektes werden Studientage durchgeführt. Der erste wurde ein Jahr nach Beginn des Projektes initiiert, da dies in der Bewilligung vereinbart war und auch der Dokumentation des Projektverlaufs gegenüber dem Ortsbischof dienen sollte. Der zweite und auch der dritte Studientag fanden auf Bitten der Mitarbeiter statt, die ihrerseits den Wunsch zur Reflexion und Evaluation geäußert hatten.

Im Verlauf des Projekts haben sich immer wieder Veränderungen und Anpassungen ergeben, sodass die Arbeit in einigen Bereichen ausgeweitet wurde, z. B. in der Beratung. Zwar wurde in vielen Orten ein zusätzlicher Bedarf gemeldet, gleichzeitig aber auch darauf hingewiesen, dass die Mitarbeiter keine weiteren Kapazitäten mehr haben. Die Gewinnung neuer Mitarbeiter ist schwierig, weil nur wenige dazu bereit sind, die Arbeit in den Zigeunerdörfern zu leisten. Beim Mitarbeiterstab macht sich inzwischen eine Überlastung bemerkbar, da vielfach auch der Abstand zur Arbeit durch das unmittelbare Wohnen in den Projektorten fehlt.

Insgesamt hat das Projekt die damit verbundenen Erwartungen erfüllt. Dass ein so ambitioniertes Vorhaben auch Schwierigkeiten mit sich brachte, bleibt nicht aus. Mit der erzwungenen Selbstbeschränkung kann jedoch auch eine gewisse Konsolidierung eintreten. Andererseits sind die wirtschaftlichen und die Bildungsprobleme in den Dörfern so groß, dass man Lösungen finden muss.

Zukunft der Projektarbeit in Ungarn

Steigende Preise in Ungarn und abnehmende finanzielle Ressourcen von Renovabis zwingen dazu, die Projektarbeit in Zukunft einzuschränken. Allerdings ist eine positive wirtschaftliche Entwicklung in Ungarn zu erkennen, die es schon heute der Kirche ermöglicht, vieles aus eigener Kraft zu finanzieren. Mit dem weiteren Engagement von Menschen in der Kirche und für die Kirche wird dies in Zukunft noch stärker möglich sein. Dennoch wird Renovabis auch in Zukunft z. B. in der Jugend- und Erwachsenenarbeit, in der Förderung des Laienengagements und in der Aus- und Weiterbildung von Priestern tätig bleiben. Wichtigstes Element der Projektarbeit in Ungarn ist die Programmfinanzierung; in verschiedenen Bereichen (Autos, Schulen, Erwachsenen- und Jugendbildungsarbeit) konnte diese Form der Projektzusammenarbeit eingesetzt werden. Die Förderung der Zigeuner in der Diözese Pécs hat sich zu einem Modellprojekt herausgebildet, das vom Kindergarten bis zum Internat, von der Sozial- bis zur Rechtsberatung nahezu alle Lebensbereiche umfasst. Eine solche Minderheitenförderung ist weiterhin zu unterstützen.

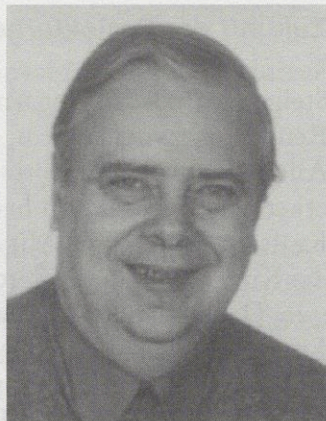
Die meisten innovativen Projekte im Bereich der Laienarbeit, der Jugendarbeit, der Bildungsarbeit und der Minderheitenpastoral werden zwar keine oder nur geringe finanzielle Unterstützung durch die Bischofskonferenz bzw. durch die Ortsbischöfe erhalten. Bei mehreren Projektevaluierungen in den Jahren 2004 bis 2006 hat sich aber herausgestellt, dass die Projekte erfolgreich verlaufen, ohne die finanzielle Unterstützung durch Renovabis einschränken zu müssen.

Renovabis versucht, im Dialog mit den Partnern vor Ort zukünftige Bedürfnisse festzustellen, Prioritäten zu bestimmen und die Arbeit weiterzuentwickeln, wobei der Sozialhirtenbrief (1996) und das Familienhirtenwort der ungarischen Bischöfe (1999) sicher eine wichtige Rolle spielen werden.

Michael Albus

Die tiefen Blicke

Der ungarische Filmregisseur und Produzent Barna Kabay



Barna Kabay ist ein stiller Mensch. Einer, der lange beobachtet, bevor er mit der Kamera kommt. Zu diesem Zeitpunkt hat er bereits vieles gesehen, ist aber offen und bereit, Neues, Augenblickliches wahrzunehmen. Er ist ein Ästhet, einer, der wahrnimmt und für wahr nimmt. Das kann man erfahren, wenn man seine Filme und Dokumentationen sieht. Die Augen gehen einem auf, manchmal auch über, und danach sieht man besser.

Barna Kabay wurde am 15. August 1948 in Budapest geboren. Nachkriegsjahre, Herrschaft des Kommunismus. Wie eine Jugend in diesen dunklen Zeiten, in denen ein Gespräch über Bäume ein Verbrechen war, sich entwickelte, können sich die Nachlebenden nur schwer vorstellen. Aber in dieser Zeit lernte Barna Kabay das Sehen, das Hinschauen.

Zuerst hat er Architektur studiert. 1973 erhielt er das TV- und Filmregisseurdiplom an der Budapester Universität für Theater- und Filmkunst. Von 1972 bis 1976 war er als Regisseur in der Spielfilmredaktion des Ungarischen Fernsehens tätig und nahm 1974 an der Gründung des Experimentalstudios des Ungarischen Fernsehens teil. Das war ein wichtiger Abschnitt

in seinem Leben. In dieser Zeit arbeitete er als Co-Autor mit Imre Gyöngyössy zusammen. Über diesen Regisseur, der 1994 an den Spätfolgen der Haft und der Folter durch die Schergen des Kommunismus gestorben ist, kann man nicht leicht hinweggehen, über seine Filme nicht leicht hinwegsehen. Was die beiden den erstaunten Augen zu sehen gaben, hat viele Menschen tief berührt, berührt sie bis heute. Ihre Bilder streiften nicht nur die Oberfläche der Erscheinungen der so genannten wirklichen Welt, sie gingen unter die Netzhaut und unter die Haut der Welt.

Seinen ersten eigenen Kinofilm, „Legende vom Hasengulasch“ drehte Barna Kabay 1975. Bekannt aber wurde er in Deutschland durch das gemeinsam mit Imre Gyöngyössy produzierte Werk „Ein ganz gewöhnliches Leben“, die einfühlsame Verfilmung des Tagebuchs einer ungarischen Bäuerin. Dafür bekamen die beiden den renommierten Adolf-Grimme-Preis in Gold. Seit den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts arbeitet Kabay als Co-Autor

und später Co-Regisseur zusammen mit der Schauspielerin Katalin Petényi, der Ehefrau von Imre Gyöngyössi.

Seit 1980 lebt Barna Kabay in Starnberg und ist Geschäftsführer einer Filmproduktionsfirma, der Macropusfilm. Neben seiner vielfältigen und regen Tätigkeit als Produzent europaweit rezipierter Filme führt er weiter selbst Regie. Im Laufe der Zeit hat er sich immer mehr auf europäische Koproduktionen spezialisiert und arbeitet mit den großen europäischen Fernsehanstalten sowie Film- und Fernsehförderungen zusammen. Seit 1974 produziert er Kinderfilmserien, Spielfilme und Dokumentarfilme für Kino und Fernsehen und führt Regie gemeinsam mit Katalin Petényi.

Ein Blick auf die wichtigsten Filme von Barna Kabay zeigt dreierlei: Einmal die Perspektive der Heimat: Ungarische Themen ziehen sich von Anfang bis heute durch sein Schaffen. Zum anderen der Blick für wunderbare Geschichten am Rande eines schrecklichen und bedrohten Lebens. Die Zeichen unserer Zeit werden in den Filmen Kabays auf schöne und bestürzende Weise offenbar. Schließlich gerät die Offenheit Barna Kabays für wichtige und aktuelle Themen in den Blick. Die Bandbreite seiner Hintersichten, seine menschliche, politische, poetische Sensibilität ist eindrucksvoll, ja zuweilen wirklich faszinierend. Zugegeben: Das sind subjektive und emotionale Kategorien, die aber bei den bewegten Bildern und ihrer Wahrnehmung eine entscheidende Rolle spielen.

Für mich sind die drei stärksten

Arbeiten aus der langen Reihe von Barna Kabays Arbeiten folgende: „Ein ganz gewöhnliches Leben“ (1977), „Hiobs Revolte“ (1982) und „Boatpeople“ (1987). Aber wenn ich diese persönliche Auswahl hier nenne, ist mir das schon wieder zu wenig. In Barna Kabays Filmen ist mehr zu sehen, als es zu sehen gibt. Seine Bilder erschließen eigene Bilderwelten, sie machen die Seele weit und halten das Herz offen.

Die letzte große Filmdokumentation, die Barna Kabay als Co-Regisseur und Produzent zusammen mit Katalin Petényi im Jahre 2005 vorgestellt hat, trägt den Titel „Der Vermittler“. Sie berichtet über die ungarische Benediktinerabtei Pannonhalma, in ihrer Mitte Erzabt Asztrik Várszegi. In dieser Dokumentation wird die Geschichte Ungarns, die Geschichte Europas, die aktuelle Frage nach der Antwort der Religionen auf Fragen und Nöte der Menschen von heute sichtbar. Diese Dokumentation ist, so scheint mir, im Schaffen von Barna Kabay eine Rückkehr zu seinen tiefsten Wurzeln, ein Aufblick zu den höchsten Zweigen seines Arbeitsbaumes und ein Ausblick von dort auf die Weite der Lebenslandschaft und die sie begrenzenden und bestimmenden Horizonte. „Der Vermittler“ ist ein wichtiger Teil der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft von Barna Kabays Leben und Schaffen. In dieser Arbeit gibt er sich und den Zuschauerinnen und Zuschauern durch das Medium der Bilder eine ganz besondere Antwort auf die wichtigsten Fragen, die sich in einer zunehmend unübersichtlicher werdenden Welt

stellen. Er schlägt eine Bilderschneise durch den Urwald des modernen Lebens.

Ein grundlegender Aspekt sei zum Schluss noch ausdrücklich genannt. Barna Kabays Filme und Dokumentationen geben insgesamt durch die Art und Weise, wie sie „gemacht“, gestaltet sind, eine grundlegend wichtige Antwort auf unser heutiges Leben: Sie sind bestimmt von einer heilsamen und heilenden Langsamkeit inmitten der großen und zerreißenen Hektik

persönlicher und gesellschaftlicher Lebensprozesse. Insofern sind sie im wahrsten Wortsinn auch therapeutische Filme. Beim Anschauen kommt, trotz der Dramatik vieler Geschichten, das Herz zur Ruhe. Film ist und bleibt ein emotionales Medium. Aber es regt auch den schärfsten Verstand noch an, macht ihn sensibel für das, was wirklich wichtig ist im Leben.

Barna Kabay lehrt sehen, schenkt tiefe Blicke.

Liebe Leserinnen und Leser,

für die Beteiligung an der kleinen Umfrage möchten wir Ihnen ganz herzlich danken. Einige Ihrer Anregungen werden wir aufgreifen und nach und nach umsetzen.

Redaktion und Verlag

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Schatten der Vergangenheit

Nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems in den Ländern Mittel- und Osteuropas kam folgerichtig die Frage auf, wie man dort mit den Schatten der Vergangenheit umgehen sollte. Was sich dabei zeigte, zeigt und zeigen wird, war und ist ein Drama. Es ist das Drama des Menschen selbst. Das, was man in diesem Zusammenhang Lustration nennt, was soviel heißt wie Überprüfung, Durchleuchtung, ist ein Wechselspiel auf der persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Ebene. Dieses Wechselspiel ist geprägt von Enthüllung, vor allem durch die Medien, von Verrat, von Bekenntnis, Verstocktheit, Bereitschaft zur Umkehr und Erneuerung. Aber all dies geht nur langsam und schleppend, zäh und widerspenstig vor sich.

Wir konzentrieren uns in diesem Heft auf ganz bestimmte Fragen, die vor allem die Rolle der Kirchen und ihrer Mitglieder in verschiedenen Ländern des ehemaligen kommunistischen Machtbereichs betreffen. Die Kirchen mit ihrem Wahrheitsanspruch sind ganz besonders betroffen, zumal viele ihrer Mitglieder, hohe und niedrige, in das schreckliche Zeitgeschehen aktiv und passiv verwickelt waren – als Täter und Opfer. Das gilt vor allem für Polen und die ehemalige Tschechoslowakei. Aber auch für Kroatien, die ehemalige Sowjetunion, die Ukraine und Bulgarien und Serbien. Sie sind in dieser Ausgabe beispielhaft für andere vertreten. Vorgänge, die in den Medien hohe Wellen schlugen, werden genauer beleuchtet, es werden Fragen gestellt, die in der Tagesaktualität zwangsläufig untergehen. Und Differenzierungen werden vorgetragen, die zur halbwegs gerechten Beurteilung dringend notwendig sind. Es geht nicht nur um Anklage. Es geht auch um die Frage nach der Kraft zur Versöhnung.

Das Thema wird Europa so schnell nicht in Ruhe lassen. Wir wollten einen Beitrag dazu leisten, der weiterführt.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

<i>Marianne Birthler</i>	
Stasi-Aufarbeitung und Erinnerungskultur in Deutschland ..	163
<i>Zbigniew Nosowski</i>	
Wahrheit und/oder Barmherzigkeit?	172
<i>Józef Życiński</i>	
Kirche unter dem Kommunismus: zwischen Heldentum und Verrat	184
<i>Jiří Plachý</i>	
Die katholische Kirche in der Tschechoslowakei – das problematische Erbe der Jahre 1948-1949	195
<i>Vjekoslav Perica</i>	
Keiner kann Gott der Geschichte sein: der kroatische Katholizismus und die Versöhnungsfrage	202
<i>Nikolaj Mitrochin</i>	
Wie sich die Russische Orthodoxe Kirche im heutigen Russland an ihre Geschichte in der Sowjetzeit erinnert	210
<i>Taras Wosnjak</i>	
Die Ukraine: schwierige Beseitigung des postkommunistischen Vermächtnisses	218
<i>Daniela Kalkandjewa</i>	
Die Bulgarische Orthodoxe Kirche: Last der Vergangenheit und Herausforderungen der Zukunft	225
Reportage	
<i>Gesa Wicke</i>	
Bosnien-Herzegowina: Eine Reise durch ein Land zwischen Lethargie und Aufbruch	229
Interview	
Vergangenheitsbewältigung in Serbien – Interview mit Ivan Janković	235
Bücher	240

Stasi-Aufarbeitung und Erinnerungskultur in Deutschland

Der Begriff der „Aufarbeitung der Vergangenheit“ ist in Deutschland in aller Munde. Der Umgang mit dem leidvollen Erbe des Nationalsozialismus hat, vor allem in der westdeutschen Öffentlichkeit, jahrzehntelang zu heftigen Auseinandersetzungen geführt, die wie kein anderes Thema die politische Kultur Nachkriegsdeutschlands geprägt haben. In der DDR gab es diese schmerzhafteste gesellschaftliche Debatte nicht: Das Volk der DDR war per Dekret zum Erben der Opfer und Widerstandskämpfer geworden – die dadurch fehlende Auseinandersetzung mit Schuld und Verantwortung wurde zur unabgegoltenen Last in einer Gesellschaft, die sich allzu häufig hinter dem demonstrativen „Antifaschismus“ des SED-Regimes verstecken konnte.

Diese Vorerfahrungen hatte der erwachende öffentliche Diskurs also bereits im Gepäck, als sich in den ersten Wochen des Jahres 1990 die Aktivisten an den Runden Tischen und in den Bürgerkomitees erste Gedanken darüber machten, wie mit den gerade vor der Vernichtung bewahrten schriftlichen Überresten des gigantischen Überwachungs- und Verfolgungsapparates des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) der DDR weiter zu verfahren sei. Obwohl aus Furcht vor erneutem Missbrauch oder Unkenntnis noch manches vernichtet wurde, wie etwa die elektronischen Personenkarteien und fast der gesamte Aktenbestand der Spionage (Hauptverwaltung Aufklärung), setzte sich doch schnell die Überzeugung durch, dass nur Offenheit und Transparenz der richtige Weg sein kann, um die noch immer spürbare Macht der Stasi über die Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft zu brechen.

„Aufarbeitung“ ist eine sehr komplexe Angelegenheit, die viele Bereiche individuellen und gesellschaftlichen Lebens betrifft. Zu ihr gehören das Gedenken an die Opfer der Diktatur, die strafrechtliche Verfolgung von Tätern, die Wiedereinsetzung des Rechts, die Aufmerksamkeit für die Berichte der Zeitzeugen, die Bewahrung und Aufbereitung von Ar-

Marianne Birthler ist seit Oktober 2000 Bundesbeauftragte für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR.

chivgut, die wissenschaftliche Forschung, die Berichterstattung in den Medien, die Renten- und Haftentschädigungspolitik, die personelle Erneuerung im öffentlichen Dienst, der Elitentausch, die historisch-politische Bildungsarbeit in Schulen, Universitäten und in der Öffentlichkeit, die Verarbeitung des Themas in Kunst und Literatur, der allgemeine Wissensstand in der Bevölkerung, die Aufklärung über die Strukturen der Macht, die Korrektur von Legenden und Geschichtslügen, das Wissen um die Faszination der Unfreiheit, die individuelle und die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit

In Deutschland ist aus dem Willen zur Aufarbeitung eine „Erinnerungskultur“ entstanden.

Schuld und Verantwortung, die Überwindung des Schweigens, Scham und Vergebung, die Wiederaneignung gestohlener Biografien, die Trauer über

nicht gelebtes Leben und die Würdigung von Opposition und Widerstand, die Inanspruchnahme der wiedergewonnenen Freiheit.

Alle Dimensionen dieser unvollständigen Sammlung haben dazu beigetragen, dass in Deutschland aus dem Willen zur Aufarbeitung so etwas entstanden ist wie eine „Erinnerungskultur“. In diesem Begriff kommt zum Ausdruck, dass das Bewusstsein der eigenen Geschichte Bestandteil der individuellen Lebenskultur wie der Kultur sozialer Gruppen ist. Und zu diesem Begriff gehört auch die Einsicht, dass die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit ein kontinuierlicher Prozess ist. Die Vorstellung, man könne als Gesellschaft eine belastende Vergangenheit „bewältigen“ – und damit ad acta legen – ist damit vom Tisch.

Natürlich entwickelt sich eine solche Erinnerungskultur in Etappen: von den ersten Einsichten in Stasi-Akten und ersten Enthüllungen über die geheimen Zuträger über die heißen Konflikte um exponierte Fälle und die Versuche verschiedenster Seiten, die Aufarbeitung für eigene Zwecke zu instrumentalisieren, bis hin zu den umfassenden Diskussionen über den angemessenen Respekt für Verfolgte in der nach-kommunistischen Gesellschaft – von den zukünftigen Rückfragen unserer Kinder und Enkel ganz abgesehen. Lässt man einmal den Blick nach Osteuropa schweifen, so kann man sehen, dass diese Etappen sehr unterschiedlich lange dauern können und natürlich zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen führen. Nicht zu übersehen ist dabei, wie vital die Erinnerungskultur für die Entstehung einer demokratischen Zivilgesellschaft ist – leider auch in den Gesellschaften, in denen Demokratie und Rechtsstaatlichkeit noch nicht stabil etabliert sind.

„Erinnerungskultur“ will kein billiges Vergeben und Vergessen, son-

dern Versöhnung durch Wahrhaftigkeit. Sie will nicht nur wissen, sondern auch begreifen. Sie setzt sich für die Rechte der Opfer ein und schenkt ihnen Aufmerksamkeit und Respekt. Sie erkennt es an, wenn Täter Reue zeigen. Sie klagt nicht nur an, sondern sucht zu verstehen. Sie weiß, dass der Mensch nicht nur eine Meinung hat, sondern auch jubelt und trauert. Sie kennt nicht nur Archive und Monografien, sondern auch Geschichten, Zeichen und Symbole. Ein Teil dieser Erinnerungskultur entzieht sich der politischen Gestaltung, denn sie gehört zu unser aller Lebenspraxis, ist bestimmt durch unsere Werte und unsere Entscheidungen. Doch vieles unterliegt der Politik. Die Bundesrepublik Deutschland hat nach dem Ende der SED-Diktatur diese Herausforderung angenommen.

Trotz mancher Versäumnisse und Unzulänglichkeiten verdient es Anerkennung, dass seit 1990 vier Bundestage und drei Bundesregierungen keinen Zweifel daran gelassen haben, dass die Aufarbeitung der SED-Diktatur politisch gewollt ist. Gesetzgeberisch, institutionell sowie durch die Bereitstellung erheblicher Mittel wurden die Voraussetzungen für die Arbeit der Stasiunterlagenbehörde, der Stiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur, des Zeitgeschichtlichen Forums Leipzig und vieler weiterer Aufarbeitungsaktivitäten geschaffen. Ohne die „Basis“, die zahlreichen Bürgerinitiativen, Bürgerkomitees und Vereine, die den Weg geebnet haben und sich bis heute dem Thema SED-Diktatur widmen, wäre diese Entwicklung freilich nicht vorstellbar gewesen. Auch die Behörde des bzw. der Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik (BStU) verdankt sich diesen Initiativen. Ohne die Entschlossenheit derer, die im Winter 1989/90 die Dienststellen des MfS besetzten, wären dessen Akten heute, soweit überhaupt noch vorhanden, unzugänglich. Doch die Stasiunterlagenbehörde verdankt sich nicht nur dem Bürgermut, sie ist auch Kind des bundesrepublikanischen Rechts. Es war diese gelungene Synthese aus dem Geist der demokratischen Revolution und der in vierzig Jahren gewachsenen Rechtsstaatlichkeit, die zum Erfolg dieser Behörde führte, für die es kein Vorbild gab.

Gesondertes Recht für Stasiunterlagen

Als die letzte, frei gewählte Volkskammer der DDR im Sommer 1990 die gesetzlichen Weichen für den zukünftigen Umgang mit der Stasi-

Überlieferung stellte, war es noch umstritten, ob man sie nicht mit der kurz bevorstehenden Vereinigung kurzerhand dem Bundesarchiv unterstellen sollte. Doch letztlich entschied man sich für eine besondere Regelung, und der Bundestag folgte diesem Weg 1991. Dafür gab es mehrere Gründe: Die MfS-Unterlagen bedurften wegen ihres rechts- und verfassungswidrigen Zustandekommens und ihres besonders schutzwürdigen Inhalts strengerer Regeln für die Verwahrung und Verwendung als normale Verwaltungs- oder Parteiakten. Andererseits sollten sie, soweit vertretbar auch einschließlich personenbezogener Informationen, zeitnah und ohne Schutzfristen zugänglich gemacht werden. Dies galt besonders für die persönliche Einsichtnahme all jener, die vom MfS beobachtet oder verfolgt worden waren. Daneben sollten die Regelungen erheblich über übliche Archivgesetze hinausgehen, weil offengelegt werden sollte, wer für die Staatssicherheit tätig war. Auch die Unabhängigkeit der Institution, die all dies bewerkstelligt, war ein wichtiges Gut. Hierzu gehörte, angelehnt an den Status des Datenschutzbeauftragten, die Wahl eines bzw. einer Bundesbeauftragten durch den Bundestag sowie die Entscheidung, die Fach- und Rechtsaufsicht nicht einem Einzelministerium zu überlassen. Die Bedingungen für diese Konstruktion haben sich nach Ansicht nicht nur des Bundestages bewährt. Sie gelten noch heute.

„Freiheit für meine Akte“ – die persönlichen Akteneinsichten

Den größten Anteil unserer Arbeit nehmen auch heute – fünfzehn Jahre nach Inkrafttreten des Stasi-Unterlagen-Gesetzes – mit sieben- bis achttausend Anträgen pro Monat die persönlichen Akteneinsichten ein. Mehr als eineinhalb Millionen Menschen haben bisher von dem Recht

Die Opfer der Diktatur erhalten, indem sie die Wahrheit über ihre Geschichte erfahren, ihre Souveränität zurück und können frei entscheiden, wie sie mit diesem Wissen umgehen.

Gebrauch gemacht, einen entsprechenden Antrag zu stellen. Die Bedeutung, die die Akteneinsicht für jene Menschen hat, die Verfolgung und Repression ausgesetzt waren, bedarf kaum der Erläuterung. Die Opfer der Diktatur erhalten, indem sie die Wahrheit über ihre Geschichte erfahren, ihre Souveränität

zurück und können frei entscheiden, wie sie mit diesem Wissen umgehen. Sie werden in die Lage versetzt, sich „ihre Biografien wieder anzueignen“, wie Joachim Gauck es formulierte.

Die Auseinandersetzung mit der „eigenen“ Akte, ja schon die Überlegung, ob man sich damit beschäftigen will, ist ein Stück Auseinandersetzung mit der Geschichte, die in den genannten Größenordnungen auch gesellschaftlich relevant ist. Das Stasiunterlagengesetz hat hunderttausendfache individuelle Auseinandersetzung bewirkt, unzählige Gespräche im Familien- und Freundeskreis über das Für und Wider der Akteneinsicht oder den Inhalt der Unterlagen selbst. Zu den öffentlich kaum sichtbaren, aber atmosphärisch außerordentlich wichtigen Effekten gehört übrigens auch, dass sich manche ehemalige Informanten der Staatssicherheit aus Scham den Bespitzelten selbst offenbarten, um der Offenlegung in der Akteneinsicht zuvorzukommen – man wünschte sich natürlich, noch mehr wären diesem Beispiel gefolgt. Unabhängig davon: Das gewonnene Wissen darüber, wer einen ausgehört hat und wer nicht, ist als bereinigender Effekt von unschätzbarem Wert.

Zunehmend werden wir mit der Frage konfrontiert, ob auch die Einsicht in die Akten verstorbener Angehöriger möglich ist. Dies wird vom Gesetzgeber bisher – abgesehen von einigen eng begrenzten Ausnahmen – verneint. Ob hier künftig Zugänge ermöglicht werden, ist eine der interessanten Fragen, die der Gesetzgeber im Zuge weiterer Novellierungen noch zu beraten und zu entscheiden hat.

Überprüfungen auf MfS-Tätigkeit

Überprüfungen in Politik und öffentlichem Dienst auf frühere Zusammenarbeit mit dem MfS standen in den zurückliegenden Jahren immer wieder im Blickpunkt der Öffentlichkeit. Die Diskussionen um Stasi-belastungen Prominenter gehören bis heute zu den Themen, derer sich die Medien gern annehmen. Doch die Ära der spektakulären Enthüllungen neigt sich dem Ende zu – eine, wie ich meine, erfreuliche Tatsache, denn viel zu oft hat die Sensation den Blick auf wichtige und interessante Details verstellt.

Die Stasiunterlagenbehörde informiert auf Antrag, ob und wenn ja, welche Hinweise sich in den Unterlagen auf eine Tätigkeit für das MfS finden – dies betrifft übrigens sowohl die inoffizielle wie die hauptamtliche Tätigkeit. Die Entscheidung, solche Anträge zu stellen, liegt hingegen bei den jeweiligen Arbeitgebern des öffentlichen Dienstes (Bund, Länder, Kommunen), den parlamentarischen Gremien, wie Bundestag, Landtage, Stadträte usw., sowie einem Kreis von weiteren Körperschaft-

ten, darunter auch die Kirchen. Zumindest für Ostdeutschland sowie eine Reihe von Bundesinstitutionen ist dieses Recht auch weitgehend wahrgenommen worden, während in Westdeutschland überwiegend nur dann überprüft wurde, wenn es bereits Anhaltspunkte für eine MfS-Tätigkeit gibt. Insgesamt sind bis Ende 2006 bei unserer Behörde mehr als 1,96 Millionen solcher Anträge bearbeitet worden.

Die Entscheidung, welche Konsequenzen aus den Ergebnissen der Überprüfung zu ziehen sind, liegt übrigens nicht bei der BStU, sondern bei den Arbeitgebern bzw. den Gremien, die die Überprüfung vornehmen. Wichtig ist hier natürlich die Würdigung jedes Einzelfalls in einem rechtsstaatlichen Verfahren. So aussagekräftig die Akten meist auch sind, können sie natürlich niemals ein vollständiges Bild abgeben.

Die Überprüfung war vom Gesetzgeber ursprünglich auf eine Dauer von 15 Jahren begrenzt worden und lief damit Ende 2006 aus. Dahinter stand die Vorstellung, eine Art Verjährung müsste, wie bei Straftaten, auch für die MfS-Tätigkeit gelten. In den Monaten vor diesem Termin machte sich darüber jedoch Unbehagen breit, und so ist schließlich für eine Reihe von herausgehobenen Positionen die Überprüfungsmöglichkeit verlängert worden. Außerdem ist im Gesetz klargestellt worden, dass über solche Belastungen auch weiterhin öffentlich berichtet werden darf. Hier zeigt sich, wie lebendig die Debatte noch heute ist, auch wenn die allermeisten Überprüfungen weitgehend erledigt sind.

Forschung und öffentliche Aufklärung

Parallel zu den nach vielen Hunderttausenden zählenden Akteneinsichten und Überprüfungen begann Anfang der neunziger Jahre die gesellschaftliche und wissenschaftliche Aufarbeitung jenseits des Einzelfalls. Das systematische Wissen über den Geheimapparat der Staatssicherheit

war gerade am Anfang von ungeheurer Bedeutung dafür, ein realistisches Bild von dessen Dimensionen und Methoden zu gewinnen und damit die öffentliche Debatte auf ein solides Informationsfundament zu stellen. Und heute, nachdem

Heute hat die auf MfS-Akten beruhende Forschung eine wichtige Stellung als Kompass für weitere Auseinandersetzungen.

die Öffnung der Akten nicht mehr so spektakulär ist wie vor 15 Jahren, sondern zum wissenschaftlichen Standard zeitgeschichtlicher Untersuchungen gehört, hat die auf MfS-Akten beruhende Forschung eine wichtige Stellung als Kompass für weitere Auseinandersetzungen.

Schon am 15. Januar 1990, dem Tag der Besetzung der MfS-Zentrale in der Berliner Normannenstraße, hatte der Runde Tisch der DDR die Idee formuliert, man müsse auch einen Zugang für Forscher und Journalisten zu den Akten schaffen. Der Gedanke fand Eingang in die Gesetze von Volkskammer und Bundestag und ermöglicht heute, unter Beachtung des Datenschutzes, eine außergewöhnlich breite Berichterstattung, die weit weniger auf dunkle Informationskanäle ehemaliger Geheimdienstleute zurückgreift als in manch anderem postkommunistischen Land.

Die Stasiunterlagenbehörde verfügt zudem über einen eigenen Stab von Historikern und Politologen, die Grundlagenforschung über Struktur, Methoden und Wirkungsweise des MfS leisten. Sie sind gefragte Experten, nicht zuletzt im Ausland, wo die Zugänge zu den Akten von Geheimdiensten und Geheimpolizeien meist schwierig bis unmöglich sind. So greift z.B. mancher rumänische Forscher und Bürgerrechtler zu den Büchern über die DDR-Staatssicherheit, weil die *Securitate* noch ein Buch mit sieben Siegeln ist.

Bildungsarbeit

Ein wichtiger Beitrag zur weiteren Entwicklung der Erinnerungskultur im Zusammenhang mit der DDR ist die Bildungsarbeit der Behörde – gerade unter jungen Menschen, die die Verhältnisse vor dem Mauerfall nur noch vom Hörensagen kennen und in manchen Elternhäusern auch wenig über diese Zeit erfahren. In der Bildungsarbeit zu DDR-Themen liegt die Versuchung nahe, sich auf spektakuläre Einzelschicksale oder auf die Methoden und Folgen politischer Repression und Verfolgung zu konzentrieren. So wichtig dieses Wissen ist, birgt dessen einseitige Vermittlung jedoch die Gefahr in sich, dass der Eindruck entsteht, jenseits von Repression und Verfolgung hätte es ein „normales“ Leben in der Diktatur gegeben. Ein Jugendlicher, der in unserer Dauerausstellung einen Fall von Zersetzung kennen lernte und davon sehr berührt war, fragte beispielsweise: „Und warum hat der die nicht angezeigt?“ Diktatur-Lernen heißt also auch, die alltäglichen Bedingungen der Diktatur zu identifizieren: den Skandal einer Einparteienherrschaft ohne demokratische Legitimation, den Verlust bürgerlicher Freiheitsrechte, die Überwachung und die Anpassungszwänge, staatliche Strukturen ohne Gewaltenteilung oder das Fehlen einer demokratischen Öffentlichkeit.

Und es heißt, sich mit Opposition und Widerstand zu beschäftigen und mit dem Bemühen von Menschen, sich auch unter politisch schwierigen Bedingungen integer zu verhalten.

Perspektiven der Erinnerungskultur

Überprüfungen, Akteneinsichten, Forschung, Bildungsarbeit – die Arbeit der Stasiunterlagenbehörde trägt auf vielfältige Weise zu dem bei, was wir unter Erinnerungskultur verstehen. Die BStU ist aber außerdem – ebenso wie andere Aufarbeitungsinstitutionen – Lobbyistin der Aufarbeitung. In den nach wie vor schmerzhaften gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um die DDR-Vergangenheit stärkt sie allein schon durch ihre Existenz jene, die sich – nicht selten aus einer Minderheitenposition heraus – für einen offenen Umgang mit der DDR-Vergangenheit einsetzen. Dies gilt nicht nur im nationalen, sondern auch im internationalen Rahmen. Angesichts der oftmals ganz anderen Konstellation in ehemaligen Ostblockstaaten lässt sich wohl ohne Übertreibung feststellen, dass die Stasiunterlagenbehörde ein beträchtliches symbolisches Gewicht hat. Der Weg, den Deutschland im Umgang mit dem Erbe der SED-Diktatur gegangen ist, hat nicht nur in Mittel- und Osteuropa Maßstäbe gesetzt. Wir sind zu einer wichtigen Referenz für viele Länder geworden, die ebenfalls Diktaturen überwunden haben und mit dem Erbe der Diktaturen, mit der Zerstörung von Kultur und Zivilgesellschaft umgehen müssen. Dieser Aspekt hat nicht zuletzt vor dem Hintergrund der EU-Osterweiterung und der Frage nach einem gesamt-europäischen Geschichtsverständnis an zusätzlicher Bedeutung gewonnen.

Die Breite der Aufgaben und ihre Bezogenheit auf jeweils aktuelle und sich verändernde Bedingungen lässt ahnen, dass die Arbeit meiner Behörde ständigem Veränderungsbedarf unterliegt: Strukturen sind anzupassen oder Arbeitsbereiche weiter zu professionalisieren. Auch gesetzgeberischer Handlungsbedarf besteht. Die wichtigen jüngst erreichten Verbesserungen beim Aktenzugang können deshalb nur ein Schritt auf einem längeren Weg sein.

Der Weg, den Deutschland im Umgang mit dem Erbe der SED-Diktatur gegangen ist, hat weltweit Maßstäbe gesetzt.

Sich der insgesamt erfolgreichen Bilanz der Stasi-Aufarbeitung zu

vergewissern, heißt selbstverständlich nicht, Niederlagen zu verschweigen und darüber hinweg zu gehen, dass es in Ost- und in Westdeutschland beachtliche Kräfte gab und noch heute gibt, die diesen Weg abgelehnt haben. Es gehört zu den bittersten Dimensionen dieser Bilanz, dass sich die Mittel des Strafrechts gegen MfS-Täter als weitgehend stumpf erwiesen haben. Auch die Anstrengungen, Opfern die gebotene Achtung in der Gesellschaft zu erweisen, stoßen immer wieder auf eine gewisse Indifferenz, eine psychologische Abwehr, wie wir sie zu gut auch aus den Nachkriegsjahrzehnten des geteilten Deutschlands kennen.

Zwei Dinge sind allerdings nach mehr als 16 Jahren öffentlicher Debatte offenkundig. Erstens ist deutlich geworden, dass jenseits aller Wellenbewegungen das öffentliche Bedürfnis nach einer breiten Beschäftigung mit der DDR-Vergangenheit nicht nachlässt, sondern wächst. Hinzu kommt, dass diese Vergangenheit ein wesentlicher Referenzpunkt für die Probleme der „Vereinigungskrise“ ist, die unser Land gegenwärtig und auf absehbare Zukunft beschäftigen.

Zweitens ist ganz pragmatisch zu konstatieren, dass 1990 ein „Schlussstrich“ mit allen Konsequenzen zwar denkbar (wenngleich nicht wünschenswert) gewesen wäre. Heute aber, nach all den Schritten, die die deutsche Gesellschaft bewusst und getragen von einem ansehnlichen politischen und gesellschaftlichen Konsens, in dieser Angelegenheit gegangen ist, ist diese Entwicklung unumkehrbar. Der „point of no return“ einer zivilgesellschaftlich bewussten Erinnerungskultur ist überschritten. Wir sind dabei, die Lasten dieser Entwicklung zu akzeptieren, und wir fangen an, uns des mit ihr verbundenen Gewinns zu erfreuen. Aber 17 Jahre sind, wenn es um die Überwindung jahrzehntelanger Unfreiheit geht, eine kurze Zeit, und die bisherigen Erfolge dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass noch viele Wissenslücken bestehen und im öffentlichen Bewusstsein nach wie vor große Erinnerungs- und Verarbeitungsdefizite existieren. Deshalb bleibt die Herausforderung, die politischen und strukturellen Voraussetzungen für die Diktaturaufarbeitung zu erhalten und womöglich auszubauen, unbedingt bestehen.

Wahrheit und/oder Barmherzigkeit?

Selten verläuft Geschichte – insbesondere Kirchengeschichte – so schnell wie in Polen an der Schwelle von Dezember 2006 und Januar 2007. Die Ereignisse im Zusammenhang mit der Ernennung Bischof Stanisław Wielgus' zum Warschauer Metropoliten und mit seinem späteren Verzicht unmittelbar vor der Amtseinführung in der Warschauer Kathedrale erscheinen präzedenzlos in der Kirche der Gegenwart.

Die Medien der Welt konzentrierten plötzlich ihr Interesse auf Polen. Über 17 Jahre nach dem Zusammenbruch des Kommunismus wurden in Polen – das im Kampf gegen das Ostmitteleuropa von Stalin aufgezwungene Regime in vorderster Reihe gestanden hatte – die kommunistischen Spezialdienste erneut zu einem brennenden Thema. Die Beschuldigung, geheim mit diesen Diensten zusammengearbeitet zu haben, führte zu Protesten gegen die Ernennung Erzbischof Wielgus' und letztlich zu seinem Amtsverzicht. Präzedenzlos war auch die Tatsache, dass der Vatikan zuerst mit seiner ganzen Autorität den Ernannten (und scheinbar zu Unrecht Beschuldigten) unterstützte und etliche Tage später – unter dem Einfluss neuer Dokumente – seinen Standpunkt änderte.

Die Kirche: Expertin für Sünde

Die Probleme von Erzbischof Wielgus sind nur eines von vielen Beispielen für einen zur Zeit in Polen, aber auch in anderen postkommunistischen Ländern verlaufenden Prozess, in dem es darum geht, die Vergangenheit von Personen in hohen Vertrauensstellungen zu überprüfen. Diesen Prozess belegte man mit dem Namen „Lustration“. Dieses Wort kann Überprüfung, Aufhellung, Kontrolle bedeuten. Konkret geht es darum, ob eine Person in kommunistischer Zeit Geheimer Mitarbeiter

Der Verfasser ist Chefredakteur der Warschauer katholischen Monatszeitschrift „Więź“. Er gehörte zur Arbeitsgruppe, die der polnische Ombudsmann für Bürgerrechte zur Untersuchung der Dokumente über Erzbischof Wielgus berief.

des Staatssicherheitsdienstes (Służba Bezpieczeństwa – abgekürzt: SB) war, der sich damit befasste, alle Erscheinungen von Unabhängigkeit in der Gesellschaft zu bekämpfen – auch mit dem Kampf gegen die Religion (der Staatssicherheitsdienst verfügte über eine besondere Abteilung, die sich ausschließlich auf kirchenfeindliche Handlungen konzentrierte).

Theoretisch müsste auf einem moralisch so delikaten Gebiet der Kirche eine besondere Rolle zufallen. Sie ist ja „Expertin“ für menschliche Sünde und dafür, wie man davon frei wird. Gerade die Kirche sollte in der öffentlichen Debatte in einer zugleich fordernden wie langmütigen Sprache reden: mit Verständnis für die menschlichen Schwächen, ohne jedoch die Grenze zwischen Gut und Böse zu verwischen. Für die Kirche ist die Lustration übrigens ein zusätzlich wichtiges Thema. Hier geht es ja um für das Christentum ganz fundamentale Begriffe – nämlich Sünde und Sühne, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Wahrheit einerseits und Vergebung und Versöhnung andererseits. Um als glaubwürdige Stimme des Gewissens in der Lustrationsdebatte zu gelten, muss man jedoch fähig sein, sich klug – gemäß den verkündeten Prinzipien – mit der Lustration in den eigenen Reihen auseinanderzusetzen. Daran haperte es jedoch. Die Bischöfe unterstützten für gewöhnlich ganz entschieden Aktivitäten, die zur Aufhellung der Vergangenheit führen; als es jedoch zu Fragen nach eventuellen geistlichen Mitarbeitern des kommunistischen Staatssicherheitsdienstes kam, gab es ein peinliches Schweigen.

Das Schweigen der Bischöfe und Ordensoberen stützte sich auf mehrere Prämissen. *Erstens* meinte ein Teil von ihnen ganz einfach, die eventuelle Zusammenarbeit ihrer Untergebenen mit kommunistischen Geheimdiensten sei eine Sünde wie so viele – es genüge also, sie in der Beichte zu bekennen. *Zweitens* überwog die (sehr richtige) Überzeugung, dass die Kirche als Ganzes sich in der kommunistischen Zeit höchste Anerkennung als Sachwalter der Freiheit beraubten Gesellschaft erworben habe. *Drittens*: Selbst wenn manche Kirchenoberen meinten, dass die Aufklärung der Vorwürfe in solchen Dingen öffentlich erfolgen sollte, waren sie ohnehin überzeugt, dass keinerlei Archivmaterialien zugänglich seien. Denn mehrfach hatten frühere Leiter des kommunistischen Innenministeriums versichert, nach 1989 seien die Akten von Priestern unwiederbringlich zerstört worden. Und da gab es allerdings Einiges, was zu zerstören war, denn im kommunistischen Polen standen alle Geistlichen unter Bespitzelung. Für jeden

Keine Gruppe wurde im kommunistischen Polen so beobachtet wie der Klerus.

jungen Mann, der ins Priesterseminar eintrat, legten die Geheimdienste sofort eine besondere „Operative Evidenzakte für Priester“ an. Keine andere gesellschaftliche Gruppe wurde im kommunistischen Polen so detailliert beobachtet wie der Klerus.

Logik der Enthüllung gegen die Logik des Nicht-Schaden-Wollens

Bald jedoch erwies sich: Die Archive der Staatssicherheit, die das neu gegründete „Institut der nationalen Erinnerung“ (polnisch: Instytut Pamięci Narodowej = IPN) übernommen hatte, enthalten Informationen über manche Priester, die Geheime Mitarbeiter der kommunistischen Dienste waren. Als diese Informationen in den Medien erschienen, war die erste Reaktion ein Schock. Es wurde zur Norm, dass die solcher Kollaboration beschuldigten Personen konsequent leugnen. Ihre Freunde reagieren auf zweierlei Weise: Sie helfen der ihnen nahestehenden Person, indem sie entweder ihren Glauben an deren Ablehnungsversuche beteuern oder gemeinsam mit dieser Person versuchen, die Wahrheit zu ergründen. Unter den Geistlichen kam es manchmal zu Abwehrreaktionen, die für geschlossene berufliche Korporationen typisch sind: Man schließt die Reihen. Boshafte Kommentatoren sprachen von einer „Solidarität der Soutanen“ statt der „Solidarität der Gewissen“. Daneben gab es einerseits auch (geistliche und weltliche) Kämpfer für die Wahrheit, die – manchmal in der Art „Einsamer Sheriffs“ – im Gegensatz zu ihren Oberen ehrliche historische Untersuchungen und die volle Offenlegung und Enthüllung der Archive forderten. Andererseits sprach man von der Wahrscheinlichkeit, dass Dokumente gefälscht seien, von der Möglichkeit, dass unschuldigen Menschen Schaden zugefügt werde, von dem Recht ehemaliger Geheimer Mitarbeiter der Staatssicherheit auf Umkehr und Versöhnung.

Folglich kam es in diesem Streit nicht nur zu einem Zusammenprall der Interessen und politischen Überzeugungen, sondern auch zu einem Wertekonflikt. Einerseits hatten (und haben wir noch immer) die „Enthüller“, andererseits diejenigen, die niemandem Schaden zufügen wollen. Die einen interessierte einzig (oder vor allem) die Offenlegung der Wahrheit und der Vollzug des Aktes geschichtlicher Gerechtigkeit. Die anderen sorgten sich so sehr um das Menschenrecht auf den guten Namen und auf Barmherzigkeit für die Sünder, dass sie die Forderungen der

Gerechtigkeit weit in den Hintergrund rückten oder die Wahrheit gar nicht kennenlernen wollten.

Aufrechte Menschen gab es auf beiden Seiten des Streites. Unter den Anhängern des Schweigens zum Thema Geheimdienstakten sind ja nicht nur ehemalige kommunistische Funktionäre und Agenten, sondern auch Menschen, die so sehr darum besorgt sind, dass keinem einzigen Unschuldigen Unrecht geschieht, dass sie meinen, man sollte man besten „diese Papiere“ nicht anrühren. In dieser Gruppe gibt es auch fromme Christen, die das öffentliche Waschen schmutziger Wäsche aus der Vergangenheit für erniedrigend und nicht evangeliumsgemäß halten. Die „Enthüller“ dagegen bagatellisieren das mögliche neue Unrecht, das bei einer für alle geltenden Öffnung der Archive entstehen kann; sie denken in erster Linie daran, in berechtigter Weise die Wahrheit aufzudecken und das Unrecht wiedergutzumachen, das vor Jahren ihren damaligen Freunden in der Opposition durch sie verratende Geheime Mitarbeiter des Staatssicherheitsdienstes zugefügt wurde.

Theoretisch lässt sich leicht behaupten, wir müssten nicht unbedingt vor die Wahl „Wahrheit oder Barmherzigkeit“ gestellt sein, es sei auch möglich, beide Werte zu verbinden. So ließen sich Lösungen erarbeiten, die die Wahrheit enthüllen und gleichzeitig die Würde jedes Menschen achten. Die Wahrheit könne man ja in einer Weise sagen, die wirklich befreit, nicht aber nur den Opfern die Genugtuung gibt, dass das Unrecht an den Tag gekommen ist. Barmherzigkeit müsse aber kein Synonym für Nachsicht und Straflosigkeit sein. In der Praxis jedoch begegnet man schwerlich solchen Haltungen, und noch schwerer fällt es, sie in die Sprache des Rechts umzusetzen. Der Streit nahm folglich noch zu.

Gebrochene Gewissen

Ein Dokument sollte, wie sich später erwies, bei der Antwort auf die mit der Lustration zusammenhängenden schwierigen moralischen Fragen eine Schlüsselrolle spielen. Dabei geht es um die ausführliche im August 2006 beschlossene Denkschrift der Polnischen Bischofskonferenz „zur Frage der Zusammenarbeit mancher Geistlicher mit den Sicherheitsorganen im Polen der Jahre 1944-1989“. Die Oberhirten nannten darin Kriterien für die moralische Beurteilung der Zusammenarbeit mit dem kommunistischen Geheimdienst.

Die Denkschrift geht von der Feststellung aus: „Die Kirche fürchtet

die Wahrheit nicht, denn sie glaubt an Jesu Wort, dass die Wahrheit befreit. Die Kirche fürchtet auch nicht die redliche Lustration, wenn dieses Wort bedeuten soll: Ringen um die schmerzhafteste Wahrheit mit dem Ziel der Reinigung und Versöhnung.“ Die Zusammenarbeit mit den „Feinden von Kirche und Religion“ wurde dort als öffentliche Sünde bezeichnet: „Ein solches Handeln hat stets die Dimension des öffentlichen Ärgernisses, auch wenn es damals in dem kleinen Bereich der Kirchenfeinde stattfand ... Durch die Medien verstärkt, wird es heute zu einem Ärgernis, das den Glauben in den Herzen vieler Menschen zerstört, denn so wirkt der Mechanismus des Bösen.“

In Einklang mit der historischen Wissenschaft unterscheiden die Bischöfe zahlreiche Formen und Ebenen des Engagements in der Zusammenarbeit mit dem Staatssicherheitsdienst. In moralischer Hinsicht bewerten sie jedoch schon die Tatsache der Verpflichtung zur Zusammenarbeit entschieden negativ. Eindringlich stellen sie fest: „Das Wesen des Bösen bei der Zusammenarbeit mit den Feinden der Kirche besteht in der freiwilligen Unterordnung unter die totalitäre Macht und darin, dass man sich ihr ausliefert. Eine solche Unterordnung wirkt geradewegs gegen das Gewissen dessen, der sich unterordnet ... Den Sicherheitsorganen der Volksrepublik Polen ging es wider allen Anschein nicht nur um die übermittelten Berichte, sondern darum, denjenigen im Gewissen zu binden, der die Zusammenarbeit mit ihnen unterzeichnete. Er brauchte gar keine Meldung zu übermitteln; es genügte, dass er durchs Leben ging im Bewusstsein des Verrats, den er mit der Unterzeichnung unter die Verpflichtung übte.“

Manchmal hatten wir es mit nur scheinbarer Zusammenarbeit zu tun – z. B. übernahm der Geheime Mitarbeiter die ihm übertragenen Aufgaben, setzte sie aber nicht in die Tat um. Auch in diesem Fall sind die polnischen Bischöfe sehr entschieden: „Frei von Verantwortung für sein Tun ist auch der nicht, dessen Zusammenarbeit nur scheinbar war. Denn bekanntlich wurde jede – selbst die scheinbar unbedeutende – Information zum Schaden der Kirche genutzt.“

Wenn die Zusammenarbeit mit dem Geheimdienst eine öffentliche Sünde ist, dann können auch die Bitte um Vergebung und die Buße keinen nur individuellen Charakter haben. Die Bischöfe schreiben über die Vergebungsbitte des schuldig Gewordenen: „Falls Unrecht in einem gegebenen Umfeld angerichtet wurde, dann muss er das in diesem Umfeld öffentlich tun.“ Besonders diejenigen, die anderen real geschadet haben, „müssen – unter Rücksicht der sozialen Dimension von Sünde

und Wiedergutmachung – bereit sein, dafür auch öffentliche Verantwortung zu übernehmen.“

Die Denkschrift des Episkopats vom August 2006 lässt, wenngleich sie strenge moralische Kriterien enthält, die Barmherzigkeit nicht außer acht. Eindringlich verweist sie jedoch darauf, dass der Weg zur Versöhnung in der ehrlichen Reinigung der Erinnerung besteht. Aus der Perspektive der Zeit erweist sich als Schwachstelle dieses Dokuments nur das Fehlen eines pastoralen Handlungsplans in dieser Frage, ferner die Tatsache, dass man den Grundsatz akzeptierte: „Nicht reflektiert wird über die Lage, in der einem Geistlichen der Mut fehlt, sich zu der Sünde zu bekennen.“ Diese – theoretisch an sich richtige – Prämisse erwies sich als naiv. Jedem Menschen fällt es schwer, sich zu seinen Sünden zu bekennen. Priestern fällt das jedoch noch schwerer ...

Jedem Menschen fällt es schwer, Sünden zu bekennen; Priestern jedoch noch schwerer ...

Die Unfähigkeit, Schuld aus der Vergangenheit anzuerkennen, lässt sich mit psychologischen oder soziologischen Faktoren erklären, wie z. B. dem Wunsch, ein gutes Bild von sich selbst zu bewahren, ferner mit Amnesie, mit dem rationalen Erklärungsversuch für die Handlungen oder mit der weiterhin andauernden Furcht vor der Offenlegung der moralischen Gründe für eine Erpressung, wenn diese der Anwerbung zugrunde lag. Es gibt jedoch auch eine geistige Ebene – das gebrochene Gewissen. Der Schlag gegen die Gewissen der Geheimen Mitarbeiter war ein Ziel im Handlungsplan des Staatssicherheitsdienstes. Wie sich zeigt, war dieser Schlag in einem großen Teil der Fälle erfolgreich und von Dauer.

Unterschiedliche Versionen der Wahrheit

Dass die Bischöfe die richtigen Prinzipien akzeptiert hatten, bedeutete jedoch nicht automatisch, dass sie die richtige Praxis eingeführt hätten. Nur in manchen Diözesen und Orden bildete man besondere historische Kommissionen mit dem Ziel, die im Institut der nationalen Erinnerung gesammelten Dokumente zu erforschen. Die meisten Kommissionen bestanden nur „auf dem Papier“, manche traten nicht ein einziges Mal zusammen ... Ähnlich stand es anfänglich um die von der Bischofskonferenz einberufene gesamtpolnische Kirchliche Historische Kommission. Obwohl zu ihr hervorragende Historiker und Juristen, Laien und Geist-

liche gehörten, begann die Kommission zwei Monate lang nicht mit ihrer Arbeit. Denn die Bischöfe hatten deren Kompetenzen und Arbeitsbereich nicht exakt bestimmt.

Einen Umbruch in der ganzen Debatte brachte der Fall von Erzbischof Wielgus. Nach der Ernennung des bisherigen Bischofs von Płock zum Warschauer Metropoliten tauchten Gerüchte über seine angebliche Zusammenarbeit mit dem Geheimdienst auf. Lange Zeit jedoch waren keinerlei Dokumente bekannt. Im Folgenden beschreibe ich nur die wichtigsten Ausschnitte der vom Erzbischof dargelegten, sich wandelnden Versionen von Wahrheit sowie die hauptsächlichen Festlegungen der Kommissionen, die die Dokumente in den Archiven untersuchten.

Am 20. Dezember 2006 – 18 Tage vor dem geplanten Einzug des neuen Metropoliten in die Warschauer Kathedrale – beschuldigte eine rechtsgerichtete Wochenzeitung, die „Gazeta Polska“, Bischof Wielgus eindeutig der Zusammenarbeit mit dem Staatssicherheitsdienst, ohne jedoch Beweise zu liefern. Der Bischof selber bestritt durch seinen Sprecher entschieden die Nachreden und bezeichnete sie als einen gegen ihn gerichteten Angriff, der mit seinen Anschauungen zusammenhänge (Erzbischof Wielgus gilt als eine führende Gestalt der konservativen Gruppe unter den polnischen Bischöfen). In der hitzigen Mediendiskussion meldeten sich Stimmen, die den Vorschlag machten, die Amtseinführung bis zur Klärung der erhobenen Vorwürfe zurückzustellen. Der Bischof selber jedoch meinte nicht, dass irgend etwas öffentliche Klärungen erforderte.

Am 29. Dezember verkündete der Ombudsmann für Bürgerrechte, Janusz Kochanowski, er habe eine Arbeitsgruppe berufen, die die Dokumente über die Vergangenheit von Erzbischof Wielgus untersuchen solle. Von den Arbeitsergebnissen der Gruppe machte der Ombudsmann seine eventuellen weiteren Schritte zur Verteidigung des guten Namens des beschuldigten Erzbischofs abhängig.

Schon am nächsten Tag stellte Erzbischof Wielgus – der bis dahin nicht an der Einsichtnahme in Dokumente interessiert war – im Fernsehen fest, er werde nach der Amtseinführung eine kirchliche Kommission um deren Prüfung bitten. Gleichzeitig blieb er bei seiner Behauptung: „Ich war kein bewusster Mitarbeiter der Sicherheitsdienste. Ich habe nie etwas unterschrieben, nie irgendeinen schriftlichen Bericht verfasst.“ Er gab jedoch zu, sich „bei verschiedenen Gelegenheiten“ mit Offizieren der kommunistischen Geheimdienste getroffen zu haben.

Am 31. Dezember erklärte der Erzbischof in einem Radiointerview

erneut, er habe keinerlei Dokumente für den Staatssicherheitsdienst unterzeichnet. Er versicherte auch: „Niemand habe ich über irgend jemand eine nachteilige Information gegeben. Niemandem habe ich je geschadet.“ Am 2. Januar 2007 bekannte sich Erzbischof Wielgus in einem umfassenden Presseinterview bereits zu zahlreichen Begegnungen mit Offizieren des Staatssicherheitsdienstes („sogar bis zu fünfzehn Mal“ vor Auslandsreisen), aber auch dazu, ein Dokument unterzeichnet zu haben, das er auf Wunsch der kommunistischen Spionage eigenhändig niederschrieb. Wielgus versicherte auch: „Der Hl. Vater weiß alles über mich – denn in solchen Fragen wird nichts verhehlt. Trotz dieses Wissens hat er mich eindeutig ernannt.“ Am gleichen Tage bat der Erzbischof jedoch die Kirchliche Historische Kommission um eine schnelle Untersuchung seiner Akten.

Am 4. Januar morgens erschien in der Zeitung „Rzeczpospolita“ ein umfangreicher Artikel „Die geheime Geschichte des Erzbischofs“. Er behandelte den Inhalt der Geheimdienstakte von Priester Wielgus. Verfasser des Textes war der katholische Publizist Tomasz Terlikowski, der ebenfalls Zugang zum Archiv hatte. Am gleichen Tag veröffentlichte der Ombudsmann für Bürgerrechte die Ergebnisse seiner Analyse. Ohne so scharfe Worte wie Terlikowski zu gebrauchen, stellten die Mitglieder der Kommission des Ombudsmanns fest: „Die Vorwürfe sind nicht grundlos ... Die Tatsache der bewussten geheimen Zusammenarbeit des Priesters Stanisław Wielgus mit dem Spionagedienst (Abteilung I des Innenministeriums) in den Jahren 1973-1978 steht außer Zweifel ... Es ist jedoch nicht möglich, eindeutig den tatsächlichen Bereich der Zusammenarbeit, ihre Folgen und ihre Schädlichkeit für konkrete Personen zu beurteilen. Mittelbar verweisen diese Dokumente auch auf die Zusammenarbeit von Priester Wielgus mit der Abteilung IV des Wojwodschafts-kommandos der Bürgermiliz in Lublin ab 1967.“ Am gleichen Tage erschien der volle Inhalt der Akte Wielgus auf den Internetseiten der „Gazeta Polska“.

Am nächsten Morgen wurde das Kommuniqué der Kirchlichen Historischen Kommission veröffentlicht. Ihre Festlegungen glichen denen, die die Arbeitsgruppe des Ombudsmanns formuliert hatte: „Es gibt zahlreiche, wesentliche Dokumente, die die Bereitschaft des Priesters Wielgus zu bewusster und geheimer Zusammenarbeit mit den Sicherheitsorganen der VR Polen bestätigen. Aus den Dokumenten resultiert auch, dass sie aufgenommen wurde ... Die Zusammenarbeit mit dem Staatssicherheitsdienst war vom Episkopat verboten ... Die Kommission

schließt nicht aus, dass in Zukunft neue Materialien über das behandelte Thema auftauchen können.“

Nachdem sich Erzbischof Wielgus mit den Arbeitsergebnissen dieser Kommission bekannt gemacht hatte, gab er eine umfassende Erklärung heraus, in der er weiterhin abstritt: „Nie habe ich irgendeine Erklärung zur Zusammenarbeit mit dem Staatssicherheitsdienst unterzeichnet, noch habe ich mich je für einen Mitarbeiter des Staatssicherheitsdienstes gehalten.“ Er gab jedoch zu, 1978 eine Verpflichtung zur Zusammenarbeit mit dem Spionagedienst unterschrieben zu haben (hier muss erläutert werden, dass im kommunistischen Polen die Auslandsspionage keine vom Staatssicherheitsdienst getrennte Struktur, sondern deren Bestandteil war): „Ich hatte damals eine Begegnung mit einem sehr brutalen Funktionär der Spionage, der mich mit Gebrüll und Drohungen, mich zu vernichten, dazu zwang, eine Erklärung über die Zusammenarbeit mit der Spionage zu unterzeichnen. Das war mein Augenblick der Schwäche.“ Der Erzbischof versicherte weiterhin, er habe niemandem „mit meinen Taten oder Worten“ geschadet.

Am Abend des gleichen Tages, also bereits nach der formellen Inbesitznahme der Erzdiözese Warschau, änderte der Erzbischof erneut die Version der Ereignisse: Er gab nämlich eine Bußbotschaft an die Gläubigen heraus. Er schrieb von seiner „Verwicklung“ in die Zusammenarbeit mit den Diensten: „Allein durch die Tatsache dieser Verwicklung schadete ich jedoch der Kirche. Ich schadete ihr erneut, als ich in den letzten Tagen angesichts einer angefachten Medienkampagne die Tatsachen dieser Zusammenarbeit leugnete. Das setzte die Glaubwürdigkeit der Äußerungen von Männern der Kirche, darunter auch der sich mit mir solidarisierenden Bischöfe, aufs Spiel. Ich weiß, dass für viele von Euch, Brüder und Schwestern, dieses Abweichen von der Wahrheit eine nicht weniger schmerzhafteste Tatsache darstellt als jene Verwicklung vor vielen Jahren ... Dem Hl. Vater erkläre ich in voller Demut, dass ich mich jeder seiner Entscheidungen unterwerfen werde.“ In der Erklärung sprach Erzbischof Wielgus nicht mehr davon, niemand geschadet zu haben, sondern: „Ich habe mich bemüht, niemand zu schaden.“

Die polnischen Katholiken waren mit einer großen Schwierigkeit konfrontiert. Denn es ist etwas anderes, einem reuigen Sünder zu vergeben, und wieder etwas anderes, die Überzeugung zu haben, dass in dieser konkreten Situation gerade dieser Mensch der entsprechend glaubwürdige Kandidat für die Führung der Warschauer Metropole sein soll. Ein junger Geistlicher fragte mich zu jener Zeit, wie er, ein gewöhnlicher

Priester, es den Menschen erklären soll – insbesondere solchen jungen, die selber zu unterschiedlichen Ausflüchten neigen: Dass es sich lohne und nötig sei, in der Wahrheit zu leben, wenn zu einem der wichtigsten polnischen Bischöfe ein Mensch geworden sei, der nicht fähig war, die Wahrheit über sein Leben zu sagen, und der sich erst unter Druck dazu bekannte.

Die Lage veränderte sich unerwartet am Sonntag, am Morgen des 7. Januar. Unmittelbar vor Beginn der Amtseinführung von Erzbischof Wielgus in der Warschauer Kathedrale veröffentlichte die Apostolische Nuntiatur in Warschau die Information über den Amtsverzicht des Warschauer Metropolit. Höchstwahrscheinlich erfolgte die Demission unter dem Druck des Heiligen Stuhls.

Frucht des Falles Wielgus ist die Entscheidung der Diözesanbischöfe, sich einer Selbst-Lustration zu unterziehen.

Das beendete jedoch nicht den Streit zwischen polnischen Katholiken, auch nicht zwischen den Geistlichen. Für die einen ist Erzbischof Wielgus noch immer das Opfer einer Medienverschwörung, für die anderen das Opfer eigener Schwächen, insbesondere der Unfähigkeit, sich zu diesen zu bekennen. Der Streit wurde auch nicht durch die anscheinend eindeutige Äußerung des Apostolischen Nuntius in Polen, Erzbischof Józef Kowalczyk, beendet; er hatte gesagt, dass der Ernannte nicht die volle Wahrheit über seine Vergangenheit dargelegt habe: „Mit keinem einzigen Wort erinnerte er an die Tatsache, ein Papier über die Zusammenarbeit unterschrieben zu haben. Alle diese Aussagen waren unter Eid abgelegt.“

Läuterung?

Unmittelbare Frucht des Falles Wielgus ist die am 12. Januar 2007 getroffene Entscheidung der Diözesanbischöfe, sich einer Selbst-Lustration zu unterziehen. So kam es zu einem bisher unbekanntem Ton der Offenheit. Dass man ein öffentliches Ringen um die Wahrheit nicht fürchten müsse, davon überzeugte sich bereits im Februar 2007 der Vorsitzende der Polnischen Bischofskonferenz, Erzbischof Józef Michalik. Bei der Arbeit der historischen Kommission erwies es sich nämlich, dass auch er vom Staatssicherheitsdienst als Geheimer Mitarbeiter registriert war. Der Erzbischof war von dieser Tatsache völlig überrascht. Obwohl es bisher

in Polen nur sehr seltene bewiesene Fälle einer Falschregistrierung Geheimer Mitarbeiter gibt, klang das offene und ehrliche Fernsehinterview Erzbischof Michaliks sehr glaubwürdig. Diese Haltung brachte dem Erzbischof Sympathie und Vertrauen ein. Seine Haltung wurde allgemein als musterhafte Erläuterung der Situation anerkannt.

Dieser Fall scheint übrigens ein weiterer Beweis dafür, dass die polnische Gesellschaft gar nicht von Rachsucht besessen ist, wie dies manchmal einige ausländische Publizisten behaupten. Im polnischen öffentlichen Leben gibt es Raum für Wahrheit wie auch für Versöhnung. Die Polen sind fähig, ihren – politischen wie auch kirchlichen – Führungspersönlichkeiten zu vergeben. Sie erwarten jedoch, dass sie die Wahrheit sagen, insbesondere bereit sind, eigene Fehler anzuerkennen. Daran eben gebrach es Erzbischof Wielgus. Mehr als die Tatsache der Zusammenarbeit mit dem Staatssicherheitsdienst schadete ihm die Darlegung immer wieder neuer, einander widersprechender Versionen des Geschehenen.

Die Lustrations-Krise hat den polnischen Katholizismus erschüttert. Dies kann jedoch eine Lektion sein, die zu Gesundung und Läuterung führt. Glaubwürdigkeit ist der große Schatz der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft. Die hitzige polnische Lustrations-Debatte zeigt erneut, dass die Gewissensforschung der Kirche kein Symptom für Schwäche, sondern Ausdruck des Mutes ist, sich mit den Fehlern der Vergangenheit auseinanderzusetzen. Die Kirche verliert nicht, wenn sie eine Sünde zugibt, sondern wenn sie in ihr verharret. Durch Buße und geistige Umkehr kann sie in tieferem und authentischerem Sinne Kirche in der Zukunft sein.

Der Fall von Erzbischof Wielgus kann auch in weiterem Sinne gesehen werden – als deutlicher Appell, die moralischen Standards in der polnischen Gesellschaft zu heben. Das deutliche „Jetzt ist es genug“ galt dem Versuch, die Grenze zwischen Gut und Böse, zwischen Ehrlichkeit und Lüge, zwischen Treue und Verrat zu verwischen. Erster Adressat dieses „Genug“ war die Kirche – die letzte Institution, die dazu beitragen sollte, diese Grenzen zu verwischen, und zugleich jene Gemeinschaft, die an erster Stelle stehen muss, wenn es darum geht, die moralischen, von ihr verkündeten Prinzipien anzuwenden. Der neue Warschauer Metropolit, Erzbischof Kazimierz Nycz, ist in dieser Hinsicht ein großes Zeichen der Hoffnung – dies ist das Beispiel eines Geistlichen, der den Überredungsversuchen des Geheimdienstes nie erlag und gleichzeitig als relativ junger Bischof ein Mann ist, der sich für den Dialog mit der heutigen Welt als offen erweist.

Die Erbsünde der polnischen Demokratie

Die Bedeutung des Lustrations-Problems überschreitet jedoch den Rahmen der Kirche. Die polnische Gesellschaft leidet an den für den Postkommunismus typischen Problemen – an den Schwierigkeiten mit der Wahrheit, an der Vermischung von Gut und Böse, am Niedergang der Gewissen. Daher sind die Auseinandersetzungen um die Lustration in Polen mit dem Fall Wielgus nicht beendet. Immer wieder tauchten in der Presse neue „Lecks“ auf, aus denen Informationen über eine ehemalige Zusammenarbeit öffentlicher Persönlichkeiten mit dem Geheimdienst sickerten. Diskussionen gab es auch weiterhin über die Gesetzesform der Lustration. Ende 2006, Anfang 2007 war die Lustration ständiges Diskussionsthema im Parlament. In immer neuen Versionen des Gesetzes verloren sich die Parlamentarier schon selbst, und sie stimmten für ein Recht, das Anfang Mai 2007 in bedeutenden Teilen vom Verfassungsgerichtshof für verfassungswidrig erklärt wurde.

Paradoxerweise bestand die Frucht dieser Entscheidungen jedoch in Erklärungen der wichtigsten politischen Kräfte, die von der Notwendigkeit sprachen, die Archive des ehemaligen Staatssicherheitsdienstes völlig freizugeben. Diesen Stimmen schloss sich sogar der bisherige führende Gegner der Lustration in jeder Form, der ehemalige Dissident und politische Häftling, der heutige Chefredakteur der liberalen „Gazeta Wyborcza“, Adam Michnik, an. Wie er schrieb, sei „ein Ende mit Schrecken besser als ein Schrecken ohne Ende“.

Der Streit um die Abrechnung mit der Vergangenheit dauert in Polen schon 18 Jahre. Paradoxerweise war Polen bisher nicht in der Lage, ein Recht zu schaffen, das jene eindeutig brandmarkt, die das System der Repression gesteuert und das ganze totalitäre System gelenkt haben. Es ist die „Erbsünde“ der polnischen Demokratie, dass es ihr an einer deutlichen moralischen Grenze zwischen dem nichtsoveränen, eindeutig von Moskau abhängigen Staat einerseits und dem Polen nach 1989 andererseits fehlt. „Besser spät als nie“, das trifft zu. Aber wie soll man das in Rechtsnormen ausdrücken – 18 Jahre nach dem Zusammenbruch des Kommunismus?

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Kirche unterm Kommunismus: zwischen Heldentum und Verrat

Unbeugsam oder verräterisch?

Über einen langen Zeitraum standen vor allem die Kardinäle Stefan Wyszyński (zum Bischof ernannt 1946, verstorben 1981) und Karol Wojtyła (Bischofsernennung 1958) für die Haltung geistiger Unbeugsamkeit der polnischen Katholiken. Im Rückblick ist festzustellen: Die von ihnen vertretene Vision einer Kirche unter den Bedingungen begrenzter Freiheit erwies sich als theologisch begründet und seelsorge-risch erfolgreich. Die Zahl praktizierender Katholiken, die Präsenz der Kirche in den sozialen und kulturellen Transformationen, die höchste Zahl geistlicher Berufungen in Europa zeugen davon, dass in einem heroischen Glaubenszeugnis Mut und zulässiger Kompromiss optimal verbunden wurden.

Doch auch damals fehlte es nicht an radikalen Kritikern, die aus von der kommunistischen Staatsmacht unabhängigen Positionen ihre Skepsis gegenüber dem Handeln der polnischen Hierarchie bekundeten. Kritisch bewertet wurde z. B. die *Übereinkunft* zwischen Kirche und Staat vom 14.04.1950. In 19 Punkten beschrieb sie Prinzipien der künftigen Koexistenz.¹ Obwohl die Regierungsseite gegen diese *Übereinkunft* verstieß und Primas Wyszyński verhaften ließ, zeugt dieses Dokument von der Offenheit und dem guten Willen der Kirche.

Radikale Vertreter des polnischen Exils betrachteten jegliche Form eines *modus vivendi* mit der kommunistischen Staatsmacht als Verrat. Das belegt schon der Titel eines bekannten Buches von Józef Mackiewicz: *Der Vatikan im Schatten des roten Sterns*. Den polnischen Episkopat des Verrats zu bezichtigen, war aber auch ein beliebter propagandis-

¹ Vgl. Antoni Dudek/Ryszard Gryz: *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*. Kraków 2003, S. 54 ff.

Der Verfasser, Prof. Dr. Józef Życiński, ist der römisch-katholische Erzbischof von Lublin.

tischer Kunstgriff des kommunistischen Parteiführers Gomułka in seiner Spätzeit. 1966, als das Millennium der Christianisierung Polens gefeiert wurde, wiederholte er mehrfach den an die polnischen Bischöfe gerichteten Vorwurf, sie hätten die polnische Staatsräson verraten. Diese Anklagen waren eine Reaktion auf die im Geiste der Vergebung und Versöhnung gehaltene *Botschaft* der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Mitbrüder von 1965. Die darin enthaltene Formel „Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung“ gilt heute als Fundament einer neuen Mentalität, welche die europäische Integration ermöglichte.

Unmittelbar nach der Veröffentlichung der *Botschaft* wurden die polnischen Bischöfe wegen dieser Formulierung jedoch auch von unabhängigen Gruppierungen kritisiert. Sie waren überzeugt, die deutsche Seite hätte ihre Reue über den von Deutschland ausgelösten Zweiten Weltkrieg nicht ausreichend ausgedrückt. Eben deshalb wurde die gegen die Kirche gerichtete Anklage des Verrats lange Zeit sowohl in Kreisen der Staatsmacht als auch von den Radikalen der extremen Rechten wiederholt. Das zeugt von einer ideologischen Sichtweise, bei der man kaum auf die damaligen Realitäten der Pastoral achtete; wenig berücksichtigt wurde auch, dass unvorhersehbare Schritte der Politiker zu Folgen führen konnten, die eine weitere Mission der Kirche unmöglich gemacht hätten.

Das zeitgenössische Judas-Drama

Aus der gegenwärtigen geschichtlichen Perspektive wird ersichtlich, dass die von manchen Kritikern als Ausdruck des Verrats angesehene pastorale Strategie sich als Zeichen eines langfristigen Realismus erwies, der recht häufig der Epoche voraus war. Nach dem Sturz des Kommunismus 1989 waren die Voraussetzungen zur Beurteilung des Verhaltens jener Geistlicher gegeben, die kompromittierende Formen des Kompromisses über die Prinzipien des Evangeliums gestellt hatten. Einzelnen Diözesanbischöfen wurden damals Namen von Geistlichen zugänglich gemacht, die in der mit den kommunistischen Behörden kollaborierenden katholisch firmierenden Organisation PAX sowie in den Strukturen der so genannten „Patriotischen Priester“ gewirkt hatten. Letztere waren willenslose Elemente der staatlichen Manipulation gewesen. Die Ortsbischöfe führten damals die notwendigen Gespräche und wendeten

die unabdingbaren Mittel an, um Personen, die die Grenze des zulässigen Kompromisses überschritten hatten, ihrer Funktionen zu entheben.

Heute wirft man der kirchlichen Hierarchie vor, dass damals keine kirchliche Entsprechung zur so genannten *Lustration* (d. h. Überprüfung, Durchleuchtung) unter Nutzung der beim IPN² zugänglichen Materialien durchgeführt wurde. Das Problem besteht darin, dass die Idee, die Dokumente des IPN für moralische Bewertungen der Vergangenheit zu verwenden, 1992 pervertiert wurde, als der damalige Innenminister

Heute macht man der Kirche den Vorwurf, dass keine kirchliche Entsprechung zur so genannten Lustration durchgeführt wurde.

Antoni Macierewicz auf seiner berüchtigten Liste mutmaßlicher Kollaborateure die Namen hoch angesehener, moralischer untadeliger Personen veröffentlichte, die mit der gegen die kommunistische Herrschaft gerichteten Unabhängig-

keitsbewegung verbunden waren. Eine Folge des Protestes gegen dieses unverantwortliche Verhalten war der Sturz der Regierung von Ministerpräsident Jan Olszewski und die spätere Rehabilitierung jener Personen, deren Namen nur deshalb auf die Macierewicz-Liste geraten waren, weil die Geheimdienste der Volksrepublik Polen Materialien über sie gesammelt und sie in ihren Registern aufgeführt hatten.

Wenn man in der Kirche irgendwelche moralische Abrechnungen auf dem Niveau der „Lustration“ eines Antoni Macierewicz durchführen würde, so wäre das ein bedeutend größeres moralisches Übel als das Unterlassen jeder Lustration. Die aus diesem Anlass gegen die Kirche gerichteten Vorwürfe sind deshalb willkürlich, weil keine andere Institution eine Lustration durchführte, als es noch keinen leichten Zugang zu den Archiven des IPN gab. Obwohl die Vertreter akademischer Zentren unterstreichen, dass die Autonomie der Universität und der Kirche in der Unabhängigkeit dieser Institutionen von staatlichen Vorschriften, die für die übrigen Institutionen gelten, ihren Ausdruck finden müsse³, bleibt es eine bezeichnende Tatsache, dass die Bischöfe im Januar 2007 die erste gesellschaftliche Gruppe waren, die beschloss, sich der Lustra-

² IPN – Instytut Pamięci Narodowej (Institut der nationalen Erinnerung), eine Einrichtung, bei der die von den Kommunisten nicht rechtzeitig beseitigten Materialien u. a. über Geheime Mitarbeiter des Staatssicherheitsdienstes gesammelt und ausgewertet werden. Mit der Behörde des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR kann sie allerdings nur bedingt verglichen werden.

³ Henryk Samsonowicz: Uniwersytety zawsze zagrożone, „Gazeta Wyborcza“ (Festtagsbeilage), 07.04.2007, S. 23.

tion zu unterziehen, um dem Prinzip Ausdruck zu verleihen: „Die Wahrheit wird euch befreien“ (Joh 8,32).

Die schon klassisch gewordene, wertvolle Arbeit, die die moralische Sensibilität der Kirche für die Problematik einer unzulässigen Kollaboration darlegt, ist „Der Judas-Komplex“ von Andrzej Grajewski⁴. Grajewski zeigt die Spannung zwischen Widerstand und Verrat in Ländern Ostmitteleuropas und widmet dabei den polnischen Verhältnissen ein umfassendes Kapitel (S. 177-242). Aufgrund seiner Untersuchungen unterstellt er, dass etwa 15 Prozent der Geistlichen unzulässige Formen der Zusammenarbeit mit der kommunistischen Staatsmacht aufnahmen. Bei den zahlenmäßigen Schätzungen muss bedacht werden, dass in der Regel zum gleichen Kreis der Personen sowohl die Funktionäre von PAX oder die „Patriotischen Priester“ als auch die Geheimen Mitarbeiter des Staatssicherheitsdienstes sowie Personen gehörten, die aufgrund moralischer Vergehen angeworben wurden.

Die katholische Kirche in Polen steht heute vor neuen ernsthaften Herausforderungen, die mit folgenden Fragen einhergehen: Wie lassen sich Wahrheitsliebe und Achtung vor der Würde des Menschen, wie Gerechtigkeit, Vergebung und Versöhnung vereinbaren? Diese Fragen wurden von der Polnischen Bischofskonferenz schon 1995 im Hirtenbrief von ihrer 278. Vollversammlung aufgegriffen. Die Oberhirten drückten damals die Hoffnung aus, dass auf dem Wege des Schuldbekenntnisses, der Wiedergutmachung und der Vergebung „ehrliche Abrechnungen mit der Geschichte möglich sind, Abrechnungen, die nicht die Ursache neuer Wunden noch eine Gelegenheit zum Hass sind, sondern dem Bau einer Zukunft auf festem Fundament der Wahrheit ohne Verfälschung und Verschweigen dienen werden“ (Wigry, 16. September 1995). Diese Aufgabe ist keineswegs leicht zu verwirklichen. Alexander Solschenizyn hat daran erinnert, als er warnend feststellte: „Man kann den Kommunismus stürzen und danach in seinen Trümmern umkommen.“

„Man kann den Kommunismus stürzen und danach in seinen Trümmern umkommen.“

⁴ Andrzej Grajewski: Komplex Judasza. Kościół zraniony, Einführung: Mechanizmy zdrady – Józef Zyciński, W drodze. Poznań 1999.

Wahrheit, Menschenwürde und Vergebung

Aus dem Gefühl heraus, dass man Verantwortung trägt für das Zeugnis der Wahrheit über die düstere Geschichte der Volksrepublik Polen, wurden in einzelnen Diözesen Polens Historische Kommissionen gegründet. Unter Nutzung der im IPN zugänglichen Materialien sollen diese deutlich machen, wie der Staatssicherheitsdienst die Kirche zu bespitzeln versuchte. Die Bischofskonferenz verabschiedete gleichzeitig eine Denkschrift, die die im gesamtpolnischen Maßstab auf diesem Gebiet akzeptierten Prinzipien des Vorgehens und der ethischen Bewertungen beschreibt. Solchen Bemühungen liegt die Auffassung zugrunde, die Benedikt XVI. bei seiner Pilgerreise nach Polen im Juni 2005 ausdrückte: „Wir brauchen eine demütige Redlichkeit, um die Sünden der Vergangenheit nicht zu negieren, aber auch nicht leichtsinnig, ohne tatsächliche Beweise, Anschuldigungen zu erheben.“ In der gegenwärtigen seelsorgerischen Praxis ist es besonders wichtig, dass die „tatsächlichen Beweise“ nicht durch Verleumdungen ersetzt werden, bei denen der wichtigste „Beweis“ für den Verrat der beschuldigten Person ist, dass sie von einem Sicherheitsfunktionär auf die Liste der Mitarbeiter gesetzt wurde.

Die Frage der Glaubwürdigkeit wurde besonders im Ergebnis einer Intrige akut, bei der ein ehemaliger Unteroffizier des Sicherheitsdienstes, Paweł Kosiba, erklärte, zum Kreis der von ihm kontrollierten Geheimen Mitarbeiter habe auch Dr. Andrzej Przewoźnik gehört. Letzterer brachte die Sache vor Gericht. Dieses stellte im Urteil vom 29.11.2005 fest, dass die Beschuldigungen grundlos und auf mangelnde Ehrlichkeit der Staatssicherheitsfunktionäre zurückzuführen seien. Nach eindringlicher Analyse der zugänglichen Dokumente stellte das Lustrationsgericht auch fest: „Darüber, ob eine Person Mitarbeiter des Sicherheitsdienstes als geheimer Informant war, entscheidet weder die Tatsache noch die Form seiner Registrierung in den Unterlagen des Staatssicherheitsdienstorgans, sondern der Inhalt der diesen Organen erteilten Informationen.“

Eine ähnliche Situation ergab sich auch im Fall vom Małgorzata Niezabitowska, der Regierungssprecherin der ersten Solidarność-Regierung nach dem Sturz des Kommunismus. Zuerst wurde sie der Zusammenarbeit mit dem Staatssicherheitsdienst beschuldigt. Dann, beim Prozess vor dem Lustrationsgericht, gaben Funktionäre dieses Dienstes zu, dass ihre Registrierung als Geheime Mitarbeiterin mit dem Decknamen „Nowak“ eine Fiktion war; in die Berichte, die angebliche Meldungen Frau

Niezabitowskas enthielten, schrieben die Funktionäre Informationen hinein, die sie durch Abhören ihrer Telefongespräche erhalten hatten.⁵ Das Gerichtsurteil stieß später auf Kritik von Gruppen der radikalen Rechten; sie bemühten sich darzulegen, dass es keinen Grund gebe, weshalb man den Funktionären des Geheimdienstes mehr glauben sollte, wenn sie vor Gericht aussagten, als zu jener Zeit, in der sie Berichte mit angeblichen Inhalten von Gesprächen verfassten, die mit Personen geführt wurden, die als Geheime Mitarbeiter registriert waren.

Um zu vermeiden, dass die Geheimdienstaufzeichnungen in den Rang wichtigster Wahrheitszeugnisse erhoben würden, erinnerten die Bischöfe konsequent daran, dass in der europäischen Kultur das Prinzip der *Unschuldsvermutung* eine grundlegende Rolle spielt. Den fundamentalen Charakter dieses Prinzips betont in konsequenter Weise die vom Erzbischof von Lublin 2005 gebildete „*Arbeitsgruppe für ethische Beurteilungen: Gewissen und Erinnerung*“. Unter deren zehn Mitgliedern befinden sich moralische Autoritäten, die ein weites Spektrum abdecken, einschließlich Vertreter der Linken, die wegen ihrer hohen moralischen Anforderungen geschätzt werden. Zur Arbeitsgruppe gehören u. a. Prof. Dr. Władysław Bartoszewski, Prof. Dr. Wiesław Chrzanowski, Prof. Dr. Barbara Skarga, Prof. Dr. Karol Modzelewski, Prof. Dr. Andrzej Zoll, Bischof Tadeusz Pieronek.

In ihrem Widerspruch zu dem vom Sejm vorbereiteten Lustrationsgesetz, in dem das Verantwortungsniveau zwischen den auf die Liste der Mitarbeiter des Geheimdienstes gesetzten Personen unzulässig verwischt werde, schrieben die Mitglieder der Gruppe: „Zur gleichen Kategorie der Persönlichen Informationsquellen rechnet [der Gesetzentwurf] sowohl Personen, die durch schriftliche Denunziationen ihren Nächsten schadeten, als auch Personen, deren Namen willkürlich auf die Liste der Mitarbeiter gesetzt wurden. Gewissensdramen dieser zweiten Gruppe von Personen sind bekannt, denn sie erschütterten in letzter Zeit die öffentliche Meinung. Eine solche Praxis darf man nicht fortsetzen, denn so missachtet man das Drama des unschuldigen Menschen und lässt sich von Klassifikationen des Sicherheitsdienstes leiten ... Wir werden keine Demokratie errichten, wenn wir diese elementaren Prinzipien gering schätzen, mit denen der Papst aus Polen die Grundlagen einer demokratischen Ordnung beschrieb. Eben deshalb appellieren die Mitglieder

⁵ Małgorzata Niezabitowska: *Prawdy jak chleba*. Warszawa 2007.

der Arbeitsgruppe an die zuständigen Behörden, sie mögen sich – entsprechend ihrer Kompetenzen – der Annahme des Gesetzes in der gegenwärtigen Form widersetzen, die die grundlegenden moralischen Differenzierungen in Bezug auf die Menschenwürde verwischt.“⁶

Die Behandlung der erhalten gebliebenen Berichte des Staatssicherheitsdienstes als Quelle letzter Wahrheit ist nach Meinung der Bischofskonferenz auch aus dem Grunde unzulässig, weil in den Strukturen des (für den Sicherheitsdienst zuständigen) Innenministeriums die berüchtigte „Zelle D“ wirkte. Ihr Handeln umfasste Desinformation ebenso wie Einschüchterung. Ihr bekanntester „Streich“ war die im Februar 1983 gegen Johannes Paul II. gerichtete Provokation. Der Leiter der Staatssicherheitsgruppe, Leutnant Grzegorz Piotrowski, später bekannt geworden als Mörder des Solidarność-Seelsorgers Jerzy Popiełuszko, deponierte in der Wohnung des Priesters Andrzej Bardecki, eines Redakteurs der katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“, eine von der „Zelle D“ präparierte Fälschung eines Tagebuchs der Irina Kinaszewska. Darin wurde ihr eine Romanze mit dem ehemaligen Krakauer Erzbischof, Kardinal Karol Wojtyła, unterstellt. Für den nächsten Tag plante man in Bardeckis Wohnung eine Hausdurchsuchung, dabei wollte man das Tagebuch finden und zur Erpressung jener Personen nutzen, die nicht wollten, dass der Name des Papstes in einem solchen Zusammenhang genannt würde. Das war die Zeit nach dem Attentat auf Johannes Paul II., als in Polen die Mannschaft der Generale Jaruzelski und Kiszczak den Jargon des Patriotismus und der moralischen Erneuerung pflegte. Gleichzeitig versuchte man damals, die höchste Autorität der katholischen Kirche in eine skandalöse angebliche Liebschaft zu verwickeln. Die Provokation misslang, denn Offizier Piotrowski verursachte nach einem alkoholreichen Abendessen einen Autounfall. Die Haussuchung konnte nicht zum geplanten Termin durchgeführt werden, und Priester Bardecki fand und vernichtete die untergeschobene Fälschung.⁷

Statistik oder Drama?

Wenn man die bekannten Provokationen berücksichtigt, dann kann man die vom Staatssicherheitsdienst angelegten Materialien nicht als Haupt-

⁶ Erklärung vom 25.10.2006.

⁷ Vgl. Einzelheiten im Buch von Marek Lasota: *Donos na Wojtyłę*. Kraków 2006.

quelle der Wahrheit ansehen. Denn diese Materialien wurden nach zentral erlassenen Instruktionen verfasst, in denen sowohl die Pathologie des damaligen Systems als auch die Symptome des von oben befohlenen Planens deutlich werden. Aus Arbeiten der Historischen Kommission in der Erzdiözese Lublin erfahren wir z. B., dass in den Plänen zur Anwerbung von Geheimen Mitarbeitern (GM) für 1986 in der Wojwodschaft Lublin die Gewinnung von 347 neuen Mitarbeitern beabsichtigt war. Im Jahresbericht wurde mit Genugtuung die „Planübererfüllung“ vermerkt, denn die Werbung erbrachte 353 Personen. Trotz optimistischer Anmerkungen über die „bedeutende Intensivierung der Arbeit auf diesem Felde“ bekennt der Verfasser des Berichts, dass Lublin noch unter dem gesamtpolnischen Durchschnitt liege: Während 1986 im Landesmittel 9,1 GM auf einen hauptamtlichen Funktionär kamen, lag die Zahl im Lubliner Gebiet nur bei 8,8. In den Plänen für 1987 postulierte man in der Rhetorik der späten Volksrepublik Polen, dass „Handlungen zur weiteren Aktivierung der operativen Arbeit auf dem Gebiet der Gewinnung hochqualitativer personaler Informationsquellen zu dynamisieren“ seien. Konkret forderte man für die Wojwodschaft Lublin die Gewinnung von 354 Zuträgern und 9 „Konsultanten“.

Ein solcher Jargon könnte belustigend wirken, wenn man nicht die Tatsache berücksichtigt, dass infolgedessen unschuldige Personen nur als GM registriert wurden, um die Statistik aufzubessern. In der Akte von Priester Dr. Romuald Weksler-Waszkinel, den man ohne sein Einverständnis auf die Agentenliste setzte, blieb die Anmerkung erhalten: „Eine Verpflichtung wurde vom GM nicht eingeholt. Das Pseudonym ‚Philosoph‘ gab ich ihm ohne sein Wissen. Die mit der Einholung einer Verpflichtung zusammenhängenden Schritte hätten seine Haltung negativ beeinflussen, letztlich hätte er die Zusammenarbeit verweigern können.“ In der Akte eines anderen als „Redakteur“ registrierten Geistlichen lesen wir in der Rubrik „Form der Gewinnung für die Zusammenarbeit“: „Ich nahm davon Abstand, eine formale Verpflichtung einzuholen, denn dies hätte zum völligen Abbruch der Kontakte führen können.“

Manche Informationen über die Schein-Anwerbung von Mitarbeitern vereinigen in sich Drama und Grotteske. Das Drama resultiert daraus, dass die historischen, sich von der heutigen Wirklichkeit total unterscheidenden Realitäten ignoriert werden. Ein Priester aus der Erzdiözese Lublin erzählte mir von seinem Sicherheitsdienst-Patron, der den Bau der Kirche kontrollierte. Eines Tages verhielt er sich so ganz

anders als gewöhnlich. Statt der typischen Vorwürfe machte er bei einem Besuch den überraschenden Vorschlag: „Ich werde Ihnen keine Schwierigkeiten machen, dafür werden Sie, Hochwürden, Ihrerseits eine stille, kleine Pfarrei finden, wo mein Töchterchen zur Erstkommunion gehen könnte.“ Natürlich erfüllte der Priester diese Bitte. Es ist nicht auszuschließen, dass ihr ein Wunsch der Ehefrau des Funktionärs zugrunde lag.

In der neuesten polnischen Geschichte lebten Haltungen des Heldentums und des Verrats nebeneinander.

Solche Informationen stören die schlichte Einteilung in „Helden“ und „Verräter“, weil sie die grundlegende Frage nach dem moralischen Rubikon ins Spiel bringen, den man auf der Suche nach einem Kompromiss nicht überschreiten durfte. Es ist zu bedenken, dass der Staatssicherheits-Offizier, der zur Routinekontrolle über den Fortschritt des Kirchenbaus in die Pfarrei kam, damals Herr über Leben und Tod war. Immerhin war es praktisch unmöglich, in Einklang mit dem Gesetz Zement, Ziegel oder Bretter zu erstehen. Viele solcher Kontrolleure verhehlten deshalb nicht, dass ihnen für ihr Wegschauen ein finanzieller Ausgleich – ein Schmiergeld – zustünde. Zahlreiche Geistliche betrachteten dieses als Standard-Lösegeld, das den Fortgang des Baus ermöglichte.

Ohne die Berücksichtigung solcher Realitäten lässt sich die dramatische Einsamkeit der gehetzten und gejagten Priester nicht verstehen. Sie widmeten ihr ganzes Leben dem Bau neuer Kirchen und der Seelsorgstätigkeit. Vor Jahren hatten sie den organisierten Machtapparat gegen sich, der diese Arbeit erschwerte. Heute, an der Schwelle des Grabes, bekommen sie von sensationshungrigen Kreisen formulierte Anklagen zu hören. Sie fühlen sich wehrlos und einsam wie damals, als sie keinen Einfluss auf den Inhalt der Niederschriften hatten, die in den sie betreffenden Dokumenten ein Funktionär verfasste, der den Befehl hatte, den Bau der Kirche zu erschweren.

Solche Pathologien kann man erst unter Berücksichtigung ihres historischen Zusammenhangs verstehen. So geht z. B. aus im IPN erhaltenen Dokumenten Folgendes hervor: Als der Dichter Czesław Miłosz 1980 den Nobelpreis erhielt und zur Katholischen Universität Lublin kam, um den Ehrendoktor zu empfangen, musste das Rektorat der Hochschule den damaligen Wojwoden von Lublin bitten, den Ankauf von 60 kg Wurstwaren besserer Qualität und Fleisch für die Herstellung eines festlichen Mittagessens zu ermöglichen. So sahen die organisatori-

schen Notwendigkeiten in der Periode der so genannten sozialistischen Ökonomie aus. Die Behörden ließen solche Entscheidungen keineswegs in der Kompetenz des zuständigen Wojwoden, sondern gaben sie an den Staatssicherheitsdienst weiter. Jene, die vor Jahren die polnische Quadratur des Kreises lösen und sich zugleich um ein pragmatisches Handeln bemühen mussten, werden heute an den Pranger gestellt. Wer leichtfertige Verdächtigungen ausspricht, dem mangelt es an grundlegendem Wissen über die Realitäten jener Zeit. Die wichtige Aufgabe der Kirche drückt sich darin aus, im Zeugnis der Wahrheit nicht die damaligen Pathologien als Zeugnisse für die Moral einer Generation zu behandeln, die zur Pathologie verurteilt war.

Einheit schaffen in der Wahrheit

In der neuesten polnischen Geschichte lebten Haltungen des Heldentums und des Verrats nebeneinander. Deshalb widersetzt sich die Kirche dem Versuch, wesentliche Unterschiede zu verwischen, die ihre Entsprechungen bereits im Kreis der Apostel hatten. Etwas anderes war der Verrat des Judas, wieder etwas anderes die Selbstverleugnung des Simon Petrus, noch etwas anderes der Schlaf der Apostel am Ölberg oder ihre Flucht bei Jesu Gefangennahme. Diese wesentlichen Unterschiede darf man nicht verwischen, denn die Halbwahrheit wird uns nicht befreien.

In der jüdisch-christlichen Kulturtradition geht die Sorge um Wahrheit und Gerechtigkeit mit dem solidarischen Mitgefühl für den Sünder Hand in Hand. Eine ähnliche Ethik lehrt uns Christus z. B. bei der Begegnung mit der Frau, die Radikale steinigten wollten. Jesus bagatellisiert keineswegs die Sünde. Er fordert eine radikale Veränderung des Lebens, wenn er sagt: Ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr (Joh 8,11). Dort, wo eine sensationshungrige Menge das unheilverkündende Pfeifen der geworfenen Steine erwartet, bringt Jesus die Kategorien der Barmherzigkeit, der Vergebung, der Versöhnung ins Spiel. Nicht weniger deutlich zeichnet im Alten Testament die Geschichte König Davids eine Gestalt menschlicher Dramatik (2 Sam, Kap. 11 und 12).

Das Problem vieler zeitgenössischer „Davids“, die in den Listen Geheimer Mitarbeiter auftauchen, offenbart sich darin, dass sie nicht imstande sind, über ihre Schuld zu sprechen, und ihnen der Mut fehlt, ihr

Halbwahrheiten wirken nicht befreiend.

persönliches Handeln moralisch zu bewerten, in dem Symptome nicht so sehr des Verrates als des Konformismus sichtbar werden. Die Kirche betont die Notwendigkeit, zwischen unterschiedlichen Graden der Verantwortlichkeit zu differenzieren. Man darf nicht jemanden, der Karriere machte und deshalb systematisch Spitzelberichte über ihm nahestehende Personen schrieb, auf eine Stufe stellen mit dem, der – geschockt vom Kriegszustand – eine Loyalitätserklärung unterschrieb, später aber nicht den Mut hatte, gegen die Perspektive einer ihm aufgezwungenen Begegnung mit dem „Betreuer“ des Staatssicherheitsdienstes zu protestieren.

Weil „der Mensch der Weg der Kirche ist“, erinnern die polnischen Bischöfe an die Wahrheit der menschlichen Würde und widersetzen sich dem Versuch, ein Klima zu schaffen, in dem Sensationshascherei wichtiger ist als Reflexion über die moralische Dimension menschlicher Dramen. Das ist eine gesellschaftlich bedeutsame Erscheinung, denn zum Ende der Volksrepublik Polen erreichte die Zahl der GM 90.000; ihnen müssen wir als Mitbetroffene die nächsten Familienangehörigen und Nachfahren hinzufügen, die heute auf die Welt kommen. Es ist notwendig, Bedingungen für Versöhnung und Vergebung zu schaffen. Unter den gleichen Bedingungen des Sterbens auf Golgotha spottete ein Verbrecher über Jesus, der andere aber bat ihn um sein barmherziges Gedenken. Dieser andere wird in der Tradition der Kirche als Heiliger verehrt. Die paradoxe Bezeichnung „der heilige gute Verbrecher“ lässt sich nicht nur auf die Beteiligten am Drama auf Golgotha beziehen, sondern auch auf jene Personen, die in die neuesten polnischen Dramen verwickelt sind. Auch wenn man einen Wert von 100 Prozent Bekehrungen nicht erwarten kann, muss man den Verlorenen die Chance erleichtern, sich mit dem eigenen Gewissen, mit dem Nächsten und mit Gott zu versöhnen.

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Die katholische Kirche in der Tschechoslowakei – das problematische Erbe der Jahre 1948-1989

Die katholische Kirche in der Tschechoslowakei nach dem Zweiten Weltkrieg

Die Situation der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs war völlig verschieden von der im Jahre 1918. Dutzende von Priestern und Ordensleuten hatten in den Reihen der tschechoslowakischen Auslandsarmee im Westen gedient oder waren am einheimischen Widerstand beteiligt gewesen, hunderte sind durch die Hölle der NS-Konzentrationslager gegangen. Viele waren umgekommen. Der Vorsitzende der Exilregierung in London, also der zweithöchste Repräsentant der tschechoslowakischen Staatlichkeit, war ein katholischer Politiker, Msgr. Jan Šrámek. Kollaboration unter den Priestern war äußerst ungewöhnlich. Diesen hohen moralischen Kredit der Kirche haben so gut wie alle Schichten der Nachkriegsgesellschaft anerkannt.

Als sehr wichtig für die zukünftige Entwicklung erwies sich die Ernennung des charismatischen Josef Beran, der fast den ganzen Krieg als Gefangener im Konzentrationslager verbracht hatte, auf den Prager erzbischöflichen Stuhl im Jahre 1946. Kurz nach dem kommunistischen Umsturz im Februar 1948 haben die Repräsentanten der neuen Macht dann die Verhandlungen mit der katholischen Kirche begonnen. Beiden Seiten war allerdings klar, dass es nicht um eine wirkliche Übereinkunft, sondern um die Vorbereitung einer kommenden entscheidenden Auseinandersetzung gehen würde. Dazu kam es dann ein Jahr später. Im März 1949 wurden nach der Entdeckung von Abhörgeräten bei der Bischofskonferenz in Starý Smokovec die Verhandlungen zwischen der Kirche und dem Staat beendet. Am 10. Juni 1949 fand die konstituierende Sitzung der vom Staat gesteuerten „Katholischen Aktion“ statt; der Name wurde durch die Kommunisten absichtlich von der Organisation

Dr. Jiří Plachý ist Mitarbeiter des Instituts zur Dokumentation und Untersuchung der kommunistischen Verbrechen in Prag.

übernommen, die von Papst Pius XI. im Jahr 1922 gegründet worden war und vor 1948 auch in der Tschechoslowakei gewirkt hatte. Der Episkopat leistete von Anfang an energischen Widerstand und verbot allen Priestern und Gläubigen, sich in dieser Organisation zu engagieren – mit Erfolg. Es war allerdings der letzte große Sieg der Kirche.

Im Herbst 1949 wurde durch das kommunistische Parlament eine Reihe von kirchenfeindlichen Gesetzen verabschiedet. So sollten die Priester und Prediger als Angestellte des Staates ihre Tätigkeit ausüben; hinsichtlich der Renovierung kirchlicher Gebäude sowie aller anderen finanziellen Angelegenheiten hatte nun der Staat das Sagen. Die Kirchen wurden durch das Staatsamt für Kirchenangelegenheiten und das System der so genannten Kirchensekretäre auf der Kreis- und Landkreisebene überwacht. Diese entwickelten sich zu praktischen Vollstreckern der Atheisierungspolitik des kommunistischen Regimes. Alle Gesetze galten mit kleinen Änderungen bis zum Ende des Jahres 1989.

Während der Jahre 1949-1950 sind die meisten Diözesanbischöfe interniert worden, als erster von ihnen der Prager Erzbischof Beran. Im Jahr 1950 kam es zu Massenprozessen gegen Repräsentanten der katholischen Kirche, u. a. gegen Mitarbeiter der tschechischen und slowakischen Bischöfe. Damals wurde auch die griechisch-katholische Kirche nach sowjetischem Vorbild mit der orthodoxen Kirche zwangsvereinigt. Außerdem wurden zehn ranghohe Vertreter männlicher Orden (Jesuiten, Prämonstratenser, Dominikaner, Franziskaner und Redemptoristen) zu mehrjährigen Freiheitsstrafen verurteilt; während der Aktion „K“ wurden die Männerklöster besetzt und faktisch liquidiert. Die Ordensbrüder blieben dann einige Jahre lang interniert. Wenige Monate später kamen die Frauenorden an die Reihe, die jedoch aus reinen Nützlichkeitsgründen weiterbestehen durften (Einsatz in der Kranken-

und Altenpflege usw.). Dennoch ist die Bilanz tragisch: In den sechziger Jahren hat man einmal errechnet, dass 8.264 Ordensangehörige insgesamt 42.736 Jahre Gefängnis oder Internierung verbüßen mussten. Außer den bereits genannten Fällen sind Dutzende von Priestern ver-

Unter der kommunistischen Herrschaft gab es neben den offiziell weiter bestehenden kirchlichen Strukturen auch die „Geheime Kirche“, deren Anfänge ins Jahr 1948 reichen.

haftet, der „Spionage für den Vatikan“ beschuldigt und zu langjährigen Freiheitsstrafen verurteilt worden; gegen drei Geistliche wurde sogar die Todesstrafe verhängt.

Unter der kommunistischen Herrschaft gab es neben den offiziell

weiter bestehenden kirchlichen Strukturen auch die „Geheime Kirche“, deren Anfänge bis ins Jahr 1948 reichen; damals hat der Leitmeritzer Bischof Štěpán Trochta aus Rom so genannte „mexikanische Fakultäten“ mitgebracht, die die Existenz der Kirche sicherten.¹ Die Liquidierung der im Untergrund wirkenden „Geheimen Kirche“ ist dem Regime nie gelungen. Noch in den Jahren 1961-1963 gab es aber eine zweite Welle von Prozessen gegen Repräsentanten der Untergrundkirche, soweit man ihrer habhaft werden konnte. Obwohl die meisten aus politischen Gründen verhafteten Priester im Rahmen einer großen Amnestie in den Jahren 1960 und 1962 entlassen worden sind, wurde ihnen die Rückkehr in ihre Pfarreien verwehrt, sodass sie andere, meist handwerkliche Berufe ausüben mussten.

Die öffentliche Zusammenarbeit der katholischen Priester mit dem kommunistischen Regime

Die Kommunistische Partei der Tschechoslowakei (KSČ) hat schon unmittelbar nach dem Ende des Krieges versucht, zwischen die „kirchliche Hierarchie“ und die „einfachen“ Geistlichen einen Keil zu treiben. Bereits vor Februar 1948 gab es einzelne Geistliche, die entweder aus Idealismus oder Opportunismus zu Mitgliedern der KSČ wurden bzw. die kommunistische Politik unterstützten. Ihre Zahl blieb gering, die einzelnen Schicksale gestalteten sich oft sehr dramatisch.

Neben der Einflussnahme über diese deutlich engagierten Persönlichkeiten haben die Kommunisten seit der Machtergreifung auch andere Wege eingeschlagen, um die Geistlichkeit zu spalten und sie in „fortschrittliche“ und „reaktionäre“ Priester zu trennen. Nach dem Scheitern der „Katholischen Aktion“ im Sommer 1949 erfolgte dies auf eine weniger aggressive Weise. Im Frühjahr 1950 wurde in der gesamten Tschechoslowakei der so genannte „Stockholmer Appell“² unterzeichnet. Ge-

¹ „Mexikanische Fakultäten“ sind vom Heiligen Stuhl für eine Notsituation erlassene besondere Befugnisse (facultates) für Geistliche. Die Bezeichnung geht auf entsprechende Maßnahmen während der kirchenfeindlichen Gesetzgebung in Mexiko in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts zurück (Anm. d. Redaktion).

² Ein vom Ständigen Komitee des Weltfriedenskongresses am 19.03.1950 erschiegener Aufruf zur Ächtung der Atomwaffen; bis Juni 1950 sollen bereits über 100 Millionen Unterschriften gesammelt worden sein. Die Wirksamkeit des Aufrufs blieb wegen Einflussnahme seitens der Sowjetunion allerdings begrenzt (Anm. d. Redaktion).

gen dieses Friedensmanifest war der Widerstand der Priester viel geringer als gegen die „Katholische Aktion“. Nach diesem Erfolg gründeten die Kommunisten im Sommer 1951 einen „Gesamtstaatlichen Ausschuss der katholischen Geistlichen“, der in den sechziger Jahren in eine Friedensbewegung umgewandelt wurde. Die Mitgliedschaft darin galt als ein Zeichen der Loyalität gegenüber dem Regime. Die Bewegung stellte 1968 ihre Tätigkeit ein. Nach dem Ende des „Prager Frühlings“ ging der Staat im Rahmen der „Normalisierung“ sehr behutsam gegen die Kirche vor. 1971 entstand die Vereinigung der katholischen Geistlichen „Sdružení katolického duchovenstva – Pacem in Terris“ (SKD-PIT), die mehrere hundert Mitglieder umfasste. Nachdem 1982 die Glaubenskongregation in Rom jedoch ein Verbot der Mitgliedschaft in dieser Vereinigung verkündete, traten viele Priester wieder aus. Die Vereinigung führte nur noch ein Schattendasein und löste sich 1990 endgültig auf.

Priester als Geheime Mitarbeiter der Staatssicherheit

Wie schon erwähnt, stellte die katholische Kirche für den kommunistischen Staat über die gesamten vierzig Jahre einen der gefährlichsten Feinde dar. Aus diesem Grund hat die Staatssicherheit (StB, Geheime Politische Polizei) versucht, viele Geheime Mitarbeiter zur Berichterstattung über die Kirche zu gewinnen, und zwar Geistliche und Laien. Etliche Namen lassen sich aber auf den entsprechenden Listen nicht finden und bleiben daher unerkannt. Erwähnt werden muss auch, dass die meisten Priester, deren Namen bekannt sind, unter enormem Druck zur Zusammenarbeit gezwungen worden sind. Die Methoden haben sich dabei im Lauf der Jahrzehnte verändert, die Ziele und Ergebnisse sind jedoch identisch geblieben.

Als typisch kann der Fall eines der „höchstgestellten“ Agenten in der Kirche betrachtet werden. Bischof Štěpán Trochta von Leitmeritz wurde im Januar 1953 verhaftet und im anschließenden Prozess als einziger tschechischer residierender Bischof zu 25 Jahren Freiheitsstrafe verurteilt. Im Jahr 1960 hat ihn die StB gegen das Versprechen, er würde in die Mai-Amnestie einbezogen, zur Mitarbeit gewinnen können. Nach der Haftentlassung arbeitete er als Handwerker, war für die StB jedoch wertlos. Allerdings blieb er in der Untergrundkirche tätig und hat geheim mehrere Priesterweihen vollzogen. Erst im Jahr 1968 wurde ihm seine Rückkehr nach Leitmeritz gestattet. 1974 verstarb er nach einer

mehrständigen strapaziösen „Besprechung“ mit dem Kreiskirchensekretär.

Auch in Zeiten der „Normalisierung“ nach 1970 versuchte der Staat, die Kirche unter Druck zu setzen, wobei sich die Mittel im Laufe der Zeit veränderten. Während sich in den fünfziger und sechziger Jahren eindeutig das Interesse der StB auf politische Verfehlungen der Priester richtete (z. B. Hören ausländischer Rundfunksender, Ausleihen „schlechter“ Literatur, versteckte Anspielungen gegen das Regime in der Predigt), interessierte sich die Geheimpolizei später vor allem für das Privatleben der Geistlichen (z. B. Zölibatsverfehlungen). Anstelle der Verhaftung erfolgten andersgeartete Schikanen, z. B. Versetzung in Grenzgebiete oder Einsatz in psychiatrischen Anstalten. In den achtziger Jahren änderte sich die Situation allmählich, da die StB mit ihren Methoden immer weniger Erfolg hatte. Dennoch sollte man ihre Aktivität auch in der letzten Phase des kommunistischen Systems nicht zu leicht nehmen oder bagatellisieren.

Auch in Zeiten der „Normalisierung“ nach 1970 versuchte der Staat, die Kirche unter Druck zu setzen.

Wieviele Agenten gab es unter den Geistlichen?

Obwohl in den tschechischen Medien unterschiedliche Zahlen genannt worden sind, haben wir auf diese einfache Frage bis heute keine befriedigende Antwort. Alle Zahlen beruhen auf Schätzungen ohne klare Quellenbasis. Daher ist eine gründliche Forschung in den Archiven nötig, an der sich neben Historikern auch kirchliche Amtsträger beteiligen müssen. Die wahrscheinlich einzige flächendeckende Dokumentation zur Zusammenarbeit von Priestern mit der Staatssicherheit hat in den Jahren 2002-2003 das Prager Institut zur Dokumentation und Untersuchung der kommunistischen Verbrechen für das Territorium der Leitmeritzer Diözese auf der Basis ihres Personalstandes vom 1. Januar 1989 durchgeführt. Die Ergebnisse waren auf den ersten Blick schockierend: Von den 160 Geistlichen, die zu diesem Datum in der Diözese wirkten, gab es bei der StB über Zweidrittel der Geistlichen (insgesamt bei 105) genauere Informationen; 32, also fast jeder fünfte, hatten unmittelbaren Kontakt. Gerade diese Untersuchung zeigte aber auch die Grenzen der Statistik auf. So waren nur noch zehn von den 32 Geheimen Mitarbeitern am 17. November 1989 aktiv.

Ist es überhaupt möglich, aus den Listen objektive Daten zu erhalten? Die meisten Dokumente stammen direkt von den Beamten der StB. Im November und Dezember 1989 wurden zahlreiche Unterlagen vernichtet – das verbleibende Material im Archiv des Innenministeriums kann man getrost als Torso bezeichnen. Vieles wird sich also sehr schwer oder überhaupt nicht mehr aufarbeiten lassen.

Die Priester auf den Listen der Mitarbeiter der StB – zur Situation nach dem November 1989

Noch vor der Veröffentlichung der inoffiziellen Listen der Geheimen Mitarbeiter der ehemaligen Staatssicherheit („Cibulka-Listen“)³ und der Annahme des so genannten Lustrationsgesetzes 1991 hat die Kirche versucht, sich mit dem Problem der Geheimen Mitarbeiter in ihren Reihen selber auseinanderzusetzen. In der Euphorie der ausklingenden „samtenen Revolution“ hat im September 1990 eine Sühnewallfahrt von Bischöfen, Priestern und Laien nach Velehrad stattgefunden. Opfer wie Täter beteten damals nebeneinander um Vergebung der Schuld.

Die Veröffentlichung der „Cibulka-Listen“ im Sommer 1991 können wir ohne Übertreibung als einen der Schlüsselmomente in der Entwicklung der tschechischen Gesellschaft nach November 1989 bezeichnen. Gemeinsam mit zehntausenden tschechoslowakischen Bürgern erscheinen auf diesen Listen mehrere hundert Priester. Allerdings sind die Listen unvollständig und fehlerhaft. Entsprechende Listen von Mitarbeitern der StB veröffentlichten das Innen- und Verteidigungsministerium erst im 2003, wobei deren Wert allerdings auch begrenzt ist.

Das Lustrationsgesetz von 1991 schloss die Polizeibeamten der StB, mittlere und höhere Funktionäre der kommunistischen Partei der Tschechoslowakei und auch ehemalige Geheime Mitarbeiter der StB von der Ausübung öffentlicher Ämter in der Staatsverwaltung, in der Armee und in sicherheitsrelevanten Bereichen aus. Um in Verbänden, Parteien und ähnlichen Gruppierungen tätig werden zu können, ist die Vorlage einer Lustrati-

Die Veröffentlichung der „Cibulka-Listen“ und ihre Folgen.

³ Unter „Cibulka-Listen“ (benannt nach dem Journalisten Petr Cibulka, der den Anstoß zu dieser Initiative gab) sind seit 1992 wiederholt erscheinende und immer wieder ergänzte Listen mit Namen von Mitarbeitern der Staatssicherheitsbehörde zu verstehen (Anm. d. Redaktion).

onsbescheinigung erforderlich. In den letzten Jahren hat sich die Aufmerksamkeit der Medien auf verschiedene Skandale im Zusammenhang mit der Umsetzung dieses Gesetzes gerichtet.

In der katholischen Kirche war allerdings die Anwendung des Lustrationsgesetzes Anfang der neunziger Jahre praktisch nicht möglich. Bemühungen, Priester ohne Unbedenklichkeitsbescheinigung außer Dienst zu stellen, würden bei dem chronischen Mangel an Geistlichen zu einer totalen Lähmung des kirchlichen Lebens führen. Die Kirche hat daher einen internen Weg zum Ausgleich mit der Geschichte gewählt. In den meisten Diözesen sind diejenigen Priester, deren Namen auf den Cibulka-Listen auftauchten, 1992 zu einem Gespräch beim Bischof eingeladen worden, um dort unter vier Augen Rechenschaft abzulegen. Dem Bischof oblag dann die Art der Sanktion. Am häufigsten bestand diese in der Versetzung oder dem grundsätzlichen Verzicht auf die Stelle, die der Mitarbeiter dem ehemaligem Regime oder der Protektion der StB zu verdanken hatte. Auch hier handelte es sich jedoch nicht um flächendeckende Maßnahmen. So waren zum Beispiel in der Diözese Leitmeritz noch im Jahr 2000 ehemalige Mitarbeiter der StB in der Leitungsposition der Hälfte der Vikariate.

Im April 1992 erschien ein Hirtenbrief der tschechischen Bischöfe, der eine Entschuldigung für die Kollaboration eines Teiles des Klerus mit dem kommunistischen Regime beinhaltete. Dass dadurch das Problem der ehemaligen Mitarbeiter der StB nicht gelöst worden ist, ist heute ganz eindeutig – das Problem brodeln immer noch unter der Oberfläche und spaltet die Kirche in zwei Lager. In regelmäßigen Abständen kommt es zu Diskussionen über diese unselige Erbschaft der Geschichte. Die politische und gesellschaftliche Situation in der Tschechischen Republik wird ähnlich kontrovers diskutiert. Es bleibt also nichts anderes übrig als zu hoffen, dass es doch noch zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit diesen „Schatten der Geschichte“ kommt.

Aus dem Tschechischen übersetzt von Michaela Johnova.

Literaturhinweise

Karel Kaplan: Stát a církev v Československu 1948-1953 (Staat und Kirche in der Tschechoslowakei 1948-1953). Brno 1993.

Jiří Plachý: „Rozpracování“ duchovních litoměřické diecéze Státní bezpečností (podle personálního stavu k 1. 1. 1989) („Aufschlüsselung“ der Geistlichkeit der Diözese Leitmeritz durch die Staatssicherheitsbehörde [nach dem Personalstand vom 1.1.1989]). In: Securitas Imperii, č. 11/Prag 2005, S. 5-89, 405.

Keiner kann Gott der Geschichte sein: der kroatische Katholizismus und die Versöhnungsfrage

Die politische Wochenzeitung aus Kroatien *Nedjeljna Dalmacija* veröffentlichte am 10.06.1990 meinen Artikel mit der Überschrift „Keiner kann Gott der Geschichte sein.“ Als Kolumnist dieser Zeitung interviewte ich den angesehenen Theologen Janko Šagi-Bunić. Seine ausführlichste Antwort in diesem Interview gab er auf die Frage der nationalen Versöhnung. Šagi-Bunić (dessen Vater im zweiten Weltkrieg als Ustaša¹ bzw. als „verdammter Ustaša“ – nachdem ich erwähnt hatte, dass mein Vater Partisan gewesen war – fiel) sprach auf mein Aufnahmegerät zur Frage der nationalen Versöhnung in Kroatien unter anderem Folgendes:

„So, wie man in dieser öffentlichen Debatte diese Versöhnungsfrage stellt, ist es eine politische Frage. Deswegen fügen Sie auch diese ‚nationale‘ Dimension dazu. Sie fragen wahrscheinlich, ob die Versöhnung in Kroatien möglich ist, z. B., was weiß ich, zwischen den Ustašas und den Partisanen. Ich würde am liebsten, wenn Sie weiterhin auf dieser politischen Dimension insistieren, ‚no comment‘ antworten, oder Sie vielleicht darauf hinweisen einmal nachzuschauen, wie das, sagen wir, Franco in Spanien oder Willy Brandt in Deutschland gelöst haben. Für uns Christen und Katholiken ist es keine primär politische Frage. Wir sagen für gewöhnlich nur ‚Versöhnung‘ und nicht ‚nationale Versöhnung‘ ... Ich denke, dass die Gerechtigkeit in dieser Welt in dem Sinne gewähr-

¹ Ustaša (Ustascha, Plural „Ustaše“, kroatisch für „die Aufständischen“) bezeichnete ursprünglich die kroatische Nationalbewegung im neugegründeten Königreich Jugoslawien nach 1920, die sich gegen die serbische Vorherrschaft richtete, nach und nach jedoch faschistisches Gedankengut übernahm und während des Zweiten Weltkriegs den „unabhängigen Staat Kroatien“ beherrschte, der de facto ein Gebilde von Hitlers und Mussolinis Gnaden war (Anm. d. Redaktion).

Der Autor ist Historiker und hat einen Lehrstuhl an der Philosophischen Fakultät der Universität Rijeka inne.

leistet werden muss, dass man neue Ungerechtigkeiten unmöglich macht. Ich weiß, dass auch die *iusiitia vindicativa*² manchmal vernünftig klingen mag, doch es scheint mir, dass es besonders in unserem Land zuviel davon gegeben hat. Auch heute sehe ich, dass es Revanchismus gibt und ich Angst davor habe. Als Christ bin ich der Ansicht, dass keiner Gott der Geschichte sein darf oder kann, und keiner darf sich die Rolle anmaßen, ein endgültiges Urteil über diese Welt zu fällen. In dieser Epoche ist es nicht möglich, über die Geschehnisse, welche in ihr stattgefunden haben, zu urteilen. Deswegen spreche ich mich wiederholt dafür aus, neue zukünftige Ungerechtigkeiten unmöglich zu machen ...“

Präsident Franjo Tuđman sprach öffentlich über die nationale Versöhnung und die Schlüsselrolle der Kirche in diesem Prozess.

Šagi-Bunić war einer der Gründer der theologischen Zagreber Gesellschaft „Kršćanska sadašnjost“, die den produktivsten Verlag im sozialistischen Jugoslawien gehabt hat. Anfang der achtziger Jahre waren die Bischöfe der Ansicht, dass es sich hierbei um eine Art Zusammenarbeit mit den Kommunisten handeln müsse, weswegen sie die Gesellschaft verboten, obwohl dies die einzige kirchliche Einrichtung war, die einen Gewinn erwirtschaftete und besser als alle anderen in der Öffentlichkeit im Sinne der Kirche agierte. Šagi-Bunić war ebenso im Dialog mit den Marxisten und den Andersgläubigen sehr aktiv, weshalb man ihm aus konservativen kirchlichen Kreisen vorwarf, mit den Kommunisten zu kollaborieren, Mitarbeiter der Geheimpolizei zu sein usw.

Nach dem Fall des Kommunismus sprach der neue, demokratisch gewählte Präsident Franjo Tuđman öffentlich über die nationale Versöhnung und die Schlüsselrolle der Kirche in diesem Prozess. Auch die Kirche ihrerseits bereitete sich auf diese Rolle vor. Am Institut für theologische Laienkultur in Split, das ich damals besuchte, redete man viel über Versöhnung, Glaubensrenaissance und Rückkehr zur Kirche. Mitte des Jahres 1991, als offensichtlich wurde, dass ein Krieg fast unausweichlich war, begann die regierende, nationalistische Kroatische Demokratische Gemeinschaft (HDZ), die bereits eine beachtliche Säuberung des alten Regime-Kaders durchgeführt hatte, aktiver mit der Befürwortung einer Politik der nationalen Versöhnung oder, wie Tuđman sie nannte: *pomirba svih Hrvata*. Hierfür gab es viele Gründe. Als ehemaliger Kommunist, Partisan Titos und professioneller Historiker war Tuđman von

² Ausgleichende Gerechtigkeit (Anm. d. Redaktion).

der Frage des Konflikts zwischen den Partisanen und den Ustašas und besonders von der Frage des Konzentrationslagers Jasenovac, wo eine große Zahl Serben, Juden, Roma und kroatischer Antifaschisten hingerichtet worden waren, geradezu besessen.³

Allerdings hatte Tuđman die Idee von der Versöhnung aller Kroaten nicht von der katholischen Kirche, auf die er sich immer berief und wo er sich jeden Sonntag in der Kathedrale fotografieren ließ, sondern sie kam Ende der siebziger Jahre unter den kroatischen politischen Emigranten auf. Diese Idee fand sich auch in der kroatischen nationalen Bewegung Ende der sechziger und Anfang der achtziger Jahre, als die meisten Anführer dieser Bewegung Kommunisten gewesen waren, die ihr nationales Bewusstsein entdeckt hatten, unter ihnen auch Franjo Tuđman. Diese „nationale Versöhnung“ war nicht, wie es der Theologe Šagi-Bunić erklärte, eine christliche Theologie oder ein kirchliches Sakrament, sondern eine politische Ideologie. Die Idee der nationalen Versöhnung basiert auf einem großen nationalen Mythos von einem Staat – einer Nation, die die lebenden und die toten Angehörigen einer Ethnie sowie das Mutterland und die Diaspora homogenisiert und in einer „erdachten Gemeinschaft“ zusammenführt. Eine Nation ist kein Gotteswerk oder das Werk eines glaubensinspirierten Geistes, sondern ein Werk der nationalistischen Ideologen, die eine solche Gemeinschaft konstruiert haben, sowie ein Werk der Kriege und Revolutionen, die durch unausweichliches Blutvergießen einen Nationalstaat erschaffen. Ganz anders verhält sich das Christentum, das nicht Gruppen, sondern Einzelne in einer universellen göttlich-menschlichen Gemeinschaft sammelt. Die HDZ ist demzufolge weder eine Gemeinschaft noch eine Kirche, sondern eine politische Bewegung. Franjo Tuđman ist kein Christ, war auch nie ein „anonymer Christ“, sondern ist ein nationalistischer Ideologe. Die katholische Kirche in Kroatien, die sich in den siebziger Jahren „Die Kirche bei den Kroaten“ genannt hat, um sich so dem kroatischen nationalistischen Projekt zu nähern, schloss mit den Nationalisten einen Pakt, sodass sie von nun an gemeinsam ein säkulares Idol verehrten: den nationalen Staat.

Weiterhin gab es für die nationale Versöhnung in Kroatien noch einen konkreten Grund. Der junge kroatische Staat, der seine Unabhängigkeit Mitte 1990 ausrief und international noch nicht anerkannt worden war,

³ Das in Kroatien gelegene Konzentrationslager Jasenovac trägt den Beinamen „Auschwitz des Balkan“; in ihm wurden während des Zweiten Weltkriegs wahrscheinlich mehr als 100.000 Menschen ermordet (Anm. d. Redaktion).

war nämlich verletzlich und sozusagen unbewaffnet. Tuđman war gezwungen, eine Politik der nationalen Versöhnung zu fahren, da das kleine Kroatien nicht über ein endloses Kontingent an Soldaten verfügte. Tuđman nahm im Dienst des neuen Staates auch Kroaten aus der Verwaltung der gescheiterten Föderation, konkret aus der Diplomatie, sogar aus Kreisen des Geheimdienstes und der Geheimpolizei an. Er schuf eine Regierung der nationalen Einheit, in der sich auch Kommunisten befanden – alles unter dem Vorwand der Versöhnung, die angeblich der Lehre der katholischen Kirche entsprach. Auf die katholische Doktrin beriefen sich Tuđman und die HDZ ständig; die HDZ beteuerte sogar, dass sie eine christlich demokratische Partei wäre, was sie jedoch nie war.

Die Kirche verurteilte die Politik Kroatiens, die zur Teilung und Zerstörung Bosnien-Herzegowinas führte.

Die Kirche erkannte ebenfalls die Kriegsgefahr, in der sich Kroatien befand, und die Notwendigkeit, alle Kräfte zum Schutz Kroatiens zu mobilisieren. Dazu nahm sie als christliche Kirche und nationale patriotische Kraft Kroatiens die Idee der nationalen Versöhnung bzw. Tuđmans *pomirba* auf. Trotz der Rolle, die die Kirche bei den folgenden ethnischen Auseinandersetzungen spielte, hatte der Krieg auch strahlende Momente in der Geschichte der Kirche in Kroatien. So verurteilte die Leitung der Kirche trotz der schwierigen Lage, in der sich Kroatien befand, Tuđmans Politik, die zur Teilung und Zerstörung Bosnien-Herzegowinas führte. Die Bischöfe verurteilten auch die Gewalt gegenüber der zivilen Bevölkerung seitens der kroatischen Armee und nicht nur die Verbrechen des Feindes.

Es gibt keinen Zweifel daran, dass besonders die nationale Versöhnung Kroatien dazu verholpen hat, aus dem Krieg als Sieger hervorzugehen, obwohl im Krieg viele Prüfungen nicht bestanden wurden. So zerstörte man auf kroatischem Territorium mit Sprengstoff in geheimen terroristischen Aktionen ca. 3.500 Denkmäler der Antifaschisten aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Polizei hat nie einen Täter gefunden. Absurd ist, dass die meisten dieser Denkmäler in Dalmatien zerstört wurden, das die Ustašas an Italien hatten abtreten müssen und das die Partisanen wieder befreit hatten. Obwohl im Zweiten Weltkrieg viele dalmatinische Priester für die Partisanen eingetreten sind, hat die Kirche diese Gewalt nie verurteilt, auch nicht im Namen der nationalen Versöhnung, denn unter den Aufhetzern für die Denkmalzerstörung waren manchmal auch Priester.

Der größte Schlag für die Idee der nationalen Versöhnung aller Kroaten kam schon während des Krieges und besonders später durch die kapitalistische Privatisierung. Man führte sie auf die Tuđmansche autoritäre Weise und angeblich auf Empfehlung der besten amerikanischen Wirtschaftsfachleute durch. Tuđman lancierte eine merkwürdige Theorie über Kroatien als Land des Wohlstands, das von „200 der reichsten Familien“ dominiert werden sollte und dessen Gesellschaft in irgendwelche Kasten oder, wie er es nannte, „Stališi“ unterteilt werden

Präsident Tuđman verwandelte den theologischen Diskurs in einen politischen.

sollte. Selbstverständlich zählte Tuđman zu diesen 200 reichsten Familien auch seine eigene. Gegen manche Mitglieder der Tuđman-Familie werden später gerichtliche Prozesse wegen Korruption geführt

werden, aber keiner von ihnen wird jemals im Gefängnis landen, außer einigen Bürgern, die sie angezeigt und vor Gericht als Zeugen ausgesagt haben. Tuđman wird diese privatisierende Plünderung des Volkes, das seinen Reichtum im Sozialismus und in der Zusammenarbeit mit den anderen Völkern Jugoslawiens schuf, sogar *Wandlung* („Pretvorba“, d. h. Eucharistie) nennen, damit sie „katholisch“ klingt. Er spielte gerne mit Worten – damit die Kroaten sich möglichst stark von den Serben unterscheiden sollten, erfand er eine größere Anzahl neuer Wörter. Er spielte auch mit theologischen Begriffen, denn nicht nur *Pretvorba* („Wandlung“), sondern auch *Pomirba* („Versöhnung“, hier im Sinne von „Buße“) sind in der katholischen Kirche Sakramente. Tuđman verwandelte also Wasser in Wein bzw. den theologischen Diskurs in einen politischen. Mit anderen Worten, er verwässerte die Religion. Die Kirche konnte nicht anders, als auf den privatisierenden Raubzug und die plötzliche Verarmung der kroatischen Bevölkerung zu reagieren. Auch der Zagreber Erzbischof, Kardinal Josip Bozanić, verurteilte öffentlich die „Sünden der Strukturen“ (so nannte er sie). Eine Gruppe katholischer Intellektueller aus Split organisierte den „Kroatischen akademischen Verein“ und veröffentlichte eine Verkündigung, in der davon die Rede ist, dass die gewöhnlichen Bürger, d. h. moralische Menschen, das Schicksal Kroatiens in die eigenen Hände nehmen müssten.

Auch in der Kirche kam es zu Konflikten, da sie sich dermaßen und augenscheinlich so bereichert hat, dass viele praktizierende Katholiken enttäuscht waren und begannen, sich ihr gegenüber kritisch zu äußern. Besonders unbeliebt wurden die Bischöfe. Die Kirche ging über ihre Bischöfe eine Symbiose mit dem Tuđman-Regime ein und sicherte sich

sehr günstige Verträge zwischen Kroatien und dem Heiligen Stuhl, was sie de facto zur Staatsreligion machte. Auf allen Seiten baute man neue, monumentale, obgleich nicht immer architektonisch attraktive Kirchen, und die Priesterschaft fuhr teure Autos, was sich von der immer größer werdenden Armut der Bevölkerung stark absetzte. Das neue Gebäude des nationalen Militärvikariats wurde zum Symbol der neu erlangten Macht der Kirche. Ein ähnliches Symbol ist auch die renovierte Bischofsresidenz in Split, in der früher zwei Fakultäten und die Universitätsbibliothek untergebracht waren. In ein solches Gebäude zog der Bischof mit angeblich nur noch fünf Personen aus den Reihen des Klerus zusammen, sodass eine katholische Intellektuelle den Bischof aufrief, die Hälfte des Gebäudes an das Obdachlosenheim zu vermieten, das sich gegenüber befand und keinen Platz mehr hatte, weitere verarmte Kroaten aufzunehmen. Die Kirche wurde bis zum Jahr 2005 nach Angaben des „Novi List“ (Neues Blatt) aus Rijeka eine der fünf reichsten Einrichtungen im Lande.

Die Kluft zwischen den „rechten“ und „linken“ Kräften wuchs auch in der Kirche, und so hat sich auch die Gesellschaft gespalten. In der Öffentlichkeit gab es kaum einen toleranten demokratischen Dialog, wo sich die „linken“ und „rechten“ Kroaten an einem Ort hätten treffen können. Nicht einmal in der Kirche fand ein Dialog statt, sondern es herrschte Streit zwischen den verschiedenen Fraktionen; auch gab es keinen Dialog zwischen dem Staat und der Gesellschaft. Als im Jahr 2000 nach den Parlamentswahlen die linksliberale Koalition unter der Führung ehemaliger Kommunisten an die Macht gelangte, führte dies beinahe zu einem Putschversuch der Rechten, der auch von der Kirche unterstützt wurde.

Auch in der Gesellschaft Kroatiens gab es Säuberungen.

Präsident Mesić setze einige Generäle ab, schrieb dem Papst und bat ihn um Unterstützung, um die rechten Kräfte in der Kirche zu bändigen.

Kroatien führte keine Lustration durch, wie es manch andere südosteuropäische Staaten versucht oder getan hatten, doch Säuberungen gab es auf jeden Fall. In Tuđmans Kroatien hatten Tausende ihre Arbeit verloren, nur weil sie vorher in Titos Kommunistenbund oder von ihrer Nationalität her Serben waren. Außerdem konnte man ab 1990 bis vor kurzem gelegentlich in obskuren rechtsstehenden Zeitungen und manchmal auf Webseiten diverse schwarze Listen von „Spionen“ und „Verrätern“ mit dem Aufruf, sie und ihre Familien zu lynchen, finden. Die kirchliche Wochenzeitung *Glas koncila* (Die Stimme des Konzils),

die zur Stimme der kroatischen äußersten Rechten geworden war, beklagte des Öfteren die versäumte Rache an den Kommunisten und rief zu neuen Säuberungen auf. Auch die Bischöfe ließen verlauten, dass diese Kommunisten sich angeblich nicht ändern würden und dass in der Gesellschaft angeblich immer noch die „kommunistische Mentalität“ andauern würde. *Glas koncila* hatte immer über die kommunistischen Verbrechen gegen Ende des Zweiten Weltkrieges geschrieben (dies war wahrscheinlich das häufigste Thema dieser Zeitschrift in den letzten 17 Jahren) und vor dem „Neokommunismus“ gewarnt, der angeblich Kroatien bedrohen würde, und dabei betont, dass aufgrund der versäumten Lustration dieser Neokommunismus wieder Flügel bekommen hätte.

Eines mit der Lustration verbundenen Probleme war das Schicksal der Akten der kommunistischen Geheimpolizei. In Kroatien war ein Teil dieser Akten den Forschern zugänglich, doch dieses Material war weder vollständig noch glaubwürdig. Es handelte sich um von der HDZ ausgewähltes Material für die „Zurschaustellung“ und eventuelle Verfolgung von Gegnern und nicht um etwas, mit dem unabhängige Expertenkommissionen hätten arbeiten können. Kroatien hat nur einen – wahrscheinlich kleinen – Bestand des Archivmaterials aus der jugoslawischen Ära, zumal ein Teil in der Zwischenregierungszeit nach den freien Wahlen 1990 vernichtet wurde. Was die Akten über die Kirche betrifft, so schrieb der slowenische Politologe Zdenko Roter Mitte der siebziger Jahre – basierend auf den Akten der Bundesarchive von 1945 bis 1970 – eine erste kohärente Studie über die Beziehung von Kirche und Staat im Kommunismus. In den neunziger Jahren erforschte die Belgrader Historikerin Radmila Radić die Akten aus den Bundesarchiven zu der gleichen Zeitspanne und veröffentlichte bis jetzt die umfangreichste Studie des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in Jugoslawien. Von den Archivadokumenten über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im ehemaligen Jugoslawien, die ich benutzt habe, waren diejenigen aus der Bundesregierungsbehörde des ehemaligen Jugoslawiens am nützlichsten.

Weiterhin kann man über das, was Milošević in den neunziger Jahren mit dem Material der Bundesgeheimpolizei und des Militärnachrichtendienstes angestellt hatte, nur spekulieren. Dies wäre sehr schwer in Erfahrung zu bringen, denn diese Dienste waren unter seiner Leitung in Völkermord, in internationale Kriminalität und in eine kriminelle kapitalistische Privatisierung, die schlimmer war als die Tuđmans, ver-

wickelt; sicherlich wurde sehr viel Material vernichtet. Tuđman hatte bis zum Ende seines politischen Mandats sogar sieben oder vielleicht noch mehr verschiedene Sicherheits- und Nachrichtendienste formiert, die er allein kontrollierte. An die Spitze dieser Dienste stellte er seinen Sohn Miroslav – heute einer der Anführer der äußersten Rechten in Kroatien. Ein Teil dieser Akten bezieht sich auf die religiösen Gemeinschaften im Kommunismus. Als Anfang der Neunziger der britische katholische Journalist kroatischer Abstammung Chris Cviic über diese Akten schrieb, war er ziemlich beeindruckt davon, wie tief die kommunistische Polizei in die Kirche vorgedrungen war. Es scheint aber, dass Cviic nur Zugang zu dem Material hatte, das Tito bereits 1966 veröffentlichen ließ, und kaum zu Akten, die jüngeren Datums waren. Vor Kurzem veröffentlichte der kroatische Historiker Jure Krišto eine Studie über „die Kirche im Totalitarismus“ – und wenn er dort von Totalitarismus spricht, dann scheint es so, als stamme das Material, das Krišto benutzte, nur aus den Zeiten von 1945 bis 1953. Nach dieser Zeit hätte es nämlich gar keinen Totalitarismus geben können, da es sonst auch keine kroatische nationale Bewegung (1967-1972) gegeben hätte – auf die Kroatien heute sehr stolz ist und sie mit dem „Prager Frühling“ von 1968 vergleicht –, weil ihr eine Zeit der Reform und Liberalisierung hätte vorangehen müssen, damit sie sich überhaupt erst hätte entwickeln können.

Wir sehen, wie die Lustration in Polen in diesen Tagen nach dem Skandal bezüglich der Aufdeckung von Priestern, die für die kommunistische Geheimpolizei gearbeitet haben, am Werk ist. Es ist interessant, wie Polen, das von Einigen für das katholischste Land in Europa gehalten wird, seinem Parlament den Vorschlag unterbreiten kann, Jesus Christus zum König Polens für alle Zeiten zu ernennen – und gleichzeitig demselben Christus die Rolle des Gottes der Geschichte und des Richters für alle Zeiten nicht geben will; vielmehr maßt sich eine Gruppe polnischer Politiker diese Rolle an. Polen hatte sowohl eine erfolgreiche Privatisierung als auch den Versuch einer Lustration, wohingegen Kroatien keines von beiden hat. Aber beide Länder teilen gemeinsam das Schicksal einer nicht gelungenen Versöhnung.

Aus dem Kroatischen übersetzt von Berislav Župarić.

Wie sich die Russische Orthodoxe Kirche im heutigen Russland an ihre Geschichte in der Sowjetzeit erinnert

Wenn über die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) gesprochen wird, ist zu betonen, dass es um eine zahlenmäßig relativ kleine religiöse Organisation geht. Das rege Wachstum der Anzahl von Kirchen und Klöstern in den neunziger Jahren brachte keine Zunahme derjenigen mit sich, die sie besuchen wollten. Den Angaben des Innenministeriums zufolge gehen nicht mehr als 3,3 Prozent der Russen in den Ostergottesdienst. Insbesondere in großen Städten ist das religiöse Niveau niedrig. Der Anteil der Bevölkerung, der regelmäßig den Gottesdienst besucht und an kirchlichen Ereignissen teilnimmt, ist so gering, dass er sich als eine besondere soziale Gruppe empfindet, die so genannten *vozerkovlennyje* (Verkirchlichten). Zusammen mit den einfachen Geistlichen bilden die *vozerkovlennyje* „das kirchliche Volk“. Dieser Begriff wird in den vergangenen Jahren innerhalb der ROK oft verwendet, um diejenige Gemeinschaft zu beschreiben, die die Kirche eigentlich bildet und die ihre Position gegenüber Staat und Gesellschaft bestimmt.

Seit dem Zerfall der UdSSR sind 15 Jahre vergangen. Der Personalbestand der ROK hat sich während dieser Periode völlig verändert. Die ROK war in den Jahren von 1960 bis 1980 eine Kirche der „Babuschki“ – der älteren Frauen, deren Gemeinden normalerweise ältere Priester leiteten. Die überwiegende Mehrheit sowohl der Laien als auch der Geistlichen in der heutigen ROK kamen erst nach 1989 zur Kirche. Ein typisches zeitgenössisches weibliches Gemeindemitglied (wie früher gibt es nur sehr wenige männliche Laien in den Kirchen) wurde in der Nachkriegszeit geboren, engagierte sich in der Jugend in der Pionier- und Komsomolzenorganisation¹, war wahrscheinlich Mitglied der KPdSU, bekleidete möglicherweise eine verantwortungsvolle Stelle (et-

¹ Komsomol: Jugendorganisation der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (KPdSU).

Der Autor ist Historiker (Schwerpunkte: sowjetische Gesellschaft, Religionssoziologie) und arbeitet als Gerda-Henkel-Stipendiat in Berlin und Moskau.

wa als Verkaufsstellenleiterin oder Lehrerin) und beschloss nach dem Eintritt ins Rentenalter, die Kirche zu besuchen. Ein typischer Priester oder Mönch wurde zwischen 1960 und 1970 geboren. Während seiner Schulzeit war er Mitglied der Pionier- und Komsomolzenorganisation und dann in einem weltlichen Beruf tätig. Noch 1989 begann er die Kirche zu besuchen, schon 1992 wurde er geweiht oder trat in ein Kloster ein. Nur eine einzige Gruppe der heutigen Mitglieder der Kirche erinnert sich an ihre Lage zur Zeit des Kommunismus noch ziemlich gut – der Episkopat. Er wurde grundsätzlich aus denjenigen gebildet, die dem Priesterseminar noch in der sowjetischen Periode beitraten und nicht selten zum engen Kreis traditionell-orthodoxer Familien gehörten, die ihren Glauben behalten und trotz der Repressionen am Leben der Kirche teilgenommen hatten.

Beim größten Teil des „kirchlichen Volkes“ im heutigen Russland fehlen persönliche Erfahrungen über die Unterdrückung der Kirche in der UdSSR.

Dass die Kirche nach 1993 zum Zufluchtsort für viele Anhänger traditionalistischer, d. h. russisch-nationalistischer und anti-westlicher Gesinnungen wurde, hat ihr inneres Leben stark beeinflusst. Viele ehemalige Kommunisten, die während der Perestrojka und in den Jahren danach zu überzeugten russischen Nationalisten geworden sind und ihren Platz in der neuen Gesellschaft nicht finden konnten, haben sich innerhalb der Kirchenmauern nicht nur selbst verwirklicht, sondern fingen dort auch an, die moralische und politische Lage zu bestimmen, indem sie konservative und fundamentalistische Stellungen bezogen. Da beim größten Teil des „kirchlichen Volkes“ persönliche Erfahrungen des kirchlichen Lebens in der UdSSR und Erlebnisse der Unterdrückung, unter der man selbst oder Verwandte zu leiden hatten, fehlen, kann man ein Bild der Kirchengeschichte so konstruieren, wie es für die gegenwärtige politische Situation von Vorteil ist.

Die Mechanik der Mythenkonstruktion oder: Woran sollte man sich erinnern und woran nicht?

Die derzeitige russische Gesellschaft strebt danach, ihre „Erbwunde“ zu heilen. Ihr wurde die Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre zum Durchbruch gelangte Wahrheit, dass die Eltern und Großeltern der heutigen Bürger Russlands im Laufe der Jahrzehnte danach strebten,

einander aus sozialen und politischen Motiven zu vernichten, äußerst unangenehm. Die Verantwortung dafür konnte keinem Fremden angelastet werden. Was soll aber die heutige Generation tun, insbesondere die aus der Mittel- und Oberschicht, zu denen fast immer sowohl Verfolgte als auch Verfolger gehören? Wie soll die Familien- und Staatsgeschichte aussehen?

Das folgende Konzept vom „Verstehen der sowjetischen Geschichte“ ist in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre entstanden und hat sich während der Putin-Ära verbreitet. Ohne den Bürgerkrieg zu leugnen, der de facto von 1917 bis 1953 in Russland geführt wurde, ohne die Menschenrechts- und Freiheitsverletzungen zu leugnen, fingen die Politiker und Medien an davon zu sprechen, dass alle Sowjetbürger auf ihre Weise Recht hatten, dass alle eigentlich sympathische Menschen waren und einfach nur in unglückliche Verhältnisse geraten sind, aber, wenn es notwendig war, Außerordentliches geleistet haben. Niemand – so der Rahmen dieser Konzeption – sollte für das Geschehene Verantwortung tragen; deswegen könne die heutige Generation behaglich an die Vergangenheit ihrer Familie und ihres Landes denken, ohne dabei „alte Wunden aufzureißen“. Zu den bei der Mythenkonstruktion über die Lage der Kirche in der UdSSR verwendeten Hauptquellen zählen vor allem solche, die zur mündlichen und publizistischen Darstellungstradition gehören. Belehrungen, Publizistik, nicht korrekt fixierte Interviews und durchaus nicht schlecht kommentierte Erinnerungen beherrschen den in orthodoxen Verlagen herausgegebenen Bücherstrom, sind auf Internetseiten verfügbar und werden zur Vorbereitung von Zeitungspublikationen verwendet.

Zum Symbol eines derartigen Verhältnisses zur Geschichte wurde der Erfolg des Buches „Russland vor dem Jüngsten Gericht. Materialien zur Skizze einer russischen Eschatologie“ (Rossija pered vtorym priscestvijem. Materialy k otcherku russkoj eschatologii). Der noch Anfang 1992 zusammengestellte Sammelband (über 500 großformatige Seiten) mit Auszügen aus publizistischen Aufsätzen, Prophezeiungen und Memoiren, die über die baldige Ankunft des Antichrists, über die jüdische Okkupation Russlands und über den Schaden durch Liberale und Katholiken berichten, ist nicht nur in der ursprünglichen Auflage von 100.000 Exemplaren auf Kosten der kirchlichen Bank und mit dem Vorwort eines autoritativ denkenden Mönchs aus dem Dreieinigkeits-Sergij-Kloster erschienen, sondern auch binnen der nachfolgenden fünfzehn Jahre mehrmals neu herausgegeben worden. Bis heute nimmt dieses

Buch einen Ehrenplatz auf den Regalen mehrerer orthodoxer Buchläden ein und wird auch in den großen öffentlichen Buchhandlungen verkauft.

Die Entstehung des historischen Bewusstseins der Kirche wird von der kirchlichen Obrigkeit nicht kontrolliert, und kirchennahe Intellektuelle erheben ihre Stimme eher selten und nur gegen völlig abstruse Behauptungen. So weicht die historische Wahrheit vor der historischen Mythologie. Wenn zum Beispiel über ein Genre wie kirchliche Memoiren aus der Zeit nach Stalin gesprochen werden soll, fällt auf, dass diese ohne Berücksichtigung des eigentlichen Themas einem eigenen „Kanon“ folgen. Dieser lässt die Kirche als „Opfer“ der Macht erscheinen und unterstreicht die hervorragenden Verdienste des Memoirenschreibers und jener religiösen Persönlichkeit, der er seine Erinnerungen widmet. Gleichzeitig schließen diese Memoiren alle Themen aus, die mit der inneren Verwaltung des kirchlichen Lebens, mit dem alltäglichen Geschehen in den Gemeinden und Bistümern oder mit Konfliktbeziehungen (darunter Kollaborationen) in der sowjetischen Gesellschaft verbunden sind. Damit hängt zusammen, dass die Kirche, indem sie sich als das Opfer darstellen lässt, mit Erfolg von Staat und Gesellschaft vielfältige Kompensationen erlangt. Ein anderer Grund hierfür liegt darin, dass sich ein Großteil des Episkopats und der Geistlichkeit der spätsowjetischen Periode äußerst erfolgreich im sowjetischen System etabliert hatte, die Erinnerungen daran jedoch unangenehm und unvorteilhaft sind. Schließlich besteht ein dritter Grund darin, dass die Frage nach der Kollaboration eines Großteils des Episkopats und der höheren Geistlichkeit mit der sowjetischen Obrigkeit zur Losung von Fundamentalisten im Kampf gegen die „käufliche“ Hierarchie, d. h. zum wichtigen innerkirchlichen „politischen“ Thema wurde.

Die historische Wahrheit weicht der historischen Mythologie.

Mythenmodelle

Es gibt zwei Grundmodelle von Mythen, die mit der sowjetischen Periode der Geschichte der ROK verbunden sind: Der Mythos über die Verfolgungen und der Mythos über Stalin, der die Kirchen öffnete. Diese Mythen stehen im Gegensatz zueinander und stellen für den Staat zwei mögliche Verhältnismodelle der Kirche gegenüber dar. Beispiel dafür ist die Wandlung der politischen Ansichten von Erzpriester Dmitrij Dud-

ko. Dieser Moskauer Priester, der für seine religiösen Gedichte zur Zeit Stalins sechs Jahre Haft abgesessen hat, war 1970 weit bekannt, als er durch seine öffentlichen Predigten unter der Moskauer Intelligenz berühmt wurde und durch seine Ungehorsamkeit der kirchlichen und staatlichen Macht gegenüber die Aufmerksamkeit des Westens auf sich zog, wobei eine Reihe von seinen Predigtsammlungen und andere Materialien zu seinem Schutz dort veröffentlicht wurden. Mit dem Beginn der Perestrojka gewann Vater Dudko eine neue Nachfolgerschaft, indem er zum geistlichen Leiter der radikalen russischen Nationalisten wurde, insbesondere durch eine populäre Veröffentlichung dieses Milieus – der Redaktion der Zeitung „Zavtra“.² Er beherrschte die Kunst, die im „kirchlichen Volk“ zirkulierenden mythologischen Vorstellungen in Worte zu fassen. Im November 2002 erschienen in der einstigen Hauptzeitung der kommunistischen Partei „Prawda“ Auszüge aus seinem Tagebuch, die als „Gedanken eines Priesters über Stalin“ betitelt wurden:

„Stalin scheint mir ein Mensch gewesen zu sein, der die revolutionäre Kraft beherrschen konnte. Denn die Revolution näherte sich schnell und sie konnte durch nichts angehalten werden. Was für eine Genialität sollte dieser Mensch haben, der sie beherrschen und ihr die richtige Richtung geben konnte! Und wir sehen in den Tagen der Perestrojka, dass die verbliebenen Kommunisten die wahren Patrioten sind und nah zur Orthodoxie stehen und einige von ihnen zu Orthodoxen geworden sind ... Ich bete auch für die Tschekisten, denn sie sind seine Schöpfung, und sie beschützen jetzt unser Land vor dem endgültigen Zerfall. Etwa wie Präsident Putin. ... Heute können wir mit eigenen Augen sehen, was für ein Verbrechen die Unstaatlichkeit und was für ein Wohl die Staatlichkeit ist! Hätte Trozckij mit seiner permanenten Revolution gewonnen, wir wären schon längst tatsächlich und nicht nur zum Schein wie zu Stalins Zeit zu Schrauben geworden. Alle wären schon zu einer Arbeitsarmee gegen jedwede dunklen Mächte geworden. Gerade Stalin bewies praktisch, dass der Sozialismus in einem Land aufgebaut werden kann, und damit hat er Russland erhalten.“³

So veranschaulicht diese Rede von Vater Dudko die zwei Mythen in

² Vater Dmitrij war aktiver russischer Nationalist, was in der Zeit seiner Dissidenten-tätigkeit von der westlichen Öffentlichkeit verheimlicht wurde, während seine geistlichen Kinder es vorzogen, die politischen Ansichten nicht zu bemerken.

³ Dudko Dmitrij, protoijerej. Iz myslej sviastschennika o Staline. („Prawda“, 11.11.2002).

der ROK, die in den Koordinaten Kirche-Staat zusammenwirken. Der *erste Mythos* betrifft die Machtverhältnisse in der Epoche des Staatszerfalls. Sowohl die Bolschewiki als auch Nikita Chruschtschow, die, wie man in der ROK denkt, den größten Schaden an der Kirche verschuldet haben, sowie der Initiator der Perestrojka Michail Gorbatschow werden in diesem Mythos als prowestliche Liberale dargestellt, die die Identität des traditionellen orthodoxen Russlands angegriffen und damit die Existenzprinzipien des Staates und des ganzen Volkes ruiniert hätten. In diesem Mythos ist das Motiv des Verrats sehr wichtig, der von den in den staatlichen Apparat und die Kirche eingedrungenen Liberalen verübt wurde. Dabei gibt es ein gesamtkirchliches Symbol einer falschen, durch äußere Mächte verletzten Ordnung der kirchlich-staatlichen Verhältnisse – den Sturz des letzten russischen Imperators Nikolaus II. Er, der vom Thron gestürzt wurde, und seine Familie erwiesen sich als würdige orthodoxe Christen und wurden für ihren Märtyrertod 2000 heilig gesprochen. Das Ausmaß der Kirchenverfolgung wird durch die „Verführung“ einfacher Menschen durch die den Feinden Russlands dienenden Liberalen deutlich. Eine direkte Bestätigung dafür bietet ein Zitat aus einem Interview mit dem Leiter eines der größten Bistümer der ROK, Erzbischof Vikentij (Morar) von Jekaterinburg, den ein Fernsehzuschauer bat, zu erklären, warum die Kirche Zar Nikolaus II. trotz des Massakers an Arbeitern bei einer Demonstration 1905 heilig gesprochen hat. Der Erzbischof, in dessen Bistum die mit der Erschießung der Zarenfamilie verbundenen Orte liegen, legte nicht die offizielle Version zu den Gründen für die Heiligsprechung dar, sondern sein persönliches Verhältnis zur Regierung des Zaren:

„Damals gab es einen großen Kampf gegen den Zaren. Die Feinde unseres Vaterlandes gaben sich die größte Mühe, seine Taten zu verleumdern, denn er hat vieles getan, damit das Leben in unserem Vaterland, im russischen orthodoxen Land, besser und vollkommener wird. Zu dieser Zeit war Russland in allen Lebensbereichen sehr weit aufgestiegen. Einigen hat nicht gefallen, dass Russland zur einer mächtigen Großmacht geworden war und weiter wuchs, weswegen sie verschiedene Provokationen vorbereitet haben ... Es ist genau bekannt, dass der Imperator an diesem Tag nicht in Sankt Petersburg gewesen ist, ihm wurde darüber gar nicht berichtet, weswegen er auch keinen Schießbefehl gegen die Demonstration geben konnte ... Auch gibt es Informationen, dass die Demonstration von Terroristen organisiert wurde ..., die unter den friedlichen Menschen das Schießen auf die Polizei angefangen haben. Wenn

ein Vergleich zwischen dem Geschehen in Beslan und 1905 gezogen werden sollte, so haben die Terroristen in beiden Fällen friedliche Menschen getötet. Die Terroristen haben eigens Willkür provoziert, um die Zarenmacht zu diskreditieren“.⁴

Der *zweite Mythos* handelt vom Verhalten des Führers der Nation in der Zeit des Staatsaufbaus und des Kampfes gegen den Feind. Bei der Wiederherstellung und der Kräftigung des Staates im angespannten Kampf gegen den westlichen Feind ruft Stalin die Kirche um Hilfe an. Er lässt Priester frei, gibt Kirchengebäude zurück und sichert damit einen Sieg für sich selbst und für das Land. Demgemäß hat die Kirche (genau gesagt „die gesetzliche Entschädigung“ ihrer Verluste) das Land gerettet.

Hier bietet die Stellungnahme des Leiters des Außenamts der Russischen Orthodoxen Kirche, Metropolit Kirill (Gundjajev) von Smolensk, aus einem neueren Interview ein gutes Beispiel: „Der große Vaterländische Krieg, der am frühen Sonntagmorgen des 22. Juni 1941 begann, an dem Tag, an dem die Kirche die Erinnerung an alle in Russland verherrlichten Heiligen feiert, war die Strafe Gottes für die Kirchenverfolgung in den Vorkriegsjahren. Es wurde deutlich, dass die bolschewistische Ideologie keine Grundlage für den Widerstand des Volkes gegen den Feind bieten konnte und die Vereinigung der Volkskräfte einer viel tieferen Basis bedurfte. Während mehrerer Jahrhunderte war die Orthodoxe Kirche eine solche Basis. So wurden die großen Verfolgungen beendet, das Landeskonzil zur Wahl des Patriarchen einberufen, im ganzen Land begonnen, Kirchengebäude und Klöster zu öffnen, und später wurde die Tätigkeit der geistigen Lehranstalten wieder aufgenommen. In einem gewissen Maße war dies die Annerkennung der historischen Rolle der Kirche für den Schutz des Vaterlandes vor Feinden“.⁵

Es ist nicht schwer, hier direkte Analogien zwischen der auf diese Weise verstandenen Geschichte der UdSSR und einer unter dem Blick-

⁴ Otvety Archijepiskopa Vikentija na voprosy ural'zev v studii radiostanzii Ekaterinburgskoj eparchii „Voskresenije“ (Teleprogramma „Archipastyr“, 25.12.2004); „Informacionnoje agenstvo Ekaterinburgskoj eparchii“ (12.01.2005). – „Beslan“ ist eine Anspielung auf das Geiseldrama in der gleichnamigen Stadt im Nordkaukasus am 01.09.2004, bei dem tschetschenische Rebellen eine Schule besetzten und über 1.200 Personen als Geiseln nahmen. Nach erfolglosen Verhandlungen wurde das Gebäude von russischen Sicherheitskräften gestürmt. Insgesamt waren mehr als 400 Tote zu beklagen. (Anm. d. Redaktion)

⁵ „Zerkov ne zaprestschajet svoim tchadam utchastvovat v bojevych dejstvijach“ (Intervju N. Kevorkovoj s mitropolitom Kirillom (Gundjajevym), „Moskowskaya Gazeta“, 23.10.2003).

winkel der staatlichen Ideologie betrachteten neuesten Geschichte zu erkennen. Die Mehrheit der Geistlichkeit und der aktiven Gemeindemitglieder der ROK waren weder mit der Perestrojka noch mit eindeutig liberalen Tendenzen in der folgenden Periode der unabhängigen Entwicklung Russlands zufrieden. Deswegen sehen sie die „Arbeitsleiter der Perestrojka“, Demokraten und Liberale, als die ideologischen Nachfolger der Bolschewiki, die das Land an den Feind verkaufen und die Kirche vernichten wollen (allein durch Gottes Vorsehung sei ihr – der Kirche – beschert worden, wieder aufzuleben), und die staatliche Rhetorik, die für die Regierungen des späteren Jelzin und Putin typisch ist, steht in Analogie zum stalinistischen „Sammeln der Länder“ und der „Herstellung von Ordnung“. Sollte nun Putin ein neuer Stalin sein, ist er selbstverständlich auch darauf hinzuweisen, wie auf stalinistische Weise gehandelt werden sollte: der Kirche einen Schutz bieten.

Die Mehrheit der Geistlichkeit und der aktiven Gemeindemitglieder der ROK waren weder mit der Perestrojka noch mit eindeutig liberalen Tendenzen in der Entwicklung Russlands zufrieden.

Wenn von der Einschätzung der Konstruktionen gesprochen werden soll, auf denen das Verständnis der Geschichte in der heutigen ROK und die daraus entstehende soziale Mythologie basiert, bringt uns dies leicht zu profaschistischen Ideologien der europäischen Massenvolksbewegungen Anfang des 20. Jahrhunderts zurück, darunter solche wie die „schwarzen Hundertschaften“⁶, die Hunderte, ja Tausende Vertreter der Geistlichkeit der ROK, darunter einen Großteil des Episkopats, als Mitglieder zählte.

Deutsch von Alena Kharko.

⁶ Unter den „Schwarzen Hundertschaften“ sind nationalistische Verbindungen in Russland zu verstehen, die Ende des 19. Jahrhunderts entstanden. Kernpunkte waren ein übersteigertes russisches Selbstbewusstsein, das zu einer Abwertung aller anderen Nationalitäten (besonders der Juden) führte. (Anm. d. Redaktion)

Die Ukraine: schwierige Beseitigung des postkommunistischen Vermächtnisses

Zur Zeit diskutiert die gesamte politische Klasse der Ukraine, ob die Auflösung des Obersten Rats der Ukraine eine Angelegenheit der Verfassung ist oder ob dafür schon der dritte Präsidentenerlass ausreicht. Die Emotionalität dieser Debatten scheint keine Möglichkeit zu bieten, den tieferen Ursachen dieses präsidentialen Schrittes nachzuspüren. Die Mehrzahl der heutigen Probleme sind mit dem Vermächtnis verbunden, das uns die Sowjetepoche hinterließ. Und das sind nicht nur die Deformationen innerhalb der Gesellschaft, sondern auch ihre fast durchgängige Demoralisierung. Wir beobachten einen vollständigen moralischen und rechtlichen Nihilismus, sind aber nicht in der Lage, seine Quellen zu erforschen.

Die Ukraine entwickelt sich schon seit 15 Jahren als eine unabhängige Gesellschaft, als junge Nation und Staat. Die Dynamik der Entwicklung muss sogar angesichts der heutigen Schnelllebigkeit als stürmisch bezeichnet werden. Natur und ökonomische Struktur verändern sich radikal. Mit Wahrheiten und Unwahrheiten wurde die erste Privatisierung eingeführt; heute beobachten wir ihren Abschluss. Ein zweiter Markt hat sich bereits herausgebildet. Der Prozess der Legalisierung des Privatisierten und der Übergang von der grauen zur transparenten und zivilisierteren Ökonomie hat begonnen. Und diese Tendenz berechtigt sehr zur Hoffnung. Auf jeden Fall handelt es sich nicht mehr einfach um widerrechtlich angeeignetes so genanntes Volksvermögen, sondern um wie auch immer erworbenes Vermögen, das Profit abwerfen, und das heißt im Endeffekt: für die Gesellschaft arbeiten soll.

In unseren Augen setzte die postsowjetische Nomenklatura, also die ehemals privilegierte Gesellschaftsschicht der UdSSR, ihre Teilhabe an der Macht auch im unabhängigen ukrainischen Staat fort. Der erste Vertreter und ihr klassischer Günstling war der erste Präsident der

Der Autor ist Politologe, Philosoph, Kulturwissenschaftler und Chefredakteur der unabhängigen Zeitschrift „Ji“ in Lwiw.

unabhängigen Ukraine, der ehemalige Sekretär des Republikkomitees der Kommunistischen Partei Leonid Krawtschuk.

Die erste Amtszeit seines Nachfolgers, des „roten Direktors“ Leonid Kutschma, stand ebenfalls im Zeichen der Nomenklatura. Jedoch kam er weniger als Parteifunktionär denn als Produktionsarbeiter an die Macht. Zugleich war Leonid Kutschma auch der letzte Günstling des Corps der „roten Direktoren“.

Damals aber, Mitte der neunziger Jahre, wurde unter seinen Fittichen die ukrainische Oligarchie geboren, eine gewisse Symbiose der Macht und des schon recht bedeutenden Privateigentums. Die Oligarchie blühte dort auf, wo man mit einem Federstrich in nur einer Nacht ganze staatliche Monopole erhalten konnte, anfangs zur Verwaltung oder zur Pacht, dann aber als Eigentum. Unabdingbare Voraussetzung einer solchen Erscheinung wie der postsowjetischen Oligarchie war jedoch eine Verbindung der Macht (und dementsprechend der Nomenklatura) mit dem ersten privatisierten Kapital. Der Höhepunkt ihrer Blütezeit fiel in die letzten Regierungsjahre Leonid Kutschmas. Es ist symbolträchtig, wenn auch nicht ganz typisch, dass der Oligarch Viktor Pintschuk, sein Schwiegersohn, Nachfolger Kutschmas werden sollte. Kutschma träumte davon, in der Ukraine eine Oligokratie einzuführen, die Herrschaft eines (seines) oligarchischen Clans. Das jedoch gelang ihm nicht. Gleichwohl wuchsen unter seiner Regierung auch relativ unabhängige Gruppierungen aus Finanz und Industrie, zum Beispiel die „Donezk-Gruppe“. Hinter den Oligarchen als Nachfolger stand die Zukunft der Ukraine. Allerdings verlief die Übergabe nicht „sauber“. Sie gelang Leonid Kutschma nicht persönlich. Sein persönlicher Schützling wurde nicht sein Nachfolger auf dem Präsidentenposten. Der Versuch einer direkten Übergabe der Macht an die Repräsentanten des „verwandtschaftlichen“ Business gelang nicht. Ich glaube nicht, dass Leonid Kutschma tatsächlich in dem Vertreter des „Donezk-Kapitals“ seinen direkten Nachfolger sah. Eher tolerierte er damit das kleinere Übel. So wie im Jahre 2004 der erste Auftrittsversuch von Viktor Janukowitsch und Rinat Achmetow nicht gelang. Das störte den nationalen Aufruhr, der in die „orangene Revolution“ einfluss.

Die Oligarchie in der Ukraine blühte dort auf, wo man mit einem einzigen Federstrich ganze staatliche Monopole erhalten konnte.

Während der Präsidentschaft Viktor Juschtschenkos gab es eine Zeit lang Versuche, sich auf das kleine und mittlere „Business“ zu stützen. Das dauerte jedoch nicht lange. Und dabei störten weniger die Oligar-

chen selbst als vielmehr die Umgebung des Präsidenten, der eine immer größere Unterstützung bei „seinen“ Oligarchen und sogar einen Bund mit „Fremden“ suchte. Man erinnere sich nur an die „ruhmvollen“ Begegnungen Juschtschenkos mit diesen Oligarchen selbst im Frühjahr 2005 – nur ein halbes Jahr, nachdem ihm die Mittelschicht zur Macht verholfen hatte! So legitimierte und befestigte ausgerechnet Viktor Juschtschenko ihre Rolle im politischen Leben des Landes, obwohl das auch die orangenen Idealisten schockierte.

Das Volk (oder nach ukrainischen Standards: die Mittelschicht), das tatsächlich in einem bestimmten Augenblick zum Subjekt der Politik und Geschichte geworden war, hatte man wieder ein wenig zur Seite geschoben und in eine Sekundärrolle gedrängt. Gleichzeitig erstarkte das Oligarchat, unabhängig davon, welcher politischen Strömung es angehörte. Ausgerechnet das Oligarchat wurde zur Stütze der Macht, nicht die durch die „orangene Revolution“ legitimierte Mittelschicht. Diese begann man, wie zur Zeit Kutschmas, erneut in den toten Winkel zu treiben.

Das wurde auch zu Viktor Juschtschenkos Hauptfehler, vorausgesetzt, er wollte die Gesellschaftsstruktur tatsächlich verändern und eine gerechtere Repräsentierung der verschiedenen Bevölkerungsschichten an der Macht erreichen, anstatt die „schlechten als nicht zu uns gehörig“ einfach durch die „guten als mir gehörig“ zu ersetzen. Eben dadurch gab er ausgerechnet jenen Oligarchen freie Hand, die „nicht die unsrigen“ waren. Zusammen damit aber beraubte er sich selbst der Massenunterstützung jener Wählerschicht, die auch ihm zur Macht verholfen hatte. Deswegen fällt es Juschtschenko heute so schwer, an das Wahlvolk zu appellieren. Zwei Jahre seiner im wesentlichen uneingeschränkten Macht, versehen mit den breitesten Vollmachten Leonid Kutschmas, konnten das Wahlvolk nicht von Juschtschenkos Absichten überzeugen, die Mittelschicht zur Stütze der Gesellschaft und dementsprechend der Nation und des Staates zu machen.

So wurde die Rückkehr der Donezk-Oligarchen an die Macht zum Teil durch Viktor Juschtschenko selbst vorbereitet. Und er versteht das hervorragend, wenn er ständig versucht, sie zu einer Zusammenarbeit zu bewegen. Er fühlt, dass er sich tatsächlich und ungeachtet gewisser stilistischer Unterschiede, wie das Verhältnis zum – im ethnographischen Sinne – Nationalen, bestimmte außenwirtschaftliche Prioritäten oder, genauer gesagt: Abhängigkeiten, bestimmte persönliche Antipathien oder sogar Unannehmlichkeiten nicht stark von ihnen unterscheidet.

Darum arbeitet er auch mit den „zivilisierteren“ Vertretern ausschließlich desselben Oligarchates zusammen, zum Beispiel mit Sergej Taruta oder Vitalyj Hajduk. Wohlbemerkt: „zivilisiert“, weil sie sich zu Juschtschenko loyal verhalten, obwohl sie der „Donezk-Gruppe“ angehören. Genau genommen positioniert sich auch die dritte gewichtige Kraft, BJuT (Block Julia Timoschenko) auf dieselbe Weise, die man bedingt als „Dnepropetrowsker Gruppe“ definieren kann. Entgegen aller solidarischen Rhetorik, die einer solchen in sich geschlossenen Persönlichkeit wie Julia Timoschenko sehr imponiert, verlässt sie sich in realen Dingen auf ihren oligarchischen Kreis, die finanzwirtschaftliche Gruppe „Privat“ und auf Ihor Kolomojskyj – jedoch nicht nur auf ihn.

Drei politische Blöcke beherrschen heute die Ukraine.

Was aber haben wir real in der Ukraine? Real besteht eine Konkurrenz der Oligarchien. Und das ist gar nicht mehr so übel, weil wir kein oligarchisches Monopol besitzen, wie es Kutschma zum Ende seiner Regierungszeit in der Ukraine schaffen wollte. Stark vereinfacht werden die drei politischen Hauptströmungen der Macht, in die sich Präsident Viktor Juschtschenko, Premierminister Viktor Janukowitsch und die Vorsitzende der Opposition, Julia Timoschenko, teilen, von verschiedenen oligarchischen Gruppen repräsentiert. Ich unterstreiche nochmals: Dieser Vereinfachung bei der Annäherung an die Situation bediene ich mich, damit diejenigen einen Durchblick gewinnen, die diese Banalität nicht sehen oder nicht sehen wollen, weil selbst die Statisten der ukrainischen politischen Szene so tun, als beträfen ihre inneren Widersprüche die ideologische Herangehensweise und die unterschiedlichen Sichtweisen auf die Zukunft des ukrainischen Staates.

Dieser ukrainische Krieg der Guelfen und Ghibellinen¹ zieht sich schon vier Jahre hin. Noch hat ihn niemand gewonnen. In diesem Dreieck der Abneigung gibt es eine bestimmte Parität der Kräfte. Was gut ist, weil dieser Krieg zwar mühselig, aber eben dennoch die Institute demokratischer Macht entwickelt, so wie er sie unter den Bedingungen einer annähernden Kräftegleichheit als politische Instrumente benötigt. Deshalb appellieren sie auch ständig an diese Institute. Dabei stellt sich he-

¹ Anspielung auf Parteikämpfe im mittelalterlichen Italien. Die „Ghibellinen“ („Waiblinger“, Anhänger der Stauferkaiser) vertraten dabei die kaisertreue Linie, die „Guelfen“ (Anhänger der Welfen) die kaiserfeindliche Position.

raus, dass das Verfassungsgericht nicht einfach irgendeine unnötige pseudodemokratische Imitation unseres Staatswesens ist. Man zwingt es, zu arbeiten! Wobei insbesondere diejenigen davon Gebrauch machen, die im Grunde genommen am wenigsten daran interessiert sein dürften. Auf derselben Ebene betrifft das auch den Obersten Rat, der, wie es sich nach 15 Jahren Unabhängigkeit herausstellt, mit fremden Mandaten stimmt. Und auch die Armee, die Miliz und der Sicherheitsdienst sind gezwungen, eine Position wie in einer tatsächlich demokratischen Gesellschaft einzunehmen. Sie lernen aktiv und eignen sich das Recht und die Funktionen des Rates der Nationalen Sicherheit und Verteidigung der Ukraine an.

Was sind also die Ergebnisse des „Krieges der Oligarchen“ aus den letzten vier Jahren?

Fazit I: Keine oligarchische Gruppe in der Ukraine kann einen endgültigen Sieg davontragen.

Die praktisch durch nichts eingeschränkte zweijährige Regierung Viktor Juschtschenkos führte dazu, dass er zu Beginn des Jahres 2006 die Kontrolle über einen bedeutenden Teil des Territoriums der südöstlichen Ukraine verlor. Dort stieß er folgerichtig auf offene oder verdeckte Sabotage. Die fast einjährige Regierungszeit von Premierminister Viktor Janukowitsch führte zum Verlust der Kontrolle über die nicht geringen westlichen Territorien.

Ist das gut für die Ukraine? Ich denke, ja und nein. Gerade weil alle Antipoden gezwungen sind, ein Schiedsgericht in den demokratischen Einrichtungen zu suchen, was uns allen eine gewisse Chance gibt. So wird gleichsam das postkommunistische Muttermal der Oligarchopolie, d. h. das Regieren einiger postkommunistischer oligarchischer Clans,

In der Ukraine sind zwei abgesonderte Gesellschaften entstanden, die untereinander fast keine Verbindung haben.

beseitigt und ein langsamer Drive in Richtung einer stabilen Demokratie verwirklicht. Es besteht aber auch eine gewisse Gefahr. Das politische Intrigentum hat dazu geführt, dass in der Ukraine

zwei abgesonderte Gesellschaften entstanden sind, die untereinander fast keine Verbindung haben: Der Nordwesten befindet sich gleichsam im Widerstand gegen den Südosten der Ukraine. Sämtliche Fernsehdiskussionen haben nur ein Ergebnis: Sie verändern nichts. Die Menschen bleiben bei ein- und denselben Überzeugungen.

Obwohl ich bereits betont habe, dass die Front eine real-ökono-

mische und keine imitativ-ideologische ist, verlaufen die Antipositionen real. In die Köpfe der gewöhnlichen Bürger jedoch wird vorsätzlich ein völlig anderer Konflikt gepflanzt, wie es den Haupt-Marionettenspielern gerade zum Vorteil gereicht. Und dann erstreckt sich die Spaltung zwischen der „orangenen“ und der „blauen“ Ukraine irgendwo zwischen Poltawa und Charkow, Tscherkessien und Dnepropetrowsk.

Fazit II: Die Parität der oligarchischen Gruppen lässt der Mittelschicht noch eine Chance, ihren Platz nicht nur in der ukrainischen Wirtschaft, sondern auch in der ukrainischen Politik einzunehmen.

Sämtliche realen politischen Spieler in der Ukraine appellieren heutzutage an die Oligarchen – von Juschtschenko bis Timoschenko. Niemand jedoch arbeitet mit den wichtigsten politischen Ressourcen der Gesellschaft: der Mittelschicht. Alle stürzen sich sofort auf den Flirt mit einer ihrer „eigenen“ oligarchischen Gruppen. Oder einfach auf die vulgäre Bedienung ihrer Interessen.

Fazit III: Das Volk der Ukraine wird, wenn auch mit wechselndem Erfolg, zum Subjekt des politischen Prozesses.

Wenn Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre zunächst nur im Westen der Ukraine und teilweise in Kiew das Gefühl aufkam, wir könnten irgendetwas ändern, wir seien frei, dann hat die „orangene Revolution“ von 2004 schließlich das ganze Zentrum der Ukraine erweckt. Ungeachtet meiner Nichtakzeptanz aller Formen der politischen Aktivität regionaler Parteien, aller dieser Revolutions-Imitationen beispielsweise des Frühjahres 2007, habe ich die leise Hoffnung, dass sie vielleicht rein zufällig irgendjemanden im Osten der Ukraine aufweckt. Obwohl ich vermutlich sein Opponent sein werde.

Fazit IV: In der Ukraine entwickeln sich aktiv demokratische Machtinstitutionen.

Ihre ständige Anrufung ist die Bestätigung dafür. Offensichtlich sorgt diese Verfassungskrise für eine Verbesserung dieser Institutionen, möglicherweise nicht sofort. Jedoch ist eines bereits für alle offensichtlich geworden: die Bedeutung, die Rolle und die Unvollkommenheit dieser Machtinstitutionen.

Fazit V: In der Ukraine muss und wird sich ein verfassungsmäßiger und gesetzgeberischer Prozess entwickeln.

Die schnelle Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse und die damit verbundenen gesellschaftlichen Kataklismen haben die Ressourcen der irgendwie modifizierten Verfassung der Ukraine von 1996 erschöpft. Wir haben gesehen, wie Leonid Kutschma unter dem Druck eines historischen Moments die Verfassung veränderte. Mit der Änderung der Verfassung von 1996 beseitigte er die Rudimente einer nomenklaturhaften Regierung in der postsowjetischen Ukraine und legte die verfassungsmäßigen Grundlagen einer monopolitischen, oligarchischen Epoche in der Entwicklung der Ukraine. Man bezeichnete es zwar nicht als Gründung einer neuen Republik, aber dem Wesen nach war es das, weil in der unabhängigen Ukraine bis 1995 auch weiterhin die wenig korrigierte Verfassung der Ukrainischen Sowjetischen Sozialistischen Republik Gültigkeit hatte. Sie diente im Wesentlichen den Interessen der alten kommunistischen Nomenklatura, die sich in der unabhängigen Ukraine an der Macht gehalten hatte.

Offensichtlich stehen wir heute vor der Notwendigkeit, den neuen Realitäten ein Grundgesetz anzupassen. Unser Oligarchat ist heute real diversifiziert. Es braucht die verfassungsmäßigen Garantien seiner Ungefährlichkeit, um nicht buchstäblich gegen alle zu kämpfen. Garantien brauchen sie alle, sowohl die „blauen“ (Regionalparteien), als auch die „orangenen“ (Unsere Ukraine), als auch die „Weißen mit dem großen Herzen“ (BJuT). So ist eben eine neue Verfassung notwendig, und folglich wechseln wir real bereits hinüber in die dritte Republik. Darin aber kann es effektiv nur eine orange-blaue Regierung geben. Mit einer entsprechenden Beteiligung von BJuT, obwohl das nicht allen gefällt. Geschieht das nicht, dann führt das unvermeidlich zum realen Zerfall des Staates. Daran hat jedoch nach meiner Überzeugung keiner der Oligarchen ein Interesse.

Deutsch von Friedemann Kluge.

Die Bulgarische Orthodoxe Kirche: Last der Vergangenheit und Herausforderungen der Zukunft

Der Kollaps des Kommunismus bedeutete das Ende des Atheismus als Staatsideologie in Bulgarien. Die anschließende Wiederbelebung der Religiosität wurde jedoch durch die Unfähigkeit der einheimischen orthodoxen Kirche beeinträchtigt, angemessene Antworten über ihre Zusammenarbeit mit dem kommunistischen Regime zu geben. Im Ergebnis entwickelte die Bevölkerung ein zwiespältiges Verhältnis zur Orthodoxie. Der Verehrung der Lehre und der Vollzüge der Kirche steht eine Ablehnung, ja Verdammung der kirchlichen Hierarchie entgegen. Im Jahre 1992 führte der Versuch eines Übereinkommens über die Vergangenheit zu einer Spaltung der bulgarischen Kirche in zwei Synoden. Heute ist das Schisma beseitigt, aber die Kirchenkrise hält an.

Das Schisma von 1992

Die meisten Beobachter halten das Schisma von 1992 für das Hauptsymptom der postkommunistischen Krise in der Bulgarischen Orthodoxen Kirche (BOK). Sie verbinden seinen Beginn mit Dokumenten, die in den Archiven der früheren kommunistischen Partei gefunden wurden, wonach die gewärtige bulgarische Patriarch Maxim mit persönlicher Zustimmung von Parteichef Todor Schiwkow gewählt worden ist. Das Direktorium für Religiöse Angelegenheiten erklärte Maxims Wahl für null und nichtig, da sie nicht gemäß der kirchlichen Statuten und des Gesetzes über religiöse Vereinigungen erfolgt sei. Danach verweigerten zahlreiche Mitglieder der heiligen Synode Maxim die Anerkennung und richteten eine so genannte Alternativsynode ein.

Die Spaltung war hoch politisiert. Die Alternativsynode erfreute sich der Unterstützung der UDF (Union Demokratischer Kräfte), während Patriarch Maxim von der Sozialistischen Partei unterstützt wurde. Aller-

Dr. Daniela Kalkandjieva ist wissenschaftliche Mitarbeiterin des Zentrums für Interreligiösen Dialog an der Universität Sofia.

dings wurde aus anderem Archivmaterial rasch ersichtlich, dass auch zahlreiche Mitglieder der Alternativsynode mit der kommunistischen Partei kollaboriert hatten, was zu einer Änderung in der Haltung der UDF führte. 1998 untersagte die Regierung schließlich die Teilnahme orthodoxer Würdenträger an staatlichen Feiertagen, sodass sich die geteilte Kirche gezwungen sah, einen kanonischen Weg zur Wiedervereinigung zu suchen.

Im Herbst 1998 versuchte das so genannte „Panorthodoxe Konzil“ in Sofia, das Schisma zu beenden. In seinem Verlauf bestätigten die orthodoxen Auslandskirchen die Anerkennung von Patriarch Maxim als kanonischem Oberhaupt der bulgarischen Kirche. 14 Bischöfe der Alternativsynode

Der politischen Spaltung in Bulgarien entsprach die kirchliche Spaltung.

wurden nach einem Reuebekenntnis von Patriarch Maxim anerkannt, erhielten allerdings niedrigere Ränge innerhalb der BOK. Das hatte zur Folge, dass die Mehrzahl binnen einer Woche zur Alternativsynode zurückkehrte. Nun bemühte sich die Regierung um eine nichtkirchliche Lösung. Am 18. Oktober 2000 gab das Oberste Verfassungsgericht die Entscheidung Nr. 6300 heraus, derzufolge die Alternativsynode als weitere Bulgarische Orthodoxe Kirche anerkannt wurde. Auf dieser Basis wurden einige orthodoxe Kirchen enteignet und der Alternativsynode übergeben. Die BOK unter Patriarch Maxim verlor ihren bisherigen juristischen Status, was auch ihre wirtschaftliche Lage erheblich verschlechterte. Da die UDF die Alternativsynode unterstützte, die Sozialistische Partei hingegen Patriarch Maxim, entsprach die kirchliche Spaltung dem zweipoligen Modell des politischen Lebens in Bulgarien.

Die Rückkehr des früheren Königs Simeon von Sachsen-Coburg-Gotha nach Bulgarien zerbrach diese Polarität. Obwohl die Politik seiner Regierung an die sozialistische Zeit erinnerte, folgte sie doch einer anderen Logik. Es ging einfach darum, die Kirche unter Patriarch Maxim als wichtige gesellschaftliche Größe in Bulgarien zu festigen. Die neue Regierung ging deshalb davon aus, dass das Panorthodoxe Konzil von 1998 eine kanonische Lösung für das Schisma gefunden hätte und es nur noch notwendig wäre, diese Lösung durch gesetzliche Mittel in die Tat umzusetzen. Folgerichtig wurde durch das Namensgesetz von 2002, Art. 10, festgelegt: Die orthodoxe Kirche ist im Lande repräsentiert durch „die Autokephale Bulgarische Orthodoxe Kirche, die unter dem Namen ‚Patriarchat‘ der legitime Nachfolger des bulgarischen Exarchats und ein Mitglied der Vereinigten, Heiligen, Ökumenischen und Apostolischen

Kirche ist. Sie wird geleitet von der Heiligen Synode und repräsentiert durch den Bulgarischen Patriarchen, der auch Metropolit von Sofia ist.” Damit war zugleich eine Anerkennung der Alternativsynode ausgeschlossen, denn deren Oberhaupt, Metropolit Inokentii von Sofia, war ohne Patriarchenwürde.

Das Problem des Kircheneigentums

Die neue Rechtslage zog vor allem deshalb Kritik nach sich, weil das Kircheneigentum nun allein der Synode von Maxim unterstand. An der Rückgabe des riesigen Besitzes (Ackerland, Wälder, Immobilien), der kürzlich auf einen Wert von 5 Milliarden € geschätzt worden ist, entzündeten sich heftige Parlamentsdebatten. Es ist durchaus anzunehmen, dass das Schisma eher wegen der Rückgabefrage ausgelöst wurde als aus politischen Gründen.

Im Juli 2004 konfiszierten Polizeikräfte auf der Grundlage von Art. 10 250 Kirchen und andere Baulichkeiten der Alternativsynode und übergaben sie der Synode von Patriarch Maxim. Dies bedeutete das formale Ende der Alternativsynode, aber nicht das Ende der Krise in der BOK. Im gleichen Jahr richtete die Alternativsynode eine Reihe von Beschwerden an den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg, dessen Entscheidung für 2008 erwartet wird. Die Parlamentarische Versammlung des Europarates empfahl außerdem, entweder das betreffende Gesetz bezüglich der Anerkennung der BOK aufzuheben oder aber zu verdeutlichen, dass ihre Leitung durch eine besondere Form von Gesetzen, z. B. orthodoxe Rechtsvorschriften, geregelt werden könne. Die Verantwortlichen in Bulgarien reagierten jedoch nicht. Das Ende des Schismas beendete übrigens auch nicht den Missbrauch von Kircheneigentum durch einige Metropoliten (Verwicklung in dunkle Geschäfte usw.). Inzwischen hat die Alternativsynode sehr gute Chancen, in Straßburg zu gewinnen.

Fortsetzung der Auseinandersetzung auf europäischer Ebene.

Last der Vergangenheit und Herausforderung für die Gegenwart

In Ergänzung zu den rechtlichen, politischen und finanziellen Problemen wird die gegenwärtige Situation der BOK auch von der Haltung der

Bevölkerung zu ihrer Zusammenarbeit mit dem Kommunismus geprägt. Dazu lassen sich folgende Positionen erkennen:

Auf der *einen Seite* macht man es sich sehr einfach, indem man die kommunistische Vergangenheit völlig verdammt und auf eine volle Wiederherstellung der vorkommunistischen Kirche-Staat Beziehung hinarbeitet. Diese Haltung wird überwiegend von der orthodoxen Hierarchie und nationalistischen Parteien unterstützt. Sie leugnen die Tatsache, dass eine Ablehnung des Atheismus nicht gleichbedeutend mit dem Ende des säkularen Staates ist. Die *andere Seite* wird von den Menschen repräsentiert, die die Last der Vergangenheit überbetonen und die Führungskräfte der bulgarischen Kirche als Verräter an der wahren Orthodoxie verdammen. Ihre Haltung stellt die Autorität des Episkopats in Frage und untergräbt die Fundamente der orthodoxen Kirche. Schließlich gibt es noch eine *mittlere Haltung*. Diese wird von Laien vertreten, die den säkularen Staat als Schiedsrichter in den interreligiösen und innerkirchlichen Beziehungen ansehen. Ihrer Ansicht nach lässt sich so ein *modus vivendi* zwischen den Prinzipien der Menschenrechte und des Pluralismus und den orthodoxen Vorschriften erreichen.

Die erstgenannte Position ist für die Entwicklung Bulgariens nicht ungefährlich, findet aber großen Zuspruch. So betont die Präambel des Religionsgesetzes von 2002 die Idee der religiösen Tradition, indem sie „die besondere traditionelle Rolle der Bulgarischen Orthodoxen Kirche zur Bewahrung und Entwicklung von Bulgariens geistiger Kultur im Laufe der Geschichte“ heraushebt. Dies verstärkt eine Entwicklung, die darauf zielt, alle nicht-orthodoxen Bürger aus der bulgarischen Nation auszuschließen. Verschärfend wirkt sich die Unterentwicklung der religiösen Kultur bulgarischer Bürger durch die Indoktrinierung in den Jahren des kommunistischen Atheismus aus. Selbst religiös tolerante Menschen haben Schwierigkeiten, Orthodoxie und Christentum nicht gleichzusetzen. Einige verteidigen den religiösen Pluralismus damit, dass „die bulgarische Gesellschaft nicht ganz christlich ist, ...(weil) es doch auch Katholiken und andere Gemeinschaften gibt.“

Es sieht so aus, als ob diejenigen Reformen in der Kirche, die von Laien durchgeführt wurden, mehr Veränderungen bewirken als die, die der Klerus initiiert, weil man einfach näher am wirklichen Leben ist. Ob eine erfolgreiche Reform der BOK am Ende stehen wird, wird davon abhängen, wie sich die Hierarchie insgesamt entwickelt. Ein Fehlschlagen wird neue Konflikte, zumindest aber eine Veränderung in der religiösen Landkarte Bulgariens nach sich ziehen.

Bosnien-Herzegowina: Eine Reise durch ein Land zwischen Lethargie und Aufbruch

Sarajevo. Hauptstadt Bosnien-Herzegowinas und eine der vom Krieg am härtesten getroffenen Städte. Über Zehntausend Menschen kamen hier während der Jahre 1992 bis 1995 ums Leben, unzählige wurden verwundet. Es regnet in Strömen, als wir mit der Straßenbahn in Richtung Flughafen fahren. Unser Ziel: Das Tunnelmuseum weit draußen vor den Toren der Stadt. Von bosniakischen Widerstandskämpfern gegraben, war der Tunnel für die Bewohner Sarajevos während der Belagerung durch die Serben eine der wenigen Verbindungen zur Außenwelt. Heute scheint man ihn am liebsten vergessen zu wollen, hier mitten im Nichts: Platte Felder, vereinzelt ärmliche Einfamilienhäuser mit riesigen Einschusslöchern, die Mehrzahl von ihnen unbewohnt. Das Museum ist leicht zu übersehen. Ein Haus wie alle anderen hier auch, wäre da nicht mit grün lackierten Brettern das Wort „TUNEL“ an die Vorderfront genagelt worden.

In einem Holzverschlag im Garten geht es einige Stufen hinab, dann steht man drin, im Tunnel. Ein enger Betonschacht, an den Seiten mit Baumstämmen ausgekleidet. Man kann kaum aufrecht stehen, nur alle paar Meter spendet eine Glühbirne spärliches Licht. Eng und beklemmend, ist es und als wir nach zwanzig Metern wieder ans Tageslicht gelangen, sind wir heilfroh. Weiter geht es heute nicht mehr, die restlichen vier Kilometer des Schachtes sind wegen Einsturzgefahr geschlossen.

Wie muss es wohl für die bosniakischen Soldaten gewesen sein, ihn tagtäglich zu durchqueren, immer mit der Angst vorm Tod im Nacken? So sehr man sich auch bemüht, man vermag es sich nicht vorzustellen. Das Ganze wirkt eher wie ein Abenteuerspielplatz. Daran ändern auch die Gespräche mit dem Besitzer des Hauses und Mitinitiators der Tunnelaktion nichts. Der dunkelhaarige Endvierziger erzählt gern und viel

Die Autorin ist Stipendiatin des europäischen Studienkollegs zu Berlin und hat 2005/06 an einem interdisziplinären Forschungsprojekt zum Bildungssystem in Bosnien-Herzegowina gearbeitet.

über seine Zeit in der bosniakischen Armee. Er ist stolz auf das, was er für seine Stadt geleistet hat, und erobert darüber, dass er heute kaum noch Fördergelder bekommt, um das Museum zu unterhalten.

Auf dem Rückweg kommt uns dann ein Jeep mit spanischen Soldaten entgegen. Dann Briten. Schließlich ein italienisches Carabinieri-Fahrzeug. Die Männer hupen und winken freundlich, als sie an uns vorbeifahren. In Sarajevo ist ganz Europa versammelt. Als würden sie für das versäumte Eingreifen damals während des Krieges büßen wollen, sind die internationalen Organisationen heute, über zehn Jahre später, umso präsenter. Immer wieder begegnen einem die bulligen weißen Jeeps der OSZE, das Stadtbild ist geprägt von patrouillierenden EUFOR-Polizisten. Mit gesenkten Köpfen, am Bund eine Waffe, schlendern sie durch die Fußgängerzone.

Den Nachmittag verbringen wir in einem der zahlreichen Altstadtcafés. In den Schaufenstern türmen sich Nougattörtchen neben fruchtigen Biskuitrouladen und honigtriefender Baklava. Völlig überwältigt stehen wir vor diesem Überangebot an süßen Köstlichkeiten. Glücklicherweise eilt uns ein junger Kroat, der seine Grundschulzeit in einem Vorort von Köln verbracht hat, zu Hilfe. „Nehmt ’ne Krempita, die sind die besten!“, sagt er in akzentfreiem Deutsch leicht rheinländischer Färbung. Beim Einkaufen, am Fahrkartenschalter oder in der Bank – immer wieder treffen wir auf unserer Fahrt Menschen, die während des Krieges in Deutschland, Österreich oder der Schweiz gelebt haben und sich freuen, ihre Sprachkenntnisse wenigstens in solchen Momenten noch anwenden zu können.

So auch in einer Grundschule in Solina in der Nähe von Tuzla, ganz im Norden des Landes. Hier erzählen uns die Kinder wehmütig von ihren Erinnerungen an Deutschland, singen uns deutsche Kinderlieder vor und sagen stolz Sprüche und Gedichte auf, die sie dort in Kindergarten und Grundschule gelernt haben. „Für diese Kinder war es oft unglaublich schwierig, nach Jahren an deutschen Schulen in ein vom Krieg völlig zerstörtes Land zurückkehren zu müssen“, berichtet eine Lehrerin. Man merkt, wie wenig zuhause sich viele von ihnen hier immer noch fühlen, sie sehnen sich nach dem Westen und wollen nach Abschluss der Schule so schnell wie möglich zurück nach Hamburg, Düsseldorf oder Mannheim. In Bosnien sehen viele von ihnen keine Zukunft für sich – verständlich in Anbetracht der immens hohen Jugendarbeitslosigkeit des Landes.

Das Schrillen der Pausenklingel unterbricht unser Gespräch, eilig

stürmen die Kinder hinaus in den Hof. Sie stammen zu gleichen Teilen aus muslimischen, serbischen und kroatischen Familien. Spannungen oder Anfeindungen zwischen den einzelnen Bevölkerungsgruppen sind hier nicht zu spüren, der Umgang unter den Schülern ist herzlich. „Egal, welche Religion jemand hat“, betont die vierzehnjährige Dana.

Ein solch entspanntes Verhältnis zwischen den drei ethnischen Gruppen ist an bosnischen Schulen durchaus keine Selbstverständlichkeit. Das neu eröffnete katholische Gymnasium in Banja Luka, der Hauptstadt der Serbischen Republik, beispielsweise hat nicht einmal ein Schild, welches das Gebäude als Schule ausweist. Als „reine Vorsichtsmaßnahme“ bezeichnet das Schuldirektor Monsignore Bozinović, schließlich seien durch den Krieg fast alle Kroaten aus der Stadt vertrieben worden, und unnötige Provokationen wolle man vermeiden.

Die Mitarbeiter des Education Department der OSZE in Sarajevo sehen sich tagtäglich mit solchen Schwierigkeiten konfrontiert. Noch immer existieren in Bosnien-Herzegowina etwa fünfzig der so genannten „zwei Schulen unter einem Dach“. In der Phase des Wiederaufbaus, als vieles zerstört und geeignete Räumlichkeiten knapp waren, wurden diese von der internationalen Gemeinschaft als provisorische Übergangslösung konzipiert. Doch oft weigern sich die jeweiligen Bevölkerungsgruppen bis heute, ihre Kinder gemeinsam unterrichten zu lassen – sodass etwa serbische und kroatische Kinder zwar dasselbe Schulgebäude besuchen, sich de facto aber nie begegnen.

„Es gibt da ganz extreme Fälle, wo mit roter Farbe eine Grenze auf dem Pausenhof gezogen wird und die Kinder zu unterschiedlichen Zeiten draußen spielen, damit sie sich nicht treffen“, erzählt uns ein Mitarbeiter der OSZE. Hinderlich für den Aussöhnungsprozess ist auch die Tatsache, dass in der Serbischen Republik andere Schulbücher als in der Bosnischen Föderation verwendet werden, und zwar mit kyrillischer Schrift. „Das ist völlig absurd, da werden aus einer Sprache künstlich zwei gemacht und den Kindern so eingeredet, sie würden einander nicht verstehen können.“ Auch in gemischten Schulen werden Fächer wie Geschichte oder Politik häufig nach Bevölkerungsgruppen getrennt unterrichtet, sodass jede der drei ihren Kindern eine eigene Version der Vergangenheit vermittelt. Unliebsame Stellen in den Geschichtsbüchern werden dabei häufig einfach geschwärzt.

Hinzu kommt, dass vielfach noch nach sozialistischen Lehrmethoden unterrichtet wird und das Geld für die notwendigen Modernisierungsmaßnahmen genauso fehlt wie für die dringend erforderlichen psycholo-

gischen Betreuungsmaßnahmen für die vielen vom Krieg traumatisierten Kinder und Jugendlichen. Die Reform des Bildungswesens ist von der internationalen Gemeinschaft lange vernachlässigt worden, gehört aber mittlerweile zu den politischen Prioritäten. Erste Schritte waren zum Beispiel die Einführung des Faches Bürgerkunde für alle Kinder und die Entwicklung neuer, von alten Ideologien und Vorurteilen befreiter Lehrmaterialien.

„Bei uns gibt es solche Probleme nicht!“ Die Direktorin einer Grundschule in Teslić, im äußersten Norden der Serbischen Republik, zuckt nur mit den Schultern, als wir auf diese Thematik zu sprechen kommen. Es gebe keine Konflikte, über die man reden müsse, da trinke man doch lieber einen Schnaps, um auf die Zukunft anzustoßen, sagt die robuste Mittfünfzigerin und holt aus ihrer Schreibtischschublade eine Plastikflasche mit selbst gebranntem Slibowitz hervor. Na dann „Ziveli“ – Prost!

Tatsächlich scheinen das Haupthindernis für eine Vereinigung des Schulsystems in erster Linie die Politiker der nationalistischen Parteien zu sein, die dieses für ihre Zwecke instrumentalisieren und so die Spaltung des Landes entlang der jeweiligen Parteien noch verschärfen. Die Bevölkerung hingegen steht dieser Separationspraxis durchaus kritisch gegenüber: So sprachen sich bei einer Umfrag der OSZE im Dezember 2005 97 Prozent der Muslime, 70 Prozent der Kroaten und immerhin 54 Prozent der Serben für gemeinsamen Unterricht aus.

Ein junger Englischlehrer der Schule setzt sich zu uns, Anfang dreißig vielleicht, mit einem verschmitzten Lächeln. Sein Beruf macht ihm Spaß, das merkt man. Dennoch: „Ich möchte lieber wieder als Übersetzer arbeiten, denn von dem Gehalt, das ich hier bekomme, kann man nur sehr eingeschränkt leben.“ Durchschnittlich 500 Konvertible Mark, also 250 Euro pro Monat erhält ein Lehrer in Bosnien-Herzegowina. Große Pläne für die Zukunft macht er deshalb lieber nicht. „Es ist sehr undankbar, in diesem Land über seine Zukunft nachzudenken, also tut man es besser nicht.“ Viele Jugendliche hätten mittlerweile den Glauben an Veränderung verloren; statt sich zu engagieren, seien sie politisch desinteressiert und müde von der ewig nationalistischen Propaganda der drei Volksparteien. Doch in einem ist sich der junge Mann ganz sicher: „Dieser Friede ist nicht von Dauer. Noch zehn, zwanzig Jahre, dann wird wieder geschossen. Bisher hat hier jede Generation ihren eigenen Krieg gebraucht.“

Ein paar Tage später in Mostar – der letzten Station unserer Reise. „Dort ist es am schlimmsten“, haben wir auf unserer Fahrt immer wieder

zu hören bekommen. Die Stadt hat es im Krieg besonders hart getroffen, das noch aus der österreichischen Zeit stammende Zentrum wurde fast komplett zerstört. Auf den ersten Blick jedoch wirkt das beschauliche Städtchen wie ein idyllisches Ferienparadies. Mediterranes Klima, Palmen in den Vorgärten und die Gässchen der malerischen Altstadt liebevoll restauriert. Nur ein kleiner Gedenkstein erinnert an die Sprengung der symbolträchtigen Brücke durch kroatische Soldaten, die Mostar bis zum Wiederaufbau im Jahre 2000 in zwei Hälften teilte, eine kroatisch und eine muslimische. „1993“, das Zerstörungsjahr steht darauf, und darunter: „Don't forget!“

Ein paar Straßen weiter sieht alles ganz anders aus. Eine Ruine reiht sich an die nächste, dazwischen riesige Müllhalden mit streunenden Katzen. Eine beklemmende Kulisse, besonders bei Nacht. Inmitten dieser Steinwüste prangt das Regionalbüro der OSZE. Vor der gelb verputzten Villa ein stolzer Fuhrpark: Nagelneue, in der Sonne funkelnde Jeeps. „Unsere Aufgabe hier ist vor allem die Rückführung von Vertriebenen in ihre rechtmäßigen Häuser“, erklärt uns der Pressesprecher. Auch wenn dieser Prozess nahezu abgeschlossen ist, gehören in der Stadt Anfeindungen zwischen Kroaten und Muslimen zur Tagesordnung. Vielmehr seien es eigentlich zwei Städte, deren Bewohner sich verachteten und Kontakt weitgehend mieden. Lachend fügt er nach einer kurzen Pause hinzu: „Das einzig positive an dieser Situation ist, dass du dir hier beruhigt eine Geliebte auf der anderen Seite des Flusses suchen kannst, ohne dass deine Frau es je merkt, denn sie wird nie 'rüber gehen.“

Ganz ähnlich äußert sich auch eine Gruppe bosniakischer Germanistikstudenten, die wir wenig später bei ihrem Deutschkurs an der Uni treffen. „Rüber“, das heißt in diesem Falle auf die kroatische Seite, gehen sie höchstens am Wochenende, „weil sie dort die besseren Clubs und Geschäfte haben.“ Und doch sei es nicht dasselbe, man fühle sich fremd in seiner eigenen Stadt und werde sofort als „eine von der anderen Seite“ erkannt, berichtet eine Studentin. „Neulich war ich in einem Schuhgeschäft, da hat die Verkäuferin ihre Kette mit dem Kreuzanhänger aus dem Kragen gezogen, als sie mich sah.“

Religion als ein Zeichen der Abgrenzung, als ein Mittel zur Stärkung der eigenen Identität hat in Bosnien seit Ende des Krieges enorm an Bedeutung gewonnen. Die orthodoxen Serben haben in ihrer Hauptstadt Banja Luka ihre im Zweiten Weltkrieg zerstörte Kirche Mitte der neunziger Jahre als prachtvolles Bauwerk wiedererstehen lassen. Überall im Land entstehen mit großzügiger Unterstützung der arabischen Welt

neue, moderne Moscheen, und auf einem der Mostar umgebenden Berge steht groß und für alle sichtbar ein stattliches Metallkreuz. Genau an der Stelle, von der aus kroatische Truppen den muslimischen Part der Stadt mit Granaten beschossen.

„Ich kann das alles nicht mehr hören, die ganze Diskussion um Religion und Versöhnung – das muss doch endlich mal ein Ende haben“, bricht es plötzlich aus einer anderen Studentin heraus. Emina ist fünfundzwanzig und hat den Großteil ihrer Jugend in Heidelberg verbracht. Ihr Informatikstudium dort hatte sie fast abgeschlossen, da besann sie sich, in ihre Heimat zurück zu kehren. „Trotz allem, ich habe mein Land vermisst, das Klima, die Menschen, die lockere Lebensweise.“ Jetzt studiert sie in Mostar Germanistik und Pädagogik und möchte nach dem Abschluss einen Kindergarten gründen, in dem die Kinder nach modernsten pädagogischen Methoden erzogen werden. Kinder aller drei Bevölkerungsgruppen gemeinsam, versteht sich. Ihre Stimme wird lauter und ihre blauen Augen fangen an zu glänzen, als sie uns von ihren Plänen berichtet. „Ich bin mir sicher, wenn man wirklich was ändern will, dann schafft man das auch!“ Nach der Begegnung mit ihr sind wir irgendwie zuversichtlich gestimmt – trotz allem, was wir auf dieser Reise gehört und gesehen haben. Wer weiß, vielleicht ist es ja doch gar nicht so undankbar, in Bosnien über die Zukunft nachzudenken ...

Vergangenheitsbewältigung in Serbien – Interview mit Ivan Janković

Ivan Janković ist Rechtsanwalt und war im sozialistischen Jugoslawien Gründer und Vorsitzender der Vereinigung zum Kampf gegen die Todesstrafe (1981–1985). Nach den Zerfallskriegen gründete und leitete er das Zentrum für Antikriegsaktionen in Belgrad (1996–2004). Zudem war er Vorsitzender der Kommission für Begnadigungen beim Präsidenten der Republik Serbien (2003–2004). Die Fragen stellte Thomas Bremer.

Wie ist der rechtliche Stand in Serbien hinsichtlich der Lustration?

In Serbien gibt es ein Gesetz über Lustration, das „Gesetz über die Verantwortung für den Verstoß gegen Menschenrechte“, das seit dem 11. Juni 2003 gilt. Es schreibt Sanktionen gegen jeden vor, der die Menschenrechte anderer nach dem 23. März 1976 verletzt hat. Das ist der Tag, als im damaligen Jugoslawien der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte in Kraft getreten ist. Ein Verstoß gegen die Menschenrechte ist jeder Akt einer offiziellen Person, der bei der Ausübung ihres Dienstes vorgenommen worden ist und durch die jemandem ein Recht eingeschränkt wurde oder jemandem ein Recht gegeben wurde, das ihm nicht zusteht. Ebenso fällt unter dieses Ge-



setz die Einschränkung der Privatsphäre, d. h. die Sammlung von Informationen über jemanden, um sie einem Geheimdienst zur Verfügung zu stellen, ungeachtet der Motive, aus denen das geschieht, also Denunziation. Schließlich wird besonders noch die Einflussnahme auf ein Gericht oder ein anderes Organ bestraft, wenn sie das Ziel hat, eine nichtgesetzliche oder diskriminierende Entscheidung herbeizuführen.

Personen, die auf die oben beschriebene Art gegen die Menschenrechte von anderen verstoßen haben, können keine öffentlichen Funktionen ausüben. Sie können nicht Abgeordnete sein, Richter oder Regierungsmitglieder, und sie können keine leitenden Funktionen in einer ganzen Reihe von staatlichen und offiziellen Ämtern einnehmen (angefangen vom Präsidenten der Republik über den Chef des Generalstabs bis zum Gouverneur der Staatsbank), auch nicht in kommunalen Organen.

Die Lustration geschieht in der Verantwortung einer neunköpfigen Kommission zur Erforschung der Verantwortung für den Verstoß gegen

Menschenrechte, die vom Parlament aus den Richtern des Obersten Gerichtshofs (3), anerkannten Juristen (3), Staatsanwälten (1) und Abgeordneten (2) gewählt wird. Die Kommission überprüft die Kandidaten für alle im Gesetz aufgeführten Funktionen sowie auch die aktuellen Träger dieser Funktionen. Soweit sie feststellt, dass diese Menschenrechte verletzt haben, ermahnt sie sie und ruft sie auf, die Kandidatur zurückzuziehen bzw. zurückzutreten. Wenn sie das nicht tun, wird die Kommission eine öffentliche Erklärung publizieren, und der Oberste Gerichtshof wird ein Urteil fällen, mit dem der Person verboten wird, die Funktion innerhalb der nächsten fünf Jahre auszufüllen.

Das Datum, von dem an der Verstoß gegen die Menschenrechte der Lustration unterliegt, 1976, wurde nicht nur aus juristischen Gründen gewählt, sondern auch, um den Fokus auf die Repression zu richten, die vor relativ kurzer Zeit geschehen ist, unter dem Regime von Slobodan Milošević. Die Lustration für Verbrecher aus dem ursprünglichen kommunistischen Regime (1944-1975) genießt keine besondere Aufmerksamkeit, vor allem, weil soviel Zeit vergangen ist und weil es wenig praktische Folgen hat. Außerdem gibt es inzwischen ein Gesetz über die Rehabilitierung, das den Opfern des kommunistischen Terrors moralische und manchmal auch materielle Genugtuung gibt. Ein besonderes Problem stellt das Datum dar, bis zu dem der Verstoß gegen Menschenrechte diesem besonderen Gesetz über die Lustration unterliegt. Es wäre logisch, und das hat der Ge-

setzentwurf auch vorgesehen, dass man als *terminus post quem non* das Ende des Regimes von Milošević (5. Oktober 2000) auswählt, aber die Politiker haben aus demagogischen Gründen verlangt, dass diese Begrenzung wegfällt, damit es so aussieht, als würden auch sie nicht vor der Verantwortung fliehen. So ist es zu einer „permanenten Lustration“ gekommen, für alle künftigen Verstöße gegen die Menschenrechte, als würden hier die regelmäßigen Rechtsmittel nicht genügen.

Nachdem ich jetzt das alles gesagt habe, muss ich auch das Wichtigste sagen: In Serbien wird das Lustrationsgesetz nicht angewendet und, was noch schlimmer ist, es kann nicht angewendet werden, denn dafür gibt es juristische Hindernisse. Die Implementierung des Gesetzes ist der Kommission anvertraut und es kann nur angewendet werden, wenn und solange die Kommission besteht. Aber diese Kommission besteht nicht! Das Gesetz ist im Parlament nur einige Monate nach dem Attentat auf Premierminister Zoran Djindjić verabschiedet worden und war eines der letzten wirklich reformorientierten Gesetze. Als das Parlament die Kommission wählen sollte, hat die antireformistische Mehrheit das abgelehnt; so ist das Gesetz ohne Zähne geblieben und in Vergessenheit geraten.

Gibt es ein Recht des Einzelnen auf Einblick in seine Akte?

Nein. Die Öffnung der Polizeiakten war eines der Wahlversprechen der Koalition DOS (die sich im Jahr

2000 gegen Milošević organisiert hat). Auch Nichtregierungsorganisationen haben in dieser Hinsicht Druck ausgeübt. Unter diesem Druck hat die Regierung im Juni 2001 eine Verordnung (kein Gesetz) erlassen, wodurch den Bürgern Einblick in die Akten ermöglicht werden sollte, welche die Polizei über sie geführt hat. Diese Verordnung war äußerst restriktiv: Den Bürgern war es verboten, Notizen über den Inhalt der Akten zu machen (von Kopien ganz abgesehen), ja, sie durften nicht einmal anderen mitteilen, was sie im Dossier gelesen haben! Aber ein noch größeres Problem war, dass diese Verordnung den Begriff „Akte“ nicht definiert hat, sodass die Bürger nicht wissen konnten, was und nach welchen Kriterien die Polizei aus ihren Archiven ausgesucht und ihnen zur Einsicht gegeben hat. Die Verordnung hat ausdrücklich vorgesehen, dass diese Frage durch ein Gesetz reguliert wird, aber ein solches Gesetz wurde nie erlassen. Auch die Verordnung selber wurde schnell wieder durch eine Entscheidung des Verfassungsgerichts mit der Begründung kassiert, dass diese Materie nicht durch eine Verordnung, sondern nur durch ein Gesetz geregelt werden kann.

Werden manchmal Akten zu politischen Zwecken missbraucht?

Ja. Die Sicherheits- und Informationsbehörden, bei denen sich die Akten befinden, verwenden sie für die Konstruktion von Intrigen und zur Diskreditierung reformerischer Kräfte und politischer Gegner der Regie-

rung. Das geschieht meistens über Boulevardzeitungen, die oft unter direkter Kontrolle dieser Dienste sind. Es gibt auch eine andere Art des Missbrauchs der Akten zu politischen Zwecken: Die Vertuschung von Informationen, die in den Akten stehen und ansonsten als Beweis in Kriegsverbrecherprozessen dienen könnten.

Inwieweit haben sich die Kriege der neunziger Jahre auf die Beschäftigung mit der kommunistischen Vergangenheit ausgewirkt?

Man muss definieren, was „kommunistische Vergangenheit“ ist. Das kommunistische Regime in Serbien (und im ehemaligen Jugoslawien) hat von 1944-1989 gedauert, wobei es allerdings in den letzten Jahrzehnten ziemlich mild und wenig diskriminatorisch gewesen ist. Zwischen 1989 und 2000 ist in Serbien trotz der Einführung einer Mehrparteiendemokratie das Regime der „sozialistischen“ Partei von Slobodan Milošević an der Macht geblieben. Genau in dieser zweiten Periode gab es in Serbien massenhafte Verstöße gegen die Menschenrechte, und das ist die „Vergangenheit“, mit welcher sich die Opposition beschäftigen und die sie nach dem Jahr 2000 überwinden wollte. Jene erste Periode war bei weitem nicht so aktuell, und das Bedürfnis nach ihrer Aufarbeitung ist nicht so akut. Die Kriege der neunziger Jahre haben diesen Prozess generell schwierig gemacht, besonders hinsichtlich der neueren Vergangenheit, mit der sie zeitlich zusammengefallen sind. Vor allem haben die Kriege nationale und

nationalistische Gefühle und Werte in den Vordergrund gestellt, auf Grund derer ein Teil der Öffentlichkeit bereit war, dem Regime von Milošević den Verstoß gegen Menschenrechte im Inland zu „verzeihen“, so wie dieser Teil auch bereit war, ihm die Kriegsverbrechen zu „verzeihen“, die im Namen der Serben begangen worden sind. Das Problem ist um so schwieriger, als die politischen Nachfolger und Bündnispartner von Milošević (die Sozialistische Partei und die Radikale Partei), also diejenigen, die die Kriege geführt haben, nach dem Jahre 2003 erheblich an Einfluss gewonnen haben, was man an den Wahlergebnissen sehen kann.

Welche Rolle spielen gesellschaftliche zivile Organisationen? Ist die Lustration überhaupt ein Thema oder interessiert es die Menschen gar nicht?

Wenn ich diese Frage beantworte, fühle ich mich wie ein Antiquitätenhändler. Ich kann mich nicht erinnern, dass in den letzten paar Jahren die Lustration überhaupt ernsthaft in der Öffentlichkeit erwähnt worden ist. Nur einige wenige Organisationen beschäftigen sich mit diesem Thema, und das auch oft nur deswegen, weil das Projekte sind, mit denen man relativ leicht ausländische Finanzmittel gewinnen kann. Ich hoffe, dass das vor allem meiner mangelnden Informiertheit zu verdanken ist, aber ich habe noch nicht gehört, dass eine Nichtregierungsorganisation hier mit ihren *eigenen* Mitteln irgendetwas zum Thema Lustration gemacht hätte, etwa ein Forschungsprojekt oder eine Kampagne.

Was ist nach Ihrer Meinung das Wichtigste für die Bearbeitung der Vergangenheit in Serbien? Gibt es Perspektiven oder sogar Projekte für so etwas?

Zuerst das Sammeln von Material und Beweisen für die Verbrechen, sowohl Kriegsverbrechen als auch diejenigen, die als Verstoß gegen Menschenrechte unter Milošević begangen wurden. Jetzt gibt es einige Nichtregierungsorganisationen, die daran arbeiten, von denen möchte ich nur den „Fonds für Menschenrecht“ von Nataša Kandić und das „Dokumentationszentrum Kriege 1991-1999“ von Drinka Gojković nennen, ohne die Absicht, damit die Arbeit der Übrigen gering zu schätzen. Man könnte sagen, dass daran, wenngleich sehr selektiv, auch Staatsorgane arbeiten, vor allem die Staatsanwaltschaft für Kriegsverbrechen und organisierte Kriminalität. Und, was noch wichtiger ist: eine Veränderung der öffentlichen Meinung. Ich glaube, dass es dazu kommen wird, teilweise abhängig von der Bereitschaft der Regierung, sich mit diesen Fragen zu beschäftigen, und teilweise einfach durch Zeitablauf. Der Zeitablauf macht persönliche Interessen daran geringer, dass die Verbrechen verdeckt und nicht bestraft werden, denn es gibt immer weniger lebende und einflussreiche Verbrecher, und andererseits kommen Generationen, die kein persönliches Interesse haben, etwas zu verdecken, sondern die den Wunsch und das Bedürfnis haben, dass die Gerechtigkeit siegt. Ich erinnere mich oft an die Studie von Hel-

mit Dubiel „Niemand ist frei von der Geschichte“. Im Bundestag sind die Juden das erste Mal als Opfer erst Ende der sechziger Jahre genannt worden, Homosexuelle und Kommunisten noch später. Dafür war es not-

wendig, dass eine Generation heranwächst, die wissen wollte, was ihre Eltern während des Krieges gemacht haben. In Serbien ist diese Generation noch nicht herangewachsen.

Bücher

Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (Hrsg.): Auf dem Weg der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung. Drei Materialhefte. Frankfurt (Main) 2006/2007.

Bremer, Thomas: Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland. Herder: Freiburg 2007.

BStU (Hrsg.): Anatomie der Staatssicherheit. Geschichte, Struktur und Methoden (MfS-Handbuch). (Bisher 15 Einzellieferungen erschienen.)

Buchenau, Klaus: Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945 - 1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich. (Diss, FU Berlin). Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.

Gieseke, Jens: Mielke-Konzern. Die Geschichte der Stasi 1945-1990. Stuttgart; München: DVA, 2001.

Gorzka, Gabriel / Schulze, Peter W. (Hrsg.): Russland unter Putin. Der autoritäre Weg in die Demokratie. Frankfurt (Main): Campus, 2004.

Henkel, Jürgen: Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Berlin, Münster: LIT, 2007.

Klimó, Árpád v.: Ungarn seit 1945 (Europäische Zeitgeschichte / UTB, Bd. 2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

Lang, Kai-Olaf / Fałkowski, Mateusz: Gemeinsame Aufgabe: Deutschland, Polen und die Ukraine im sich wandelnden Europa. Warschau: Stiftung Wissenschaft und Politik, Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit und Instytut Spraw Publicznych, 2004.

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Islam in Europa

Editorial

Nur sehr langsam wird den Europäern bewusst, dass die Anhänger des Islam Bestandteil ihres Kontinents sind. Aber noch immer werden diese zumeist als Migranten wahrgenommen: Als zugewanderte Gastarbeiter, als Bürgerkriegsopfer, als „Wirtschaftsflüchtlinge“ verändern sie das Bild unserer Städte. Die Wirklichkeit ist jedoch umfassender. Heute leben in Europa etwa 53 Millionen Muslime (davon in der Russischen Föderation etwa 25 Millionen und in der Europäischen Union 15 Millionen). Wenngleich diese Schätzungen mit Vorsicht zu genießen sind, so geben sie doch einen Begriff von der Größe dieses demographischen und kulturellen Phänomens. Im südspanischen Andalusien finden wir steinerne Zeugen einer jahrhundertelangen „Maurenherrschaft“, auf dem Balkan, im Nordkaukasus, an der Wolga und auf der Krim leben muslimische Völker.

Dieses Heft verweist auch auf die Probleme, die „Muslime in Europa“ mit sich selber und mit ihrer christlich geprägten Umgebung haben, ob es sich nun um den Islam in Albanien, in Bosnien, Bulgarien, in Russland oder in der Ukraine handelt. In Russland bemühen sich die Verehrer Allahs im Siedlungsraum südliche Wolga/Südüral um eine friedliche Koexistenz mit der christlichen Welt, während der Islam mancher Kaukasusvölker aggressive Züge zeigt.

Für Deutschland und die Europäische Union hat die Situation in der Türkei eine besondere Bedeutung: wegen der nach Millionen zu beziffernden Zahl von Zuwanderern aus diesem Land und wegen der Auseinandersetzung um die Aufnahme dieses Landes in die Europäische Union. Ein in die Tiefe gehender Beitrag befasst sich mit der Frage „Wie muslimisch ist die Türkei?“ und gibt Aufschluss über „Staatsislam“, „Volksislam“ und nicht zuletzt über „politischen Islam“. Hier werden Spannungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft sichtbar, die sonst kaum vermittelt werden. In diesen Zusammenhang gehört auch die Diskussion über „die Türkei und Europa“. Die beiden Teilnehmer dieser Diskussion kommen zu entgegengesetzten Standpunkten in der Frage des Beitritts. Sie spiegeln dabei in engagierter Weise das Ja und Nein der allgemeinen Debatte.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

Mark Bodenstein

Muslime in Europa – (k)eine Migrationsgeschichte 243

Ines Weinrich

Der Islam in Europa: ein neues Phänomen?

Ein kulturgeschichtlicher Überblick 253

Timo Güzelmansur

Wie muslimisch ist die Türkei? 262

Diskussion

Thomas Bremer

Die Türkei und „Europa“. Gründe für den Beitritt der

Türkei zur EU 272

Michael Albus

„Sag’, wie hältst Du’s mit der Religion?“ Gründe gegen

den Beitritt der Türkei zur EU 275

Berichte

Ervin Hatibi

Die Sonne, die im Westen aufgeht. Islam und Muslime

in der Perzeption der albanischen Eliten 278

Rusmir Mahmutćehajić

„Islam“ als Gegensatz zu Bosnien 285

Ina Merdjanova

Muslime in Bulgarien 292

Gerd Stricker

Islam in Russland 298

Viktor Yelenski

Islam in der Ukraine 306

Reportage

Rupert Neudeck

Der Kosovo vor seiner Rehabilitierung in Europa.

Die Zukunft eines kleinen europäischen Landes 311

Bücher 320

Muslime in Europa – (k)eine Migrationsgeschichte

In der allgemeinen Wahrnehmung ist die Anwesenheit von Muslimen in Europa ein Ergebnis der Arbeitsmigration, besonders seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Deshalb sind Fragen des Verhältnisses von Islam und Muslimen zur deutschen Gesellschaft zumeist mit der Integration von Migranten und den Zuständen in ihren Herkunftsländern verbunden. Diese Verknüpfung der Themen „Muslime in Europa“ und „Migration“ ist in gewisser Hinsicht berechtigt, lässt jedoch dreierlei unberücksichtigt: das Vorhandensein einheimischer Muslime und Konvertiten in verschiedenen europäischen Staaten bereits seit mehreren Jahrhunderten, die bis in die Frühzeit des Islam zurückreichende gegenseitige kulturelle Beeinflussung und schließlich die Tatsache, dass besonders in Ost- und Südosteuropa bis auf den heutigen Tag muslimische Volksgruppen leben, die durch Eroberungszüge und Wanderungsbewegungen nach Europa gekommen sind oder unter muslimischer Herrschaft den Islam angenommen haben. Das reicht von Finnland im Norden über Litauen und Polen bis hin nach Bosnien und Albanien im Süden.

Einer Verlautbarung des Zentralinstituts Islam-Archiv-Deutschland (ZIAD) in Soest vom Mai 2007 zufolge¹ leben in Europa derzeit 53.713.953 Muslime, davon allein in Russland 25 Millionen und in der Europäischen Union 15.890.428. Nach Regionen aufgeteilt finden sich Osteuropa insgesamt 25.012.980, in Südosteuropa 14 Millionen, in Westeuropa gut 12 Millionen, in Südeuropa etwa 1,7 Millionen und in Nordeuropa knapp 500.000 Muslime. Angaben zu Zahlen von Muslimen sind gemeinhin mit Vor-

Die meisten Muslime in Europa sind schon seit Jahrhunderten Teil der europäischen Geschichte.

¹ <http://www.islamarchiv.de/index2.html> (letzter Zugriff: 29.10.2007)

Der Autor ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Forschungsgruppe des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF), Nürnberg. Der Artikel gibt ausschließlich die Meinung des Autors wieder.

sicht zu betrachten, denn sie beruhen in der Regel auf Schätzungen; auch ist zu bedenken, dass etwa im letzten russischen Zensus nicht nach Religionszugehörigkeit gefragt wurde, sodass dort – ähnlich wie in Deutschland – die Zahl der Muslime aus ethnischen und nationalen Zugehörigkeiten rekonstruiert wird, zum Teil auch mit politischem Kalkül.² Das führt zu Schwankungen in den verschiedenen Schätzungen der Zahl der Muslime in Russland, die sich von acht bis zu 20 Millionen Muslime belaufen.

Auch wenn man die Schätzungen mit Skepsis betrachtet und die genauen Zahlen außer Acht lässt, wird doch deutlich, dass die meisten Muslime in Europa nicht erst mit der Gastarbeiteranwerbung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gekommen sind, sondern schon seit Jahrhunderten Teil der europäischen Geschichte sind.

Muslimische Wege nach Europa

Das Vordringen des Islam bzw. von Muslimen nach Europa kann auf zweierlei Weise beschrieben werden: einerseits in zeitlicher Abfolge, wobei zuerst die frühislamischen Eroberungsfeldzüge (*fitūh*) im 7. Jahrhundert zu nennen sind, in deren Verlauf arabisch-muslimische Truppen bis Südfrankreich, Konstantinopel und in den Nordkaukasus vorgezogen sind, ohne sich jedoch langfristig halten zu können. Als zweite Phase sind die Eroberungen der Osmanen auf dem Balkan und der Mongolen in Osteuropa ab dem 13. Jahrhundert zu nennen, die in die generelle Ost-West-Bewegung turkstämmiger Nomaden eingeordnet werden können.

Andererseits lässt sich die Ausbreitung des Islam nach Europa geographisch einteilen. Dazu kann unterschieden werden zwischen einem südlichen Zugang nach Europa, primär nach Spanien, und zwei weiteren Wegen: die Eroberungsfeldzüge der Osmanen auf dem Balkan als mittlerer Weg und verschiedener turksprachiger Völker nach Osteuropa als nördlicher Weg.

² Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Gerd Stricker in vorliegendem Heft (er setzt die Zahl der Muslime in Russland etwas niedriger an).

Der südliche Weg über Spanien

Wenn man ganz weit ausholt, dann ließe sich der erste muslimische Kontakt mit Europa auf das Jahr 652 datieren, das Jahr des ersten Angriffs auf Sizilien, das aber zusammen mit Teilen Süditaliens erst 827 von den Arabern erobert und bis ins 11. Jahrhundert gehalten wurde. Aber schon früher, nämlich 711, betraten muslimische Eroberer die iberische Halbinsel und stießen bis nach Südfrankreich vor, wo sie 732 in der Schlacht von Tours und Poitiers zurückgeschlagen wurden. *Al-Andalus*, wie es auf Arabisch genannt wurde, blieb bis zur so genannten Reconquista (Zurückeroberung) 1492 unter muslimischer Herrschaft, ab dem 10. Jahrhundert wohl sogar mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit. Auch wenn die letzten Muslime schließlich 1614 aus Spanien vertrieben wurden, wirkt doch ihr kulturelles Erbe Nachwirkungen bis heute nach; im Zuge der Regionalisierung Spaniens seit den späten siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts dient das „maurische Erbe“ einer als Glanzzeit glorifizierten Epoche des religiös pluralen *al-Andalus* als Quelle andalusischen Nationalbewusstseins, das sogar zu einer „Islamophilie“ bis hin zu Konversionen zum Islam geführt hat. Trotz dieser Spätfolgen ist jedoch festzuhalten, dass die muslimische Präsenz in Westeuropa damit ein Ende gefunden hatte. Wiederaufgenommen wurde diese Präsenz von Muslimen erst durch Arbeitsmigration aus mehrheitlich muslimischen Regionen wie der Türkei oder Nordafrika ab etwa 1960.

Der mittlere Weg auf den Balkan

Ebenfalls im Zuge der Eroberungsfeldzüge des 7. Jahrhunderts fand 674 der erste Angriff auf Konstantinopel statt; daran erinnert noch heute das Mausoleum des Prophetengefährten Ayyüb (türk.: Eyüp) am Goldenen Horn im gleichnamigen Stadtviertel Istanbuls. Trotzdem ist das erste Erscheinen des Islam auf der europäischen Seite des Bosphorus und dem Balkan wohl mit dem anatolischen „Heiligen“ Sarı Saltuq Baba im Jahre 1254 verbunden, der zusammen mit turkmenischen Stämmen in die Steppen der Dobrudscha unweit der Donaumündung zog. Sie waren zuvor dem nach Byzanz geflohenen Sultan der Rüm-Seldschuken 'Izz ad-Dīn Kaykāvūs II. vom byzantinischen Kaiser als Siedlungsgebiet zugeteilt worden. Die Mehrzahl dieser Tscherkessen ist vermutlich 1307 nach Anatolien zurückgekehrt, während der Rest zusammen mit christ-

lichen, turkstämmigen Kumanen als die Vorfahren der christlich-orthodoxen Gagausen (abgeleitet von obigem Kaykāvūs) gelten. Darüber hinaus waren auf dem Balkan auch islamisierte, turkstämmige Petschenegen und Kumanen ansässig, schon bevor die Osmanen über die Dardanellen setzten.

Das geschah erst in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts mit den Übergriffen des Orhan Ghāzī, des Sohnes des Dynastiegründers Osman, nach Thrakien. Er stand dem byzantinischen Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos in dessen Thronwirren um 1340 bei und heiratete seine Tochter Theodora (was keine Besonderheit in den türkisch-byzantinischen Herrscherbeziehungen war). Schon ab 1354 hatten die Osmanen einen so festen Stand auf der europäischen Seite der Dardanellen, dass Orhans Sohn Murad I. 1366 die Hauptstadt erst Rumeliens (türkisch *rumeli*, abgeleitet von *rūm ili*, römische Provinz) und dann des damaligen Osmanischen Fürstentums von Bursa nach Adrianopel (Edirne) verlegen konnte. 1371 wurden die Bulgaren an der Maritza geschlagen, 1388 Teile Bulgariens erobert. Im Jahr darauf ist zwar Murad I. in der Schlacht auf dem Amselfeld (Kosovo Polje) bei Priština gefallen, seinem Nachfolger Beyazid I. gelang es aber, das serbisch-bosnische Heer zu besiegen und damit dem damaligen Serbischen Reich ein Ende zu bereiten. Danach eroberte Beyazid I. zwischen 1393 und 1396 ganz Bulgarien, Mazedonien, die Walachei und Thessalien. Durch die Niederlagen Beyazids I. gegen Timur Lenk (Tamerlan) in den folgenden Jahren gingen große Teile der anatolischen Gebiete an die Mongolen verloren, was zu einer Fokussierung der Eroberungspolitik auf Rumelien und zur Migration anatolischer Türken nach Westen führte. Nach Beyazid I. führte erst wieder sein Enkel Murad II. erneut auf dem Balkan Krieg, besonders gegen Ungarn. Weiterhin hat Mehmed II. (der Eroberer) seine Ambitionen durch die Einnahme Konstantinopels 1453 deutlich gemacht und den Herrschaftsbereich des Osmanischen Reiches über Serbien (1459), Peloponnes (1460) und Bosnien (1463) bis zur Donau ausgeweitet.

Trotz dieser Ausdehnung des osmanischen Herrschaftsgebiets beschränkte sich die türkisch-osmanische Bevölkerung bis auf die drei mazedonischen Regierungsbezirke, in denen sich eine türkische Landbevölkerung entwickelte, auf Militär und Verwaltung; die Bevölkerung selbst blieb in der Regel slawisch, albanisch, ungarisch, rumänisch oder griechisch. In Albanien, Bosnien und Herzegowina fungierten sogar einheimische Albaner bzw. Slawen als Vertreter der Osmanen und gelangten in höchste Staatsämter. Auch scheint die Verbreitung des Islam kein

besonderes Anliegen der Osmanen gewesen zu sein; die Islamisierung der Bevölkerung erfolgte im Großen und Ganzen nicht durch Zwangskonversionen oder Druck. Es lassen sich drei Phasen unterscheiden: Bis in die Zeit Sultan Beyazids II. (reg. 1481–1512) vernachlässigte der osmanische Staat die Religionsfrage, sodass im wesentlichen nur freiwillige Konversionen vorkamen. Erst danach wurde man sich der Situation als muslimischer Staat bewusst und beachtete stärker die Anwendung des islamischen Rechts. Christliche Mission durch Franziskaner ab dem 17. Jahrhundert, aus politischen Gründen durch die Habsburger und Venedig gefördert, führte als Reaktion zu Zwangsmaßnahmen gegen Christen in Serbien, Albanien und Teilen Bulgariens, was Massenkonzersionen in diesen Gegenden zur Folge hatte. Weitere umfangreichere Konversionen haben in späterer Zeit in Albanien und in den Rhodopen (im heutigen Bulgarien) stattgefunden. In der Folge ergab sich auf dem Balkan eine wenig homogene muslimische Bevölkerung, deren Volkszugehörigkeiten aufgrund der Jahrhunderte langen historischen Verwicklungen nachgerade undurchschaubar sind.

In Südosteuropa erfolgte die Islamisierung der Bevölkerung im Großen und Ganzen nicht durch Zwangskonversionen oder Druck.

Die muslimische Bevölkerung Rumäniens besteht heute vor allem aus Türken und Tataren und ist auf die nördliche Dobrudscha, Bukarest und die Donauinsel Ada Kaleh (nach deren Überflutung am „Eisernen Tor“ auf das Donauufer) konzentriert. Die Tataren und Tscherkessen der Dobrudscha sind erst nach dem Türkisch-Russischen Krieg 1828–29 und dem Krimkrieg 1854 angesiedelt worden, während die türkische Bevölkerung eine Hinterlassenschaft der osmanischen Herrschaft ist, unter der die Donaufürstentümer Walachei und Moldau ab dem 15. Jahrhundert standen, bevor sie sich 1859 zum Königreich Rumänien zusammenschlossen.

Doch schon die mehr als eine Million Muslime Bulgariens lassen sich in vier Bevölkerungsgruppen einteilen und sind damit keinesfalls so „einheitlich“ als Tataren definierbar, wie das für Ost- und (das nördliche) Mitteleuropa zutrifft. Dennoch lassen sich auch dort einige Tausend muslimische Tataren finden, außerdem Türken, Roma und Pomaken. Diese sind eine grenzübergreifende Bevölkerungsgruppe, deren Herkunft nicht geklärt ist und die außer in Bulgarien auch in Mazedonien, im Kosovo, in Nordgriechenland und eingeschränkt in Albanien und der Türkei lebt. Jenseits aller sprachlichen und geographischen Unter-

schiede scheint sich die Religion als Hauptkomponente pomakischer Identität herausgestellt zu haben, sodass die Begriffe „Pomake“ und „Muslim“ oftmals synonym sind.

Kurz nach der Schlacht auf dem Amselfeld 1389 standen die osmanischen Truppen an der bosnischen Grenze, und schon 1434 hielten sie die Festung Hodidjed, aus der sich das heutige Sarajevo entwickelte. Während sie 1470 nur aus 70 Häusern bestand, hatte sie schon 1516 etwa 20.000 mehrheitlich muslimische Einwohner. Sarajevo war eines der städtischen Zentren, aus denen heraus sich der Islam ausbreitete, nachdem Bosnien 1463 und die Herzegowina 1480 unter osmanische Herrschaft gerieten. Die im 19. Jahrhundert im Osten als Bollwerk gegen die Serben angesiedelten Tscherkessen wurden völlig von den slawischen bosnischen Muslimen assimiliert, die heute als Bosniaken die relative Mehrheit in Bosnien bilden. Daneben leben im Sandschak um Novi Pazar, im Grenzgebiet zwischen Serbien und Montenegro, mehrheitlich Muslime, die ähnlich wie die Bosniaken slawischer Abstammung sind.

Auch die Republik Mazedonien hat bis heute einen muslimischen Bevölkerungsanteil von etwa 25 Prozent, der sich vor allem aus Albanern, Türken und mazedonischen Muslimen zusammensetzt. Mazedonien wurde nach der Eroberung im 14. Jahrhundert mit einigen hunderttausend Osmanen besiedelt. Die mazedonischen Muslime bzw. muslimischen Mazedonier werden auch (oftmals pejorativ) als Torbeschi bezeichnet. Sie sind gewissermaßen Teil der Pomaken und teilen mit ihnen das Schicksal nationalistischer Vereinnahmungen, wobei sie bald als islamisierte Slawen, bald als slawisierte Türken gelten. Die muslimische Bevölkerung des Kosovo setzt sich hauptsächlich aus Albanern, den slawischen Goranen und Bosniaken sowie aus einer türkischen Minderheit neben Teilen der Aschkali, den so genannten Kosovo-Ägyptern, zusammen.

Als einziges europäisches Land hat Albanien eine muslimische Bevölkerungsmehrheit von etwa 70 Prozent; die Islamisierung setzte bald nach der Eroberung durch die Osmanen im Jahr 1479 ein. Immerhin stand Albanien bis zur Unabhängigkeit 1912 unter osmanischer Herrschaft, in deren Verlauf der Bektas̄i-Orden, dessen Wurzeln in Anatolien liegen und auf den Lehren des Hacı Bektaş basiert, an Einfluss gewann und etwa 20-25 Prozent der Muslime umfasst.³ Dessen Lehren hatten

³ Vgl. dazu auch Christine von Kohl: Die Albaner und ihre Religionen. In: Ost-West. Europäische Perspektiven 2 (2001), H. 3, S. 188-196, bes. S. 192 f.

auch auf die anatolischen Aleviten sehr großen Einfluss. Daher wurde, als nach der Gründung der Türkischen Republik alle Sufi-Orden in der Republik Türkei abgeschafft wurden, Albanien der Hauptsitz der Bektaşiya.

Als sich die Expansion des Osmanischen Reiches mit der zweiten gescheiterten Belagerung von Wien 1683 umkehrte, zog sich die in den Städten ansässige türkisch-osmanische Bevölkerung in die Kerngebiete zurück und übersiedelte auch in andere osmanische Gebiete (etwa Tunesien oder Kuwait), wobei sich auch slawische und albanische Muslime anschlossen, die heute noch in der Türkei zu Zehntausenden auszumachen sind. Mit der Annexion Bosnien-Herzegowinas durch Österreich-Ungarn 1878 folgten die Türken aus Bosnien, ab 1912 auch aus dem Kosovo und dem Sandschak von Novi Pazar sowie Mazedonien. Dennoch hat sich unter der Einführung österreichischer Verwaltungsstrukturen für die muslimische Gemeinde in Bosnien ein europäisch ausgerichtetes, durch das friedliche Zusammenleben mit Christen geprägtes Islam herausbilden können, der zugleich auch mit dem Osmanischen Reich und der arabischen Welt in Verbindung stand.

Der nördliche Weg

Schon seit dem Jahr 641 haben arabische Truppen versucht, über Derbent am Kaspischen Meer (arab.: *bāb al-abwāb*) im heutigen Dagestan in die eurasische Steppe vorzudringen, konnten aber über Jahrzehnte hinweg von den damals die Region dominierenden Chasaren (wohl ein Stammesamalgam aus hunnischen, türkischen und anderen nomadischen Elementen) aufgehalten werden. Aber auch wenn die arabisch-muslimische Herrschaft nicht im Nordkaukasus und an der Wolga etabliert werden konnte und somit der Kaukasus ähnlich wie die Pyrenäen die Grenze der Eroberungsfeldzüge bildet, waren auch die Chasaren schon im 8. Jahrhundert zum Teil Muslime (daneben Christen und Juden, wobei jedoch letztere die Herrschergruppe ausmachten). Im 10. Jahrhundert hatten die turkstämmigen Wolgabulgaren, die nach der allmählichen Auflösung des Chasarenreiches zumindest die Wolgaregion beherrschten, den Islam als „Staatsreligion“ übernommen.

Der Kaukasus bildet ähnlich wie die Pyrenäen eine Grenze der Eroberungsfeldzüge.

Die mongolische Goldene Horde, ursprünglich keine Muslime, stieß

1237 bis 1242 über die Gebiete der Bulgaren, Russen, Polen und Ungarn bis nach Schlesien und Litauen vor; ihre Fürsten sind zum Teil Muslime geworden, während der Großteil der Untertanen christlich-orthodox blieb. Wohl durch die Vermischung von Mongolen mit den Kypptschaken sind die turksprachigen und größtenteils islamisierten Tataren entstanden. Das Chanat der Kypptschaken beziehungsweise der Goldenen Horde umfasste auf seinem Höhepunkt im 13. Jahrhundert die Krim, die Polowetzer Steppe von der Donau bis zum Fluss Ural, Moldova und Teile Sibiriens und Zentralasiens. Nach dem Zerfall der Goldenen Horde bildeten sich als Nachfolgestaaten die Chanate von Kasan, Astrachan und der Krim. Die Chanate von Kasan und Astrachan sind 1552 und 1556 von Russland erobert worden, das Krim-Chanat, das dem Osmanischen Reich tributpflichtig war, erst 1739.

Im heutigen Russland stellen Muslime – oder zumindest ethnische Muslime – mit etwa 9 Prozent der Gesamtbevölkerung die zweitgrößte Religionsgemeinschaft nach der Orthodoxie dar. Die Wolga-Ural-Region und der Nordkaukasus sind ihre Hauptsiedlungsgebiete im europäischen Teil. Die Republiken und Gebiete des Nordkaukasus Adygej, Alanien (Nord-Ossetien), Dagestan, Inguschetien, Kabardino-Balkarien, Karatschajewo-Tscherkessien und Tschetschenien sind mehrheitlich von sunnitischen Muslimen bewohnt, die teils von Persien, teils von den turkstämmigen Nomadenvölkern aus den nördlichen Steppen islamisiert worden sind. Dabei handelt es sich um Turkvölker, die schon vor dem Islam in die Region gekommen waren; allein in Dagestan leben über 20 verschiedene Nationen. Als Besonderheit für die nordkaukasischen Muslime ist erwähnen, dass unter ihnen zahlreiche mystische Bruderschaften starke Verbreitung gefunden haben, die auch maßgeblich am Widerstand gegen die russische Eroberung über Jahrhunderte hinweg beteiligt waren.

Anders als die muslimischen Bergvölker des Kaukasus können die Tataren am Wolga-Knie auf die Tradition eines Staatsgebildes zurückblicken. Kasan, die heutige Hauptstadt Tatarstans, konnte sich zumindest bis 1918 als *das* politische, kulturelle und religiöse Zentrum aller Tataren und Turkvölker weit über die Wolgaregion hinaus, auch der nichtmuslimischen Tataren, behaupten. Befördert durch die Industrialisierung der Region begann sich ab der Mitte des 18. Jahrhunderts eine tatarische Bourgeoisie und Intelligenzschicht zu entwickeln, aus der sowohl die tatarische als auch die panturkistische Idee des „Panturanismus“ entsprang. Auch die muslimische Reformbewegung des Jadidismus

mus stammt von hier, die für eine gebildete, unternehmerfreundliche muslimische Gesellschaft eintrat, eine Islamprägung, die sich als liberal und säkular beschreiben lässt. Als zweite große muslimische Bevölkerungsgruppe in der Region sind an dieser Stelle noch die ebenfalls turkstämmigen Baschkiren zu nennen, die in der heutigen Republik Baschkortostan aber gegenüber Tataren und Russen in der Minderheit sind.

Als Folge der Eroberungen der Goldenen Horde, aber auch als Folge politischer und wirtschaftlicher Entwicklungen lässt sich die Verbreitung muslimischer Tataren in weitere osteuropäische Länder beschreiben, sodass sie nicht nur in Russland die größte von etwa 40 muslimischen „Nationalitäten“ darstellen, sondern auch in anderen Staaten Mittel- und Osteuropas vertreten sind: in der Ukraine (Krimtataren), Bulgarien, Litauen, Belarus, Polen, Rumänien und der Türkei sowie als nördlichstem Siedlungsgebiet in Finnland, wo heute noch knapp 1.000 Tataren leben, die sich an die finnische Gesellschaft angepasst haben, doch als Minderheit ihre Sprache und Traditionen erhalten konnten.

In das Polnisch-Litauische Doppelreich sind bereits im 14. Jahrhundert einige Tausend Tataren gekommen, die teils aus dem Chanat der Goldenen Horde, teils aus den Chanaten an der Wolga stammten. Diese als Lipka- oder litauische Tataren bezeichneten etwa 3.000 Muslime haben sich ebenfalls stark assimiliert und ihre tatarische Sprache aufgegeben, ohne jedoch den Islam abzulegen, der eine eigene Ausprägung erfahren hat. Auch im heutigen Polen leben seit 600 Jahren muslimische Gemeinschaften tatarischer Abstammung. Polen hat damit die älteste muslimische Präsenz unter den „christlichen“ Ländern, die nicht unter muslimischer Herrschaft gestanden haben. Ein Großteil dieser muslimischen Bevölkerung hatte in Polen vor der Verfolgung im russischen Zarenreich Zuflucht gesucht, sodass im 17. Jahrhundert etwa 100.000 hauptsächlich tatarische Muslime in Polen lebten. Diese haben zügig die polnische Lebensweise und später auch einen polnisch-weißrussischen Dialekt angenommen und so schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts ihre Charakterzüge verloren. Zugleich aber war ihr eigenes Personenstandsrecht weiterhin an Koran und Tradition ausgerichtet, ebenso wie ihr tägliches Leben. Der tatarische Adel genoss jedoch die gleichen Rechte wie der litauische und polnische Adel. Nach der dritten Teilung Polens 1795 haben die muslimischen Tataren gemeinsam mit den Polen für die Unabhängigkeit gekämpft. Nach dem Ersten Weltkrieg, als nur noch

wenige tatarische Enklaven im Nordosten des nun unabhängigen Polens verblieben waren, kam es zu einem erneuten Zustrom von Muslimen besonders aus dem Kaukasus, der Krim und der mittleren Wolga. Nach dem Ersten Weltkrieg lebten etwa 6.000-7.000 tatarische Muslime in Polen. Heute bestehen traditionelle tatarische Zentren in Bohoniki, Krużyniany und Białystok, Gemeinden finden sich aber auch in Warschau, Danzig und Stettin.

Nur für eine Minderheit der Muslime in Europa lässt sich die Gleichsetzung von Muslim und Migrant aufrechterhalten.

Vor dem gleichen historischen Hintergrund sind auch die etwa 100.000 Muslime in Belarus zu betrachten, die ebenfalls als assimiliert gelten, ihre Religion und Arabisch als Liturgiesprache aber beibehalten haben. Die muslimische Prä-

ssenz in der Ukraine ist größtenteils Erbe des Krim-Chanats, das im 15. Jahrhundert aus der Erbmasse des Chanats von Kasan entstanden war und dessen Gebiet im späten 18. Jahrhundert vom Russischen Reich annektiert wurde.

Fazit

Die Betrachtung der (Migrations-)Geschichte der Muslime Ost- und Südosteuropas bzw. der Islamisierung dieser Regionen zeigt, dass sich die Gleichsetzung von Muslim und Migrant nur für eine Minderheit der Muslime in Europa aufrechterhalten lässt, nämlich für die etwa 12 Millionen Muslime in Westeuropa. Die anderen Dreiviertel der Muslime in Europa sind als mehr oder minder alteingesessen zu erachten, auch wenn sie zumeist im Zuge von „Völkerwanderungen“ wie die Slawen auf den Balkan und die Tataren nach Osteuropa vordrangen. Durch die Verbreitung des Islam in Europa seit dem 8. Jahrhundert kann der Islam nicht mehr als fremde Religion betrachtet werden, am wenigsten in den regionalen Ausprägungen, von denen das Gebiet um Kasan und Bosnien bis heute eine große Ausstrahlung besitzen. Die an diesen Orten mit religiös, ethnisch und kulturell pluralen Gesellschaften entwickelten Vorstellungen islamischer Theologie und Lebensweise könnten vielmehr einen Kontrapunkt zu Islamkonzepten aus Regionen mit größtenteils muslimischen Bevölkerungen bilden, die allerdings für eine Anwendung in pluralen europäischen Gesellschaften stark modifiziert werden müssen.

Der Islam in Europa: ein neues Phänomen?

Ein kulturgeschichtlicher Überblick

Die Frage ist rein rhetorisch: Islam in Europa ist kein neues Phänomen, sondern beinahe so alt wie der Islam selbst. Gleichwohl muss man verschiedene Phasen und Auswirkungen unterscheiden. Diese sind wiederum abhängig von den jeweiligen historischen Konstellationen.

Als sich ab der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts die islamische Herrschaft rasend schnell auszubreiten begann, war bald der europäische Kontinent erreicht. In Andalusien regierten verschiedene muslimische Herrscher bis ins späte 15. Jahrhundert. Über das südliche Mittelmeer gab es wiederholt Kontakte, und ab dem 14./15. Jahrhundert wurden große Teile des Balkan osmanisch. Schließlich haben wir es seit dem 19. Jahrhundert mit einer neuen Art muslimischer Präsenz in Europa zu tun. In Folge der europäischen Kolonialpolitik in Nah- und Fernost waren Gruppen von Angehörigen der Kolonialreiche mit ihren jeweiligen Religionszugehörigkeiten in den so genannten „Mutterländern“ vertreten. Zu einer zweiten bis in die heutige Zeit hineinwirkenden Präsenz in Europa kam es durch die Arbeitsmigration Mitte des 20. Jahrhunderts.

Zwar ist die These von den ausgehungerten beduinischen Horden, die im siebten Jahrhundert aufgrund einer Trockenperiode die Arabische Halbinsel verließen, inzwischen ins Kuriositätenkabinett der Geschichte verbannt, aber es hält sich noch immer hartnäckig die Vorstellung, der Islam habe sich in erster Linie oder gar ausschließlich „mit Feuer und Schwert“ verbreitet. Dass es auch andere Methoden der Hinzugewinnung neuer Gebiete gab (z. B. durch freiwillig

Die Schlacht von Tours und Poitiers (732) – konstituierend für das europäische Selbstbild – hat in der arabischen Geschichtsschreibung keinerlei Spuren hinterlassen.

Ines Weinrich studierte Arabistik, Musikethnologie und Islamwissenschaften, promovierte in Arabistik und arbeitet derzeit als Assistentin an der Professur für Islamkunde und Arabistik der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

ligen Anschluss oder Verträge) und große Teile der Bevölkerung in den hinzugewonnenen Gebieten ihre bisherige Religion zunächst beibehielten, ist weniger bekannt. Eine interessante Fußnote stellt die Tatsache dar, dass die Schlacht von Tours und Poitiers (732) als entscheidendes Zurückdrängen der Muslime konstituierend für das europäische Selbstbild geworden ist. In der arabischen Geschichtsschreibung hingegen hat diese Episode keinerlei Spuren hinterlassen.

Andalusien oder der Traum vom Paradies

711 setzte die Eroberung der iberischen Halbinsel ein; mit dem Emirat von Córdoba ab 756 wurde die islamische Herrschaft institutionalisiert, 929 das westliche Kalifat¹ ausgerufen. Die Institution des Kalifats dauerte zwar nur bis 1031, aber diese Zeit markiert eine der bedeutendsten kulturellen Blüten sowohl in Europa als auch der islamischen Welt. Zwei weitere Blütezeiten gab es im 11. Jahrhundert unter den so genannten „Kleinkönigen“ sowie im 14. Jahrhundert.

Die Zeit in Andalusien war zwar fortwährend durch politische und militärische Auseinandersetzungen sowohl mit den europäischen Nachbarn als auch mit konkurrierenden Herrscherdynastien aus Nordafrika geprägt. Dennoch gab es immer wieder bedeutende Leistungen auf dem Gebiet der Künste und Wissenschaften. Ebenso wichtig ist die Tatsache, dass es sich dabei keinesfalls um eine isolierte „muslimische Inselkultur“ auf europäischem Kontinent gehandelt hat; vielmehr waren die kulturellen Grenzen durchlässig. Die Bevölkerung in Andalusien war sprachlich, ethnisch und religiös gemischt; die muslimische Herrscherpolitik sah vor, dass einzelne Gruppen unter ihrer Oberhoheit interne Angelegenheiten (z. B. kultische und rechtliche Angelegenheiten) eigenständig regeln konnten. Dies sorgte für ein weitgehend reibungsloses Zusammenleben, zumindest außerhalb von Krisenzeiten.

Kultur und Politik in Andalusien können nicht ganz isoliert vom abbasidischen Kalifat (ab 750) in Bagdad betrachtet werden. Auch dort trafen verschiedene religiöse, literarische, musikalische und wissenschaftliche Traditionen zusammen. In den Gesellschaften der Kalifenhöfe wurden neue künstlerische Ausdrucksformen sehr geschätzt, und

¹ Zur Bedeutung des Kalifats vgl. unten S. 262.

die unter dem Kalifen al-Ma'mun (reg. 813-833) gegründete „Akademie der Weisheit“ wurde zum Zentrum der arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen. Besonders nachhaltige Auswirkungen hatten die Übersetzungen medizinischer Werke – z. B. Galen von Pergamon und die Lehre von den Körpersäften – und philosophischer Traditionen, hier besonders von Aristoteles, Platon und den alexandrinischen Neuplatonikern. Viele dieser Übersetzungen bildeten mittelbar oder unmittelbar in ihrer lateinischen Übersetzung die Basis für die europäische mittelalterliche Rezeption dieser Schriften. Beispielsweise wurde Galen bereits im 9. Jahrhundert ins Arabische übersetzt, aber erst der durch Ibn Sina (lateinisch „Avicenna“) im 11. Jahrhundert abgefasste „Medizinische Kanon“ sorgte in seiner lateinischen Fassung für die Verbreitung von dessen Lehren in Mitteleuropa.

In Andalusien wurde um 800 aus politischen Gründen von den muslimischen Herrschern eine Orientalisierungspolitik betrieben. Sie förderten eine gezielte Einwanderung und warben dabei besonders um Gelehrte und Künstler. Mit der Ankunft des legendären persischen Musikers Ziryab in Córdoba 822 hielt die Bagdader Hoftradition Einzug in Andalusien. Reisende Gelehrte, Künstler und Pilger sorgten darüber hinaus für Verbindungen zwischen dem Westen in Spanien und dem Osten in Bagdad. Es war üblich, dass Gelehrte zum Studium von Ort zu Ort zogen, um bei verschiedenen Lehrern zu hören, und auch Pilgerfahrten nach Mekka wurden zu ausgiebigen Studien genutzt. Daneben gibt es Berichte über den Austausch von Sängerinnen und Sängern, nicht nur zwischen Andalusien und Nordafrika, sondern auch zwischen muslimischen Herrschern und ihren nördlichen christlichen Nachbarn auf der Halbinsel. Politische Eheschließungen oder die Vorbereitung diplomatischer Beziehungen waren Anlässe für den Austausch höfischer Traditionen. Am offensichtlichsten sind freilich die bedeutenden Baudenkmäler, die die Muslime auf der iberischen Halbinsel hinterließen – man denke beispielsweise an die Alhambra in Granada oder die Große Moschee von Córdoba.

Weniger offensichtlich als materielle Hinterlassenschaften sind die Spuren auf geistigen Gebieten. Kontrovers diskutiert wird in der romanistischen wie arabistischen Forschung das Ausmaß arabischen Einflusses auf die Troubadour-Dichtung des europäischen Mittelalters. Hier geht es in erster Linie um Ursprünge, die sich aber wohl, auch aufgrund der lange Zeit üblichen ausschließlich mündlichen Überlieferungstraditionen, nicht restlos rekonstruieren lassen. Unbestritten sind wech-

selseitige Einflüsse, die sich in Ähnlichkeiten von Struktur, formalem Aufbau und festen Wendungen zeigen. Eindeutig andalusischer Herkunft – wenn auch der Anteil der verschiedenen Sprachen daran ungeklärt bleibt – ist das Strophengedicht *muwäscheschach*. Interessant ist dieses Genre auch deswegen, weil es zweisprachig auftritt: In der Schlusstrophe wird arabische Umgangssprache oder eine romanische Sprache verwendet. Der Rest des Gedichts ist in arabischer Schriftsprache abgefasst. Dieses Genre, das wohl ausschließlich für den Gesang

In vielen Bereichen lassen sich arabishe Einflüsse auf die europäische Kultur nachweisen.

verfasst und von einer Musikgruppe begleitet wurde, war außerordentlich beliebt und verbreitet. Zu einigen Melodien gibt es bemerkenswerterweise sowohl arabische als auch hebräische Texte. Un-

bestritten sind darüber hinaus arabische Einflüsse im Bereich der Saiteninstrumente, was sich u. a. in den Namen zeigt (arabisch „al-ud“: Laute). Erste Darstellungen der wohl von den Arabern in Europa eingeführten Laute stammen aus dem 8. Jahrhundert. Charakteristisch für die Kurzhalslaute ist der abgeknickte Wirbelkasten, der auch die Lauten in Europa prägte.

Bis auf den heutigen Tag präsent, wenn auch eher unbewusst, sind Einflüsse in einem weiteren Bereich, dem der Sprache. Die deutsche Sprache enthält eine ganze Reihe von Wörtern, die aus dem Arabischen stammen. Oft finden sich Entsprechungen in der englischen oder den romanischen Sprachen. Solche Wörter stammen beispielsweise aus dem kulinarischen Bereich („sukkar“ Zucker) oder aus Gebieten, in denen arabische Wissenschaftstraditionen wirkten, wie Mathematik („al-dschabr“: Algebra; „sifr“: Ziffer), Astronomie, Medizin und Pflanzenkunde („scharab“: Sirup, „kafur“: Kampfer). Nicht zuletzt enthalten solche Etymologien auch Hinweise auf Handelsgüter („dimaschq“: Damast) und Alltagskultur („gharrafa“: Karaffe; „suffa“: Sofa).

Nicht vernachlässigt werden sollten schließlich die Pflanzenzüchter und Botaniker, die in Andalusien wirkten und einige Berühmtheit erlangten. Andalusien galt und gilt in vielerlei Hinsicht also als ein Paradies: eine „Goldene Zeit“ mit Vorbildcharakter, in der nicht nur bedeutende Leistungen vollbracht und tradiert wurden, sondern auch ein gelungenes Zusammenleben unterschiedlicher Völker und Religionen vorgeführt wurde.

Das Mittelmeer als Kultur- und Handelsraum

Vorstöße über das Mittelmeer wurden auch weiter östlich gemacht, oft mit Hilfe byzantinischer „Abtrünniger“, die die auf dem Gebiet der Seefahrt eher unerfahrenen Araber unterstützten. Mitte des 7. Jahrhunderts wurde Zypern erobert, etwa zeitgleich fanden mehrere Angriffe auf Sizilien statt, das aber erst im neunten Jahrhundert durch die Herrscherdynastie der Aghlabiden unter muslimische Kontrolle geriet. In relativ kurzer Zeit entstand dort bis zum frühen 10. Jahrhundert eine arabisch-islamisch-griechische Kultur, die unter dem normannischen Herrscher Roger II. ihre Blüte erlebte und bis in die Zeit von Friedrich II. von Hohenstaufen (1184-1250) hineinwirkte.

Auch in der Zeit der Kreuzzüge rissen die Handelsbeziehungen zwischen Orient und Europa nicht ab. Besonders die italienischen Seerepubliken Genua und Venedig profitierten von der Kontrolle des Levantehandels und des Pilgerverkehrs. Bereits seit dem 10. Jahrhundert gab es Kontore europäischer Händler in Ägypten. Akkon in Palästina wurde zu einem der wichtigsten Häfen, der Verbindungen sowohl zu den südfranzösischen und spanischen Städten als auch denen des syrischen Binnenlandes hielt.

Die Osmanen auf dem Balken

Mitte des 14. Jahrhunderts drangen die Osmanen zum ersten Mal nach Europa vor. Eroberungen auf dem Balkan und in Griechenland folgten, und knapp fünfzig Jahre später durften die Osmanen offiziell den Titel „Sultan“ (arabisch „Herrscher“) verwenden. Mit der Eroberung Konstantinopels (1453) erreichte die Expansion einen vorläufigen Höhepunkt. Im 16. Jahrhundert wurden die Osmanen auch im Orient zur beherrschenden Macht, nach der Regierungszeit Süleymans des Prächtigen (1520-1566) setzte aber eine langsame Schwächung des Reichs ein. Die daran anschließende Zeit war durch innere Spannungen und äußere militärische Zersetzungskriege geprägt. Das Osmanische Reich fand schließlich mit der Niederlage im Ersten Weltkrieg sein Ende.

Die osmanische Führung verfolgte eine Politik, die den verschiedenen Religionsgemeinschaften in Glaubens- und Ritualfragen Autonomie zugestand und begrenzt auch eine eigene Gerichtsbarkeit zuließ. Von den

Völkern auf dem Balkan traten vor allem die Bewohner des heutigen Bosnien und Albanien zum Islam über. Dabei spielten die vorausgegangene Feudalpolitik und die Hoffnungen auf sozialen Aufstieg eine Rolle. Spuren der langen osmanischen Zeit auf dem Balkan äußern sich nicht allein in den Zeugnissen von Moscheen und religiösen Grabbauten, sondern auch in der Wohnhausarchitektur und Stadtplanung. So wurden z. B. Handelswege gesichert und Karawansereien gebaut. Die Anlage von Aquädukten zur Wasserversorgung hatte auch rituelle Gründe: Die Muslime benötigten aufgrund ihrer rituellen Reinheitsvorschriften eine gesicherte Wasserzufuhr. Große und kleine Waschungen vor Ritualen und nach bestimmten Handlungen gehörten zum religiösen Alltag. Auch die Badekultur war eine andere als die mitteleuropäische; kein Wannenbad, sondern fließendes Wasser war erforderlich, was eher der römischen Badekultur entspricht. Heute sind auf dem Balkan kaum mehr Ensembles aus Moschee, Karawanserei, gedecktem Markt und Bad erhalten geblieben, die typisch für die osmanischen Städte waren. Kaffeehauskultur, Musik und Musikinstrumente, kulinarische und sprachliche Einflüsse wären weiterhin als Bereiche zu nennen, in denen sich osmanische Spuren finden lassen.

Der „Andere“ im Spiegel der Geschichte

Auch oder gerade besonders dort, wo keine unmittelbaren Kontakte bestanden, machte man sich in Europa natürlich ein Bild vom „Anderen“. Im geschlossenen Weltbild des Mittelalters gab es außerhalb Europas schlichtweg nur „Monster“, und „der Wilde“ erfüllte eine ganze Reihe unterschiedlicher Funktionen. Zunächst diente er natürlich als Mittel zur Vergewisserung der eigenen Zivilisiertheit, und der *homo monstruosus* war eine beliebte Wendung in der Literatur bis ins 18. Jahrhundert hinein. Gleichzeitig entstanden ambivalente Einstellungen: der „Gute Wilde“ wurde besonders in Frankreich zum Mittel früherer Zivilisationskritik (Rousseau, Voltaire), während in Großbritannien eher der „Edle Wilde“ als Verkörperung mannhafter Tugenden Konjunktur hatte.

Die geographische Nähe zum Orient sowie Entdeckungsfahrten und Bildungsreisen regten die Phantasie von europäischen Künstlern – Schriftstellern, Malern, Komponisten, Librettisten, Architekten – an. Die Zeit vom 17. bis zum 19. Jahrhundert ist reich an Orientalmalerei,

Türkenmoden, Haremsphantasien oder Turkismen in der Musik. Dies alles hatte freilich wenig mit dem realen Orient zu tun, dafür sehr viel mit den geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Strömungen in Europa.

Im 19. Jahrhundert, dem Zeitalter des Imperialismus und der Industrialisierung, wurde aus dem räumlichen Nebeneinander ein zeitliches Nacheinander – „wild“ bezeichnete nun eine Vorstufe der eigenen Zivilisation. Dieses war der Rechtfertigungsgedanke für die europäische Kolonialpolitik, die auch die „Zivilisierung“ der „Anderen“ zum Ziel hatte. Unabhängig von der gewählten politischen Strategie waren Kenntnisse der Lebensweise der kolonisierten Völker unabdingbar: die Geburt der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der muslimischen Welt. Große Teile der muslimischen Welt wurden britisch oder französisch, teilweise auch niederländisch kolonisiert. Dies spiegelt sich im Anteil der Herkunft der muslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Staaten wieder: In Großbritannien ist dies vorwiegend der indische Subkontinent, in Frankreich vor allem Nordafrika. In Deutschland ist aufgrund seiner Einwanderungsgeschichte das hauptsächliche Herkunftsland die Türkei. Jenseits der theoretischen Diskussionen waren viele Einwanderer zunächst tatsächlich „anders“, nämlich überwiegend Bauern aus dem Osten der Türkei, die dann in Deutschland in der Industrie arbeiteten.

Orientbegeisterung und „Türkenmode“ im Europa des 18. Jahrhunderts spiegeln die geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Strömungen, haben aber keinen Bezug zum realen Orient.

Obgleich in der zweiten und dritten Generation der Akademiker- und Arbeitgeberanteil unter den muslimischen Immigranten kontinuierlich gestiegen ist, hält sich das Bild des „absolut Anderen“ hartnäckig. Oftmals übernimmt dann die Religion die Platzhalterfunktion des „Anderen“, d. h. die Menschen werden über ihre Religion als „anders“ definiert, unabhängig davon, wie sie leben und was sie denken.

Islam in Europa: Probleme und Perspektiven

In Deutschland wurde das erste Anwerbeabkommen für ausländische Arbeitskräfte 1955 mit Italien geschlossen; Muslime kamen vor allem aus der Türkei (1961), Marokko (1963), Tunesien (1964) und Jugoslawien (1968). Das anfänglich von beiden Seiten angestrebte Gastarbeiterdasein geriet in eine Spirale, die in dauerhaften Aufenthalt mündete; die Arbei-

ter vermissten Heimat und Familie, was sich gesundheitlich auswirkte. Ihre Frauen kamen nach, nun reichten die Männerwohnheime nicht mehr, es wurden Wohnungen angemietet und damit konnte weniger gespart werden. Kinder kamen nach oder wurden geboren, es konnte noch weniger Geld angespart werden usw. Diese Entwicklung verlief über lange Zeit ohne begleitende Strukturen, weder von staatlicher Seite aus noch von der der Immigranten. Dieses Defizit wird in der heutigen Integrationsdiskussion deutlich.

Unklar ist in den europäischen Ländern die Frage der Repräsentanz, d. h. wer „den Islam“ vertreten darf und kann.

In den Ländern Europas gibt es verschiedene Strategien im Umgang mit ihrer heterogenen Bevölkerung. In Großbritannien herrscht ein eher offener Umgang mit öffentlichen gesellschaftspolitischen Diskussionen über Chancengleichheit, Quotenregelungen und dem Verhältnis von Kultur und Macht. In Deutschland begann man sich erst sehr spät diesen Fragestellungen zuzuwenden, da der Tatbestand der Einwanderung lange Zeit verdrängt wurde. Ein Problem ist aber fast überall gleich – die Frage der Repräsentanz, d. h. wer „den Islam“ vertreten darf und kann.

Im Islam gibt es wie auch in anderen Religionen verschiedene Gruppen, die sich in ritueller Praxis, theologischen Fragen und Selbstverständnis voneinander unterscheiden. Bei den meisten existiert keine geistliche Hierarchie und damit keine Institution oder Person, die verbindlich festlegen könnte, wie die Religion zu bestimmten Fragen Stellung bezieht. Die Frage einer angemessenen Repräsentanz ist aber wichtig, wenn es um die Wahl der Ansprechpartner geht: in Fragen des religiösen Dialogs, des Religionsunterrichts oder in Integrationsfragen. Hier muss eine tragfähige Lösung gesucht werden, bei der zugleich der innerreligiöse Pluralismus erhalten bleibt.

Deutschland liegt mit seinem Anteil muslimischer Bevölkerung im Vergleich zu Westeuropa (3,2 Prozent) etwa im Mittelfeld (3,7 Prozent). Den höchsten Anteil verzeichnet Frankreich (6,8 Prozent), gefolgt von den Niederlanden (5,2 Prozent) und der Schweiz (4,2 Prozent). Dass das Thema Religion oftmals so kontrovers diskutiert wird, hängt mit den verschiedenen Ebenen zusammen, die dabei eine Rolle spielen und häufig schwer sauber voneinander zu trennen sind: Klassenzugehörigkeiten, Bedingungen für sozialen Aufstieg, Konkurrenzverhältnisse angesichts knapper werdender Ressourcen (Arbeit, Sozialleistungen), bildungspolitische Fragen, Bewertung von Gewaltbereitschaft und Sicherheits-

fragen. Erschwert wird die Situation auch durch die Tatsache, dass viele muslimische Organisationen in Europa unter dem Einfluss von ausländischen politischen Organisationen oder Staaten stehen. Damit wird die Schaffung von genuin deutschen respektive europäischen Strukturen umso wichtiger.

Kulturkontakt bedeutet immer auch Kulturaustausch. Die Vorstellung von exklusiven, in sich geschlossenen Kulturen prägt allerdings über weite Strecken noch die Debatten auf beiden Seiten. Wechselseitige Angst findet sich ebenfalls auf beiden Seiten: Angst, „überfremdet“ zu werden, auf der einen und Angst, „untergebuttert“, assimiliert zu werden, auf der anderen Seite. Dabei birgt eine Konfrontation mit dem „Anderen“ durchaus Chancen in sich: Sie führt zwangsläufig auch zu einer Auseinandersetzung mit sich selbst, der eigenen Kultur oder Religion, und nötigt die Beteiligten, eine eigene Position zu finden. Sie schafft gleichzeitig Vertrautheit mit Differenz in einer globalisierten Welt – eine soziale und intellektuelle Kompetenz, die in vielerlei Berufs- und Alltagssituationen hilfreich ist.

Literaturhinweise

Heiner Bielefeldt: Muslime im säkularen Rechtsstaat. Bielefeld 2003.

Ralf Elger (Hrsg.): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur. 4. aktualisierte u. erweiterte Aufl. München 2006.

Machiel Kiel: Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans. Aldershot 1990.

Nabil Osman (Hrsg.): Kleines Lexikon deutscher Wörter arabischer Herkunft. München 1982.

Gereon Sievernich / Hendrik Budde (Hrsg.): Europa und der Orient 900-1900. Gütersloh, München 1989.

Ursula Spuler-Stegemann (Hrsg.): Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen. 3. aktualisierte Aufl. Freiburg (u. a.) 2002.

Wie muslimisch ist die Türkei?

Annahme des Islam durch die Türken

Die Geschichte der Türken ist untrennbar und wechselseitig mit der Geschichte des Islam verbunden. Den Islam nahmen die Türken erst im zehnten Jahrhundert freiwillig an. Seit der Eroberung Bagdads im Jahre 1055 hatten sie jedoch eine Führungsrolle in der islamischen Welt inne, die im Osmanischen Reich nahezu ein Jahrtausend dauerte.

Das Osmanische Reich erreichte seinen Machthöhepunkt unter Mehmed II. (reg. 1451-1481), der am 29. Mai 1453 Konstantinopel eroberte und es zur Hauptstadt machte; *Istanbul* ist übrigens erst seit 1930 der offizielle türkische Name. In der Folgezeit gelang die Eingliederung ganz Anatoliens, Syriens und Ägyptens (1517). Die Osmanen übernahmen auch den Kalifentitel. Zwar hatte diese Würde schon damals ihre politische Wirkungskraft eingebüßt, doch war der Kalif ideell noch immer der Nachfolger des Propheten Mohammed in der Führung der *Umma* (*islamische Gemeinschaft*), also Statthalter Allahs auf Erden. Er verkörperte die islamische Staatsidee und die Einheit der Muslime. Durch die Übernahme der Kalifatswürde gewannen die Osmanenherrscher die religiöse Legitimation als Oberhaupt und Führer aller Muslime; dies verstärkte sich, als den Osmanen im Rahmen ihrer Expansion nach Ägypten und Arabien auch der Schutz und die Verwaltung der heiligen Städte Mekka und Medina anvertraut wurden.

Ende und Neubeginn

Sultanat und Kalifat blieben in Personalunion bei den osmanischen Herrschern so lange bestehen, bis am 1. November 1922 das Sultanat

Der Autor ist wissenschaftlicher Mitarbeiter von CIBEDO (Christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle/Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz) und Doktorand an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt (Main).

durch die „Kemalisten“¹ abgeschafft wurde. Dem letzten Herrscher aus der Dynastie Osman verblieb nur noch die geistliche, „kalifische“ Gewalt. Nach der Verlegung der Hauptstadt nach Ankara wurde am 29. Oktober 1923 die Republik ausgerufen, damit der de facto bereits bestehende staatliche Zustand bestätigt und dem Osmanischen Reich ein Ende gesetzt. Staatspräsident wurde Mustafa Kemal (1881-1938), der den Beinamen „Atatürk“ („Vater der Türken“) erhielt.

Die Republik sollte einen Neubeginn durch die Reformen Atatürks erleben. Atatürk war entschlossen, sein Land zur „Zivilisation“ zu führen, worunter er die westliche, europäische Kultur verstand.

Atatürk war entschlossen, sein Land zur „Zivilisation“ zu führen, worunter er die westliche, europäische Kultur verstand. Alles Islamische war in seiner Vorstellung ein Hindernis auf diesem Weg.

Alles Islamische war in seiner Vorstellung ein Hindernis auf diesem Weg, weshalb er sich für eine aktive Bekämpfung der religiösen Lehrer und ihrer Macht entschied. Das Kalifat wurde im März 1924 abgeschafft. Zugleich wurden die religiösen Gerichtshöfe und die Ausbildungsstätten sowie das Amt des obersten Geistlichen, *Şeyhülislâm (Scheikh-ul-Islam)* aufgelöst. Damit demonstrierte Mustafa Kemal Atatürk, dass die Türkei sich nicht länger mit einem auf dem Islam beruhenden Staatsgedanken verbunden fühlte. Dieser Eingriff und die Beseitigung der altehrwürdigen Institution, die seit den Tagen Mohammeds die Einheit der *Umma* symbolisiert hatte, zwang die islamische Welt, sich neu zu organisieren.

Mustafa Kemal Atatürk wird von den meisten Türken als charismatischer Führer verehrt. Seine Reformmaßnahmen zur Modernisierung der Türkei könnten wie folgt zusammengefasst werden:

- Einführung der europäischen Gesetzgebung 1926,
- Einführung des gregorianischen Kalenders 1926,
- Einführung des aktiven Wahlrechts für Frauen und Festlegung der Einehe (Abschaffung der Polygamie) 1926,
- Abschaffung des Islam als Staatsreligion 1928,
- Einführung des lateinischen Alphabets und Verbot des Fes als Kopfbedeckung 1926-1928,
- Einführung von Familiennamen und des Sonntags als wöchentlicher Feiertag sowie des passiven Wahlrechts für Frauen 1934.

¹ Unter „Kemalisten“ sind die nationalen Kräfte zu verstehen, die sich um Mustafa Kemal mit dem Ziel sammelten, das Land nach dem Ersten Weltkrieg vom korrupten Sultan und den Besatzungsmächten zu befreien.

Diese nicht unumstrittenen Modernisierungsmaßnahmen – besonders die Abschaffung des Islam als Staatsreligion – bergen bis heute viel Konfliktstoff in sich. Atatürk blieb jedoch unbeeindruckt und formulierte in sechs Prinzipien sein Staatskonzept („Kemalismus“), das in das Programm der von ihm gegründeten Staatspartei, der „Republikanischen Volkspartei“ (*Cumhuriyet Halk Partisi*, *CHP*) aufgenommen wurde:

- Republikanismus (*Cumhuriyetçilik*): Wahl der republikanischen Regierungsform unter endgültiger Absage an die Wiedereinführung einer Sultanats- und Kalifats Herrschaft;
- Nationalismus (*Milliyetçilik*): Errichtung eines türkischen Nationalstaates;
- Populismus (*Halkçılık*): Gleichheit der Bürger ohne Berücksichtigung von Volkszugehörigkeit, Sprache und Glauben. Der „Wille des Volkes“ ist konstitutives Element der Türkischen Republik.
- Etatismus (*Devletçilik*): Bestimmende Rolle des Staates in der Wirtschaft;
- Laizismus (*Laiklik*): Trennung von Religion und Staat und damit Abkehr von der islamischen Reichsidee, verbunden mit dem Austritt der Türkei aus der islamischen Staatenwelt.
- Reformismus (*İnkılâpçılık*): Postulierung einer permanenten dynamischen Umformung von Staat und Gesellschaft.²

Nach Ansicht der Kemalisten wurde durch die neuen Prinzipien und Reformmaßnahmen die Gesellschaft verändert. Der Islam sollte aus dem öffentlichen Leben verdrängt und ausschließlich in die Sphäre der persönlichen Religiosität verbannt werden. Letztlich führte dies zur Entwicklung von drei Hauptrichtungen des Islam, die jedoch nicht scharf voneinander zu trennen sind: Staatsislam (*Diyanet*), Volksislam und politischer Islam.

Diyanet oder Staatsislam

Bereits im ausgehenden Osmanischen Reich wurde die Institution des *Şeyhülislam* als höchste religiöse Instanz in die staatliche Verwaltung

² Vgl. zu den Prinzipien Genelkurmay Başkanlığı (Hrsg.): Atatürkçülük. Atatürk'ün görüş ve direktifleri (Der Atatürkismus. Atatürks Anschauungen und Richtlinien). 3 Bände. Istanbul 1984.

integriert und damit eine Behörde für Religionsangelegenheiten geschaffen. An ihre Stelle trat 1924 das Präsidium für Religionsangelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, kurz *Diyanet*), dem die Verwaltung sämtlicher Bereiche des islamischen Glaubens übertragen wurde. Die Behörde erhielt ihre Sonderstellung erst im Jahre 1961, als Artikel 154 der türkischen Verfassung von 1961, der als Artikel 136 in die Verfassung von 1982 Eingang fand, den verfassungsgemäßen Auftrag des Präsidiums mit folgenden Worten festlegte: „Das Präsidium für Religionsangelegenheiten erfüllt als Bestandteil der allgemeinen Verwaltung im Sinne des laizistischen Prinzips außerhalb aller politischen Ansichten und Auffassungen sowie mit Ziel auf die nationale Solidarität und Integration die in einem besonderen Gesetz vorgesehenen Aufgaben.“ Artikel 1 des „Gesetzes zu Gründung und Aufgaben des Amtes für Religionsangelegenheiten“ von 1961 bestimmt die Aufgaben der Einrichtung folgendermaßen: „Umsetzung der den Glauben (*itikad*), den Ritus (*ibadet*) und die Moral (*ahlak*) betreffenden Angelegenheiten der islamischen Religion und Aufklärung der Gesellschaft in Sachen Religion sowie die Verwaltung der Gebetsanstalten.“³

Die Diyanet ist heute zu einer komplexen Behörde angewachsen: Sie beschäftigt ca. 90.000 Angestellte, darunter Vorbeter (*Imam*), Prediger (*Hatip*), Gebetsrufer (*Müezzin*) und islamische Religionsgelehrte (*Müftü*). Außerdem obliegt ihr die Einrichtung und Verwaltung von Moscheen (ca. 85.000), die Ernennung und Besoldung des dafür erforderlichen Personals, die Herausgabe und Zensur religiösen Schrifttums, die Organisation von Korankursen, die Klärung theologischer Fragen durch verbindliche Gutachten, die Durchführung der jährlichen Wallfahrt nach Mekka und vieles mehr. Das Präsidium für Religionsangelegenheiten ist auch für die religiöse Betreuung der muslimischen Türken im Ausland zuständig. In der Bundesrepublik Deutschland ist seine Außenstelle die „Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V.“ (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*, kurz *DİTİB*) mit Sitz in Köln. Dieser Organisation gehören in Deutschland mehr als 870 Ortsvereine und ca. 500 Imame an.

Innerhalb der staatlichen Verwaltung untersteht die Diyanet dem Ministerpräsidenten und wird von einem Staatsminister betreut. Durch

³ Vgl. dazu die Broschüre *Diyanet İşleri Başkanlığı*. Ankara 1997; außerdem Christian Rumpf: Das Präsidium für Religionsangelegenheiten, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 1 (1989), S. 21-33.

eine Änderung des türkischen Beamtengesetzes von 1970 sind die Bediensteten des Präsidiums für Religionsangelegenheiten Staatsbeamte. Aus diesen strukturellen Gegebenheiten und Arbeitsweisen ergibt sich, dass die Verwaltung religiöser Angelegenheiten innerhalb der laizistischen Staatsordnung der Türkei eine Aufgabe des Staates ist. Da sich die

Da sich die Religionsbehörde nur um islamische, genauer: sunnitische Religionsangelegenheiten kümmert, ist der Islam indirekt wieder zur Staatsreligion der Türkei geworden ist.

Religionsbehörde nur um islamische, genauer: sunnitische Religionsangelegenheiten kümmert, ist der Islam indirekt wieder zur Staatsreligion der Türkei geworden ist. Außerdem wird der Diyanet laut Verfassung eine integrierende und identitätsstiftende Funktion zugewiesen.

Dieses Konzept einer türkisch-islamischen Synthese sucht eine Verbindung von Türkentum und Islam, Staat und Religion herzustellen.⁴

Volksislam

Diese Ausformung des Islam spricht überwiegend die einfachen Gläubigen an. Er organisiert sich in Bruderschaften und hat zahlreiche Elemente des Heiligenkults übernommen, zugleich aber auch Elemente der Mystik und des Aberglaubens. Nach den Vorstellungen der Bruderschaften kann der Mensch Gott erkennen und zeitweise zu einer Einheit mit ihm gelangen. Der *Scheich* (mystischer Lehrer an der Spitze der Bruderschaft) führt seine Anhänger auf dem Weg zur Gotteserkenntnis. Im Osmanischen Reich wurden die Orden, vor allem die der *Nakşibendi* und *Bektaşî*, zum wichtigsten Instrument der gesellschaftlichen Organisation. Die Orden sind im Islam Männerbünde und gelten als eine Art muslimisches Pendant zu den Freimaurern. Das Kalifat und die Bruderschaften wurden 1924 abgeschafft; dennoch gelang es nicht, die Tätigkeiten der Bruderschaften zu verhindern, da diese sich staatlich unabhängig um einen Scheich organisierten, der oft auch als Wanderprediger im Untergrund tätig war.

Heute wird Fethullah Gülen (geb. 1927) als einer der prominentesten Vertreter des Volksislam angesehen. Der von ihm vertretene „türkische Islam“ zeichnet sich durch eine tolerante Haltung gegenüber den nicht-islamischen Religionen aus. Angestrebt wird eine Einheit zwischen den

⁴ Vgl. Udo Steinbach: Die Türkei im 20. Jahrhundert. Schwieriger Partner Europas. Bergisch Gladbach 1996, besonders S. 328 ff.

religiösen Traditionen und den Forderungen der Moderne, was sich besonders im Engagement im Privatschul- und Medienbereich zeigt.

Politischer Islam

Eine dritte Facette des Islam in der Türkei ist der politische Islam. Obwohl es von Anfang an religiös motivierte Stimmen gegen das laizistische System in der Türkei gab, waren diese bis in die sechziger Jahren auf der politischen Bühne nicht vertreten. Dies änderte sich mit Mehmed Zâhid Kotku (1897-1980). Er war die dominierende Persönlichkeit unter den Scheichs der *Nakşibendi* im 20. Jahrhundert und gilt als geistiger Vater des politischen Islam.⁵

„Der radikale Laizismus ... wurde von einer neuen Ideologie abgelöst, die sich auf eine Neuinterpretation der türkisch-islamischen Geschichte stützte. Im Gegensatz zum heidnischen Nationalismus der Kemalistischen Epoche hoffte die neue Staatsideologie, das islamische Zusammengehörigkeitsgefühl durch Aufnahme des Islam in das nationalistische Credo wiederzubeleben, um die Wiederkehr ideologischer Spaltungen zu verhindern, die in den siebziger Jahren zur Anarchie der Straße geführt hatten.“⁶ In den sechziger Jahren entwickelten Intellektuelle das entsprechende Konzept einer „türkisch-islamischen Synthese“; in diesem Zusammenhag wird auch gerne von einer Re-Islamisierung der Türkei gesprochen.

Als Schwerpunkte der Re-Islamisierung können folgende Bereiche gesehen werden:

- Durchsetzung besserer Ausbildungsmöglichkeiten für religiöse Funktionsträger,
- Ausweitung kultureller Möglichkeiten,
- personelle Verstärkung der staatlich nur schwer kontrollierbaren, am Rande der Legalität operierenden Orden und neuen islamischen Bewegungen,
- parteipolitische Organisation islamischer Gruppierungen und Verstärkung ihres Einflusses auf bestehende Parteien.

⁵ Vgl. Rainer Hermann: Die drei Visionen des politischen Islam in der Türkei. In: Orient 37 (1996), 1, S. 35-57.

⁶ Dazu Binnaz Toprak: Religion als Staatsideologie in einem laizistischen Staat: Die Türkisch-Islamische Synthese. In: Zeitschrift für Türkeistudien 1 (1989), S. 55-62, hier S. 55.

Die erste islamische Partei in der Türkei wurde 1969 auf Bitten Kotkus von Necmettin Erbakan gegründet. Sie trug den Namen „Partei der Nationalen Ordnung“ (*Milli Nizam Partisi, MNP*, 1971 verboten); aus dieser ging die „Wohlfahrtspartei“ hervor (*Refah Partisi, RP*, 1998 verboten). Aus ihr wiederum gründete sich die „Tugendpartei“ (*Fazilet Partisi, FP*, 2001 verboten). Nach diesem Verbot entstanden zwei neue Parteien, die „Glückseligkeitspartei“ (*Saadet Partisi, SP*) und die „Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei“ (*Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP*), die derzeit zum zweiten Mal mit ihrem Vorsitzenden Recep Tayyip Erdoğan die türkische Regierung stellt.

Die religiösen Parteien haben einen Transformationsprozess durchgemacht, in dessen Folge im Programm und in der praktischen Arbeit Demokratie, Rechtsstaat und Menschenrechte zunehmend betont wurden.

Alle erwähnten Parteien haben einen Transformationsprozess durchgemacht, in dessen Folge im Programm und in der praktischen Arbeit Demokratie, Rechtsstaat und Menschenrechte zunehmend

betont wurden. So rückt die AKP die Demokratisierung der Gesellschaft klar in den Vordergrund,⁷ wobei allerdings bis heute nicht deutlich wird, in welche Richtung die AKP die Türkei führen will. Einerseits strebt sie eine mutige Politik in Richtung Europa an und hat bereits zahlreiche Reformen durchgeführt, andererseits hat sie kein klares Signal gesetzt, dass sie die Türkei nicht zu einem islamischen Land machen möchte. Zuletzt waren die Präsidentschaftswahlen Anlass dafür, dass die Bevölkerung in mehreren Städten der Türkei gegen die Politik der AKP protestierte. Auch die Tatsache, dass Vertreter des Volksislam sich mit den Zielen der AKP solidarisieren, zeigt, dass die Trennlinie zwischen Askese und Politik von den islamischen Führern nicht immer deutlich markiert und aus pragmatischen Gründen sogar aufgehoben wird. Hierin ist auch das gesellschaftliche Misstrauen gegenüber den islamischen oder islamisch geprägten Parteien begründet. Wenn die AKP sich als eine demokratische Partei, die die Prinzipien der Demokratie verinnerlicht hat und trotzdem religiöse Werte vertritt, gerne mit der CDU/CSU in Deutschland vergleicht, sollte sie auch eine glaubwürdigere Politik ma-

⁷ Dazu Wulf Schönbohm: Die neue türkische Regierungspartei AKP – islamistisch oder islamisch-demokratisch? In: KAS (Konrad-Adenauer-Stiftung) – Auslandsinformationen 3 (2003), S. 13; Adam Szymański: Der islamische Fundamentalismus – stellt er eine Bedrohung für die türkische Demokratie dar? In: Zeitschrift für Türkeistudien Heft 16 (2004), S. 133-146.

chen, aus der eindeutig hervorgeht, dass sie das bestehende politische System nicht verändern möchte.

Die Aleviten

Die Türkei vereint in sich nicht nur drei Arten von Islam, sondern noch eine vierte Gruppe, die Aleviten.⁸ Deren Existenz wird von der offiziellen türkischen Seite und der Religionsbehörde jedoch nicht anerkannt. Nach den sunnitischen Muslimen sind die Aleviten zahlenmäßig die größte Religionsgemeinschaft in der Türkei; etwa zwanzig Prozent der türkischen Bevölkerung gehören ihr an. Obwohl die Aleviten sich *grundsätzlich* zum Islam bekennen, beherzigen sie anders als die Sunniten die „fünf Säulen“, die grundlegenden islamischen Glaubensvorschriften, nicht. Den Koran legen die Aleviten nicht buchstabengemäß aus, sondern heben dessen mystische Bedeutung hervor. Im Zentrum ihrer Frömmigkeit steht der Mensch, der nicht Sklave Gottes sein soll, sondern seine vollkommene Schöpfung. Schon unter den Osmanen galten die Aleviten wegen ihrer unorthodoxen Koranauslegung und religiösen Praktiken als „Häretiker“, die unterdrückt und verfolgt wurden. Anschläge gegen sie hat es auch in jüngster Vergangenheit gegeben, zuletzt 1995.

Die Aleviten finden nur langsam den Mut, sich öffentlich zu ihrer Identität und zu ihrem lange geheim gehaltenen Glauben zu bekennen. Durch das bewusstere Auftreten in der Öffentlichkeit und die Abgrenzung vom sunnitischen Islam fördern die Aleviten ihre rechtliche Anerkennung vom türkischen Staat. Damit gehen konkrete Erwartungen und Anforderungen, die sie an die türkische Regierung stellen, einher, besonders ein Verbot jeglicher Diskriminierung, die endgültige rechtliche Anerkennung und eine angemessene finanzielle und personelle Unterstützung.

Exkurs: Zur Lage der christlichen Minderheiten in der Türkei

Die Zahl der Christen in der Türkei ist in Folge der Ereignisse im letzten Jahrhundert von über 20 Prozent auf weniger als ein Prozent ge-

⁸ „Alevi“ bedeutet „Anhänger Alis“. Vgl. Ismail Kaplan: Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland. Köln 2004.

schrumpft.⁹ Schätzungsweise leben heute in der Türkei etwa 100.000 Christen. Unabhängig davon, welcher christlichen Konfession sie angehören, ist zunächst festzustellen, dass die rechtlichen Rahmenbedingungen für die Lage der nichtmuslimischen Minderheiten in der Türkei sehr komplex sind.

Vom türkischen *Staat* werden die nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften in drei Kategorien unterteilt:

Zuerst sind jene Gruppen zu nennen, die im Sinne des Vertrags von Lausanne (1923) zu den anerkannten nichtmuslimischen Minderheiten zählen.¹⁰ Das sind nach staatlicher Ansicht ausschließlich Armenier, Bulgaren, Griechen und Juden.

Zur zweiten Kategorie gehören jene nichtmuslimischen Minderheiten, die zum Zeitpunkt des Vertrags von Lausanne zwar in der Türkei präsent waren, aber vom türkischen Staat nicht als Minderheiten im Sinne des Vertrages von Lausanne anerkannt werden. Das sind z. B. die syrisch-orthodoxe Kirche, die katholisch-unierten Kirchen – wie etwa die chaldäische Kirche und die syrisch-katholische Kirche – und die römisch-katholische Kirche.

Die letzte Gruppe bilden jene nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften (Kirchen, Sekten, Gruppierungen), die erst nach dem Abschluss des Vertrags von Lausanne in der Türkei tätig geworden sind. Das sind z. B. evangelische Freikirchen oder Zeugen Jehovas.

Der türkische Staat unterscheidet also drei Gruppen unter den nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften, aber an keiner Stelle des entsprechenden Abschnitts im Vertrag von Lausanne ist nur von einer *bestimmten* nichtmuslimischen Minderheit die Rede. Insofern stellt die einschränkende Anwendung der entsprechenden Regelungen des Vertrags von Lausanne durch die Türkei einen eindeutigen Verstoß gegen den Vertragstext dar.

Eines der Hauptprobleme der Christen in der Türkei ist die *Ausbildung von christlichen Geistlichen*. Nur türkische Staatsangehörige dürfen in der Türkei als Geistliche tätig sein und Bischof oder Patriarch

⁹ Vgl. zum Folgenden auch Ottmar Oehring: Zur Lage der Menschenrechte – Die Türkei auf dem Weg nach Europa – Religionsfreiheit? Missio, Aachen 2004.

¹⁰ Zum Vertrag von Lausanne, der die staatsrechtliche und territoriale Struktur der neuen Türkei absicherte, und den darin enthaltenen religiösen Bestimmungen vgl. ausführlich Helmut Wiesmann: Kriterium Religionsfreiheit – zur Lage der religiösen Minderheiten in der Türkei im Kontext eines möglichen EU-Beitritts. In: Ost-West. Europäische Perspektiven 5 (2004), H. 1, S. 42-50.

werden. Eine Ausnahme bilden diesbezüglich nur die römisch-katholische Kirche und die an diplomatische Vertretungen angekoppelten Gemeinden. Die Priesterausbildungsstätten des Armenischen und des Ökumenischen Patriarchats sind seit mehreren Jahrzehnten geschlossen.

Gesetze, die den Kirchen in einzelnen Fällen Handlungsräume bieten würden, werden wiederholt vom jeweiligen Ausführungsorgan entweder nicht angewandt oder einfach ignoriert. Als Beispiel sei in Erinnerung gerufen, dass die griechisch-orthodoxe Kirche im Jahre 1936 in der Türkei 11.000 Immobilien-Einheiten besaß, wovon 1.734 bereits durch Urkunden nachgewiesen waren. Anerkannt wurden lediglich 392 Immobilien-Einheiten; auf Protest hin wurde die Anerkennungszahl auf 480 erhöht. Seit 1950 hat die griechisch-orthodoxe Kirche 12.000 Prozesse vor Gericht in Immobilienfragen geführt, konnte aber nur in 20 Fällen einen Erfolg verzeichnen.

Vor diesem Hintergrund kann man kaum von einer echten Religionsfreiheit in der Türkei sprechen. Angemessener ist der Begriff „Kultfreiheit“, insofern der Staat religiöse Feiern innerhalb der Kirchengebäude erlaubt, jedoch nicht in der Öffentlichkeit.

Schlussbemerkung

Ziel der Reformen von Mustafa Kemal Atatürk war die Schaffung einer modernen Türkei. Viele Maßnahmen waren jedoch für einen Teil der Bevölkerung nur schwer zu verkraften. Die bis heute andauernden Probleme zwischen dem bestehenden politischen System und den Islamisten bzw. islamisch orientierten Parteien sind ohne den geschichtlichen Kontext nur schwer zu verstehen. Da der Staat gegenüber dem politischen Islam stellenweise machtlos erscheint, übt das Militär das Wächteramt aus und versucht, das Gleichgewicht zwischen Religion und Staat zu halten.

Was die Türkei braucht, ist die Entwicklung einer pluralistischen Gesellschaft, die unterschiedliche religiöse und ethnische Kulturen nicht nur duldet, sondern es ermöglicht, dass sie sich zur Verteidigung der laizistischen Verfassung zusammenfinden. Grundsätzlich geht es um die Anerkennung der Tatsache, dass der Rechtsstaat *über* religiösem und ethnischem Recht steht und deshalb religiöse und kulturelle Freiheit für alle Staatsbürger garantieren muss.

Die Türkei und „Europa“

Gründe für den Beitritt der Türkei zur EU

Als Papst Benedikt XVI. im letzten Jahr die Türkei besuchte, wurde seine Reise als der erste Besuch des Papstes nach der berühmten „Regensburger Rede“ in einem islamisch geprägten Land sehr aufmerksam verfolgt. So sind sein Besuch einer Moschee und die Kontakte mit den Vertretern des Islam besonders beachtet worden. Dadurch ist der eigentliche Anlass der Reise in den Hintergrund geraten, nämlich der Besuch beim Ökumenischen Patriarchen, dem „Patriarchen von Konstantinopel, dem neuen (oder: zweiten) Rom“. Als die Osmanen 1453 Konstantinopel eroberten, ging damit das Byzantinische Reich nach fast 1000 Jahren seines Bestehens unter, doch blieb das Amt des Patriarchen erhalten; er bekam sogar einige Zuständigkeiten, die er nie zuvor inne gehabt hatte.

Das Osmanische Reich hat sich mit dieser Eroberung in die europäische Geschichte eingetragen. Wie viele solcher Eintragungen geschah auch diese gewaltsam, und im 16. wie im 17. Jahrhundert verbreiteten die Türken Angst und Schrecken, als sie vor Wien standen. Doch waren sie nun ein Faktor in Europa, mit dem man rechnete, den man in Bündnisse

einbezog oder gegen den man Bündnisse schmiedete, mit dem man Gesandte austauschte und den man näher kennen zu lernen versuchte. In der Schlusszeit dieses Reichs war es besonders Deutschland, das strategische Allianzen mit den Osmanen schloss.

Die vier großen Reiche in Mittel- und Osteuropa zerfielen im Gefolge des Ersten Weltkrieges. Die Türkei folgte dem Osmanenreich nach. Sie war als säkularer Nationalstaat gedacht, und tatsächlich ist beides gelungen: sowohl die Konstruktion eines Nationalismus, den es heute mit allen unschönen Erscheinungsformen von Nationalismen gibt, als auch das säkulare Prinzip; nirgends in Europa ist Religion so sehr aus dem staatlichen Bereich verbannt. Bis heute ist die Türkei eine Republik, in der das Militär eine wichtige ordnungspolitische Rolle spielt und auch mit undemokratischen Mitteln für den Erhalt des Staatsaufbaus sorgt.

Seit einer Reihe von Jahren steht die Frage nach einer möglichen EU-Mitgliedschaft des Landes im Raum. Der Aufnahmeantrag der Türkei von 1959 wurde zunächst positiv gesehen; 1963 wurde ihr die Mitgliedschaft in

Der Verfasser ist Mitglied der Redaktion dieser Zeitschrift.

Aussicht gestellt, 1999 der Kandidatenstatus zuerkannt. Die Anwerbung der „Gastarbeiter“ geschah auch im Hinblick darauf, dass das Land einmal zur EWG gehören würde. In der aktuellen Diskussion hingegen spielt vor allem die Frage nach der islamischen Prägung der Türkei eine Rolle. Das böse Wort von der EU als einem „Christenclub“ wurde geprägt, um eine Mitgliedschaft des Landes undenkbar zu machen.

Denkt man über die Möglichkeit eines Beitritts der Türkei nach, so ist zunächst festzustellen, dass die EU gewisse Kriterien stellt, die erfüllt sein müssen. Voraussetzung für einen jeden Beitritt sind stabile Demokratie, funktionsfähige Marktwirtschaft, Wettbewerbsfähigkeit und die Akzeptanz des Besitzstandes und der Ziele der Union (nach den Kopenhagener Kriterien von 1993). Ob alle diese Bedingungen bei den letzten Erweiterungsrounden streng beachtet wurden, darf bezweifelt werden. Festzuhalten ist jedoch, dass sie grundsätzlich eingehalten werden müssen, wenn ein Land Mitglied werden will. Das gilt auch für die Türkei, von der sie offensichtlich nicht erfüllt werden. Das kann sich aber ändern; die Erfahrung der letzten Jahre zeigt ja, dass die Regierungen in Ankara Anstrengungen unternehmen, die Situation zu verbessern, auch wenn diese noch nicht genügen – übrigens ein Zeichen dafür, dass sich eine EU-Kandidatur zumeist positiv auf die innere Verfassung eines Landes auswirkt.

Nehmen wir einmal an, die Türkei wäre in dieser Hinsicht so weit wie etwa Rumänien oder Bulgarien vor der

letzten Erweiterungsrounde. Dann stellte sich die grundsätzliche Frage nach der Beitrittsfähigkeit des Landes. Sie sollte positiv beantwortet werden.

Argumentiert man „historisch“ (soweit sich solche Fragen überhaupt historisch lösen lassen), gehört die Türkei eindeutig zu den europäischen Staaten, wie eingangs kurz gezeigt. Geographie hilft hier nicht weiter, zumal die Türkei unbestritten zu einem Teil in Europa liegt. Wollte man geographisch argumentieren, dann wäre wohl die Mitgliedschaft Zyperns oder Maltas mindestens ebenso ein Problem.

Wollte man mit den Wurzeln Europas argumentieren, ist sicher die Trias von griechischer Philosophie, römischem Recht und Christentum zentral; der christliche Glaube, in Asien entstanden und gestaltet, hat den Kontinent entscheidend geprägt. Doch ist die europäische Geschichte ohne den Beitrag des Islam nicht denkbar, der uns von der Philosophie über die arabischen Zahlen bis zum Kaffee vieles von dem vermittelt hat, was unser Leben heute bestimmt. Eine weitgehende islamische Prägung gilt auch für zwei und demnächst wohl drei Staaten, die ohne Zweifel in Europa liegen (Albanien, Bosnien-Herzegowina, Kosovo). Vergessen darf man auch nicht, dass der jüdische Beitrag und aufklärerische, emanzipatorische Bestrebungen und Werte bei „Europa“ immer mitzudenken sind.

Die EU versteht sich heute als Wertegemeinschaft. Danach muss ein gewisses Wertesystem von jedem Staat und jeder Gesellschaft anerkannt werden, der die Vorzüge der

Mitgliedschaft genießen will. Wenn ein Staat sich aber zu diesem System von Werten bekennt und das auch nach innen wirksam umsetzt, spricht nichts gegen eine Mitgliedschaft. Es ist ja ein vitales Interesse der EU, dieses Wertesystem möglichst weit zu verbreiten. Die in und von der EU vertretenen Werte sind sicher jüdisch-christlicher Herkunft (auch wenn sie historisch gegen den Widerstand der Kirchen erkämpft werden mussten), aber sie sind ja nicht exklusiv, also für nichtchristliche Gesellschaften „verbotten“.

Wenn gegen einen EU-Beitritt der Türkei argumentiert wird, ist oft etwas anderes gemeint: Man ist nicht so sehr gegen die Türkei, man ist gegen den Islam. Im Vergleich zu anderen islamischen Ländern ist in der Türkei das Modell eines *gemäßigten* Islam anzutreffen; es gibt andere Religionsgemeinschaften, Frauen müssen nicht verschleiert sein, man kann Alkohol kaufen usw. Die EU wird mit ihrem Verhalten der Türkei gegenüber zeigen, wie sie mit einem solchen Phänomen umgeht. Andere Staaten der islamischen Welt werden genau beobachten, wie sich „der Westen“ zum gemäßigten Islam verhält. Eine Zurückweisung würde so gedeutet werden, dass die vermeintliche „Anbiederung“ an den Westen nichts geholfen habe. Die Folgen für die Türkei könnten fatal sein; die EU muss sich überlegen, welche Art von Nachbarn sie haben möchte.

Ein letzter Punkt: Oft wird argumentiert, dass in Sachen Religionsfreiheit (die in der Türkei keineswegs zufriedenstellend ist) das Prinzip der Gegenseitigkeit gelten müsse. „Die dürfen bei uns Moscheen bauen, wenn wir in Saudi-Arabien Kirchen bauen können“, heißt das Argument in seiner Stammtischversion, das es jedoch auch in der Akademiker- und Politikerführung gibt. Wer das akzeptiert, sagt damit, dass Religionsfreiheit für ihn kein absoluter Wert ist, sondern immer vom Verhalten des Gegenübers abhängt. Wir würden somit Religionsfreiheit nur dann ausüben und gewähren, wenn andere es auch tun. Hier liegt die Gefahr, dass das auch auf andere Freiheiten und fundamentale Menschenrechte ausgeweitet wird. Das Argument darf also keineswegs gelten, es untergräbt die Grundlagen unserer Rechts- und Wertegemeinschaft.

Der Islam in Europa ist eine Realität, die keinesfalls neu ist und mit der die EU umzugehen lernen muss. Das ist eine Anpassungsleistung, die von beiden Seiten Anstrengungen und Entgegenkommen verlangt. Die christlichen Kirchen können dabei eine wichtige Rolle spielen; schließlich haben sie sich vor wenigen Jahren in der Charta Oecumenica verpflichtet, „die Religions- und Gewissensfreiheit von Menschen und Gemeinschaften anzuerkennen und dafür einzutreten, dass sie (...) privat und öffentlich ihre Religion (...) praktizieren dürfen.“

„Sag', wie hältst Du's mit der Religion?“

Gründe gegen den Beitritt der Türkei zur EU

Unser Türkeibild ist großflächig bestimmt durch das, was uns die Medien von den großen Städten des Landes vermitteln: Ankara, Istanbul, Izmir – und von den Eindrücken der beliebten Urlaubsorte an der türkischen Mittelmeerküste. Aber die große Türkei sieht anders aus!

Wer nur ein paar Kilometer jenseits der großen Städte durch die Dörfer geht und die Augen aufmacht, sieht ein anderes Land: Die Männer sitzen in den Teehäusern, die Frauen arbeiten auf den Baumwollfeldern. Der Ruf des Muezzin ist die herrschende Tonlage. Der Islam bestimmt das Leben. Irgendwie hat man den Eindruck, aus der europäischen Zeit gefallen zu sein.

Auf's Ganze gesehen gewinnt man den Eindruck, dass wirtschaftliche Kriterien für die Türkei entscheidend sind im Blick auf den Beitritt zur Europäischen Union. Das Interesse für die kulturellen und historischen Aspekte des „anderen“ Europa hält sich spürbar und zuweilen auch sichtbar in Grenzen.

Dabei ist auch nicht selten Arroganz im Spiel. Mir hat ein älterer Türke, der viele Jahre in Deutschland

gearbeitet hat, in Konya, der Hauptstadt der Provinz Anatolien, gesagt, dass eigentlich Europa der Türkei beitreten müsste und nicht umgekehrt. In Konya haben übrigens vor einiger Zeit die weiblichen Studierenden an der dortigen Universität durchgesetzt, dass sie während der Lehrveranstaltungen das Kopftuch tragen dürfen – entgegen dem gültigen Gesetz. Damit ist ein zentrales Thema der Diskussion für oder gegen den Beitritt der Türkei zu EU angesprochen: die fortschreitende Islamisierung des formal säkularen Staates Kemal Atatürks.

Ich behaupte, dass diese Frage die entscheidende ist. Und füge hinzu: Religionsfreiheit ist in der Türkei nicht gewährleistet. Während bei uns die Moscheen – auch nach einigem Streit – schließlich doch gebaut werden dürfen, gibt es in der Türkei faktisch keine Möglichkeit, christliche Kirchen zu errichten, geschweige denn, ein normales Gemeindeleben unter den wenigen Christinnen und Christen zu führen. Angst durch Einschüchterung beherrscht das Feld. Und nicht selten kommt es zu verdeckten und offenen Übergriffen ra-

Prof. Dr. Michael Albus ist Theologe, Journalist und der verantwortliche Redakteur dieser Zeitschrift.

dikaler Muslime gegen christliche Einrichtungen. Ich kenne Christen in der Türkei, die sich davor fürchten, ihren Glauben auch nur halbwegs offen zu bekennen.

Nehmen wir nur einmal die „welt-offene“ Stadt Istanbul. Welches Gezerre hat es auf höchster politischer Ebene um den Besuch des Papstes im Herbst 2006 gegeben! Welche anhaltenden Schwierigkeiten machen die Behörden den orthodoxen Christen und dem Patriarchen in der Stadt! Welche verdeckte, aber wirksame islamistische Personalpolitik betreibt Ministerpräsident Erdoğan bei der Besetzung der Lehrstühle an der großen Istanbuler Universität! In Erinnerung bleibt mir auch, dass mich ein fanatischer Imam aus einer Moschee der Stadt verwiesen hat mit dem Satz – auf deutsch gesprochen – „Sie sind ein Ungläubiger und haben hier nichts zu suchen!“

Ich halte nichts oder nicht viel von den Argumenten westlicher Politiker für den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union, auch von den militärstrategischen und wirtschaftlichen Argumenten nichts. Sie zeigen mir allenfalls, wie religionsvergessen und religionsunwissend westliche Politiker geworden sind.

Wenn die Türkei der EU beigetreten sein wird, dann wird mit einem Schlag ein Land, das sich in einer immer offener werdenden Phase der Re-Islamisierung befindet, zum bevölkerungsreichsten Staat der Europäischen Union. Die Türkei ist dann in der Lage, das andere Europa zu dominieren, notfalls zu blockieren, wenn die türkischen Interessen vom

„Christenclub“ nicht gebührend berücksichtigt werden. Ich habe, offen gesagt, Angst vor einer solchen Entwicklung.

Noch einmal: Die entscheidende Frage in der Diskussion um den Beitritt der Türkei zu EU ist die religiöse Frage und sie wird es bleiben, wird mehr und mehr noch virulenter werden, als sie es jetzt schon ist.

Ich lasse mich von dieser Einschätzung auch nicht durch türkische Gesprächspartner abbringen, die eine liberalere Haltung in dieser Frage haben. Sie sind in der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Minderheit – manche von ihnen müssen Angst haben, wenn sie liberalere, differenzierende Argumente in der öffentlichen Diskussion vorbringen, das weiß ich aus konkreten eigenen Erfahrungen; dazu braucht man nicht die Auseinandersetzungen der Türkei mit ihrem Schriftsteller und Nobelpreisträger Orhan Pamuk ins Feld führen. Ich empfehle den vollmundigen und sich an Vordergrund orientierenden Befürwortern des Beitritts der Türkei zur EU die genaue Lektüre seines Buchs „Schnee“.

Wer sich die lange Geschichte der Türkei genauer anschaut, kommt schwerlich zu dem Ergebnis, dass die Türkei ein europäisches Land ist. Christentum ist dort schon lange her – und wird auf „ewige Zeiten“ nicht mehr sein.

Ein letzter Gesichtspunkt: Wenn die Türkei zur EU gehören wird, dann trifft sie auf ein nachchristliches Europa, das auf Grund seiner fehlenden christlichen Identität – siehe den Streit

um die Verankerung des Gottesbegriffes in der europäischen Verfassung – nicht in der Lage sein wird, die Auseinandersetzung mit dem Islam aufzunehmen, geschweige denn, sie zu bestehen. Dies halte ich für eine entscheidende Schwäche, die uns in mancherlei Hinsicht angreifbar macht.

Manche setzen mittelfristig bis langfristig auf eine Säkularisierung des Islam. Ich fürchte, sie irren sich! Vorderhand sind und bleiben Säkula-

risierungserscheinungen, die es vor allem bei Muslimen außerhalb der Türkei gibt, Randerscheinungen. Sollten sie jemals politisch und religiös wirksam werden, dann am Sankt-Nimmerleinstag.

Aber bis dahin will ich die Türkei aus den genannten und vielen anderen Gründen nicht in der EU haben. Lieber arbeite ich mit daran, dass wir wieder authentische und identische Christen in Europa werden.

Die Sonne, die im Westen aufgeht¹

Islam und Muslime in der Perzeption der albanischen Eliten

Vor nicht allzu langer Zeit fragte in Tirana ein Kleinhändler einige Bart tragende Jugendliche, welcher Religion diese denn angehörten. Sie antworteten, sie seien Muslime. „Muslime sind wir alle“, erwiderte der Kleinhändler, „aber sagt mir, welche Religion habt ihr?“

Für einen großen Teil der albanischen Bevölkerung ist die Religionszugehörigkeit eine Art Familienerbschaft, die auch genetisch weitergegeben wird. Sie wird teils durch die Anwendung einiger Koch- und Wunschformeln, die dank des passiven Widerstands der Hausfrauen während des Kommunismus überlebten, vor allem aber durch Alltagsrituale und die Bestattungskunst sichtbar. Demgegenüber erscheint dem durchschnittlichen, vom Sozialismus geprägten Albaner die von fremden Begriffen und Äußerungen durchtränkte tägliche Glaubenspraxis, die er mit der Einführung von Kulturmoden durch die Orthodoxen und Heterodoxen der neunziger Jahre verbindet, als eine zweite Religion. Der orthodoxe Erzbischof des Landes, Anastasios, verweist auch auf andere Dimensionen der postkommunistischen religiösen Verwirrung, wenn er sagt, dass es nicht unnatürlich sei, Menschen zu finden, die erklären, dass sie zwar orthodoxe Christen (oder auch Muslime), gleichzeitig aber auch Atheisten seien.

¹ Der Titel bezieht sich auf einen Vers des albanischen Nationaldenkers Naim Frashëri (1846-1900): „Komm, du gesegneter Tag,/ der du aus dem Westen brichst./ Jene Seite hast du erleuchtet./ Vergiss unser nicht!“ Zit. nach: Enis Sulstarova: *Arratisje nga Lindja. Orientalizmi Shqiptar nga Naimi te Kadareja* (Flucht aus dem Osten. Der albanische Orientalismus von Naim bis Kadare). Tirana 2006, S. 35.

Der Autor hat Philologie an der Universität Tirana studiert und ist als Schriftsteller u. a. mit mehreren Gedichtbänden hervorgetreten. 2000-2003 war er Chefredakteur der Zeitschrift der islamischen Glaubensgemeinschaft Albaniens „Drita Islame“.

Christentum als Ausdruck eines europäischen Bewusstseins

Die quasi mystische Dimension, die die politisch-kulturelle Europäisierung in Albanien angenommen hat, führt jedoch dazu, dass die größte Verwirrung bei den Gläubigen der als „nicht europäisch“ bezeichneten Religionen herrscht. Wenn ein „gesellschaftlich christlicher“ Albaner kein Interesse für religiöse Fragen hat, hindert ihn nichts daran, seine christliche Familientradition hervorzuheben, die – weil christlich – automatisch als europäisch und somit in Übereinstimmung mit den politisch-kulturellen Neigungen der albanischen Gesellschaft, Politik und Eliten wahrgenommen wird. Ein aus der muslimischen Familientradition stammender ist dagegen gewöhnlich bemüht, sein religiöses Erbe zu verbergen, indem er entweder eine gewisse religiöse Gleichgültigkeit oder die Nachahmung einiger kultureller Praktiken demonstriert, die mit dem Christentum in Verbindung gebracht werden – es sei denn, er ist wirklich tief religiös. Es ist nichts Ungewöhnliches, in Albanien Menschen, insbesondere jungen Frauen, zu begegnen, die Halsketten mit Kreuzen tragen, obwohl sie weder zum Christentum konvertiert sind noch die christlichen Rituale befolgen. Darüber hinaus werden Weihnachten und selbst Ostern unter Albanern muslimischer Tradition zunehmend als moderne gesamtgesellschaftliche und europäische Feiertage wahrgenommen.

Zugleich hat die Namensgebung der Albaner muslimischer Herkunft seit der Zeit der kommunistischen Diktatur bis in die Gegenwart hinein eine immer stärkere Veränderung erfahren. Auf Grund eines beinahe ausdrücklichen Verbots, Neugeborenen ausländische bzw. religiöse Namen zu geben, begann sich die albanische Namenlandschaft seit den frühen siebziger Jahren umzugestalten. Bezeichnungen abstrakter oder Natureigenschaften, als früh-albanisch (illyrisch) angenommene Vornamen oder schlicht bedeutungslose Konstruktionen, die als „modern“ vermutet wurden, verdrängten die bereits albanisierten Namen islamisch-christlicher Tradition. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus haben sich besonders zwei umfassende Kategorien der Namensgebung herausgebildet, zum einen die nahöstliche „Edward Said“-Variante mit Vornamen aus der westlichen Tradition und arabischstämmigen Nachnamen, zum anderen die melodisch-euphonische „Condoleeza Rice“-Version.

Der Skanderbeg-Mythos oder: Umdeutung der Geschichte

Das dargestellte Phänomen ist einerseits das Ergebnis der alltäglichen Gegenwärtigkeit des westlichen Einflusses durch Massenmedien, Kino und Mobilität sowie Ausdruck der säkularisierten christlichen Tradition, die sich in der Kommerzialisierung bzw. Sensationsgestalt der Weihnachtsfeier oder in der Umdeutung des Kreuzes als Modeaccessoire widerspiegelt. Der entscheidende Faktor jedoch, der die Akzeptanz christlicher Symbolik bei den albanischen Muslimen bedingt, ist die ausdrücklich christenfreundliche Haltung der politisch-kulturellen Elite des Landes. Kennzeichnend für diese Tendenz ist die wiederholte Darstellung Georg Kastriotas Skanderbegs, des Nationalhelden des antiosmanischen Widerstandes, als christlichen Helden. Skanderbeg wurde als Christ geboren, diente dann dem Osmanischen Reich als konvertierter Muslim und verließ später seinen Dienst, um einen vom Papst, Venedig und dem Königreich Neapel unterstützten antiosmanischen Aufstand zu führen. Gestützt auf antiosmanische Erzählungen stilisierte der albanische Nationalismus im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert Skanderbeg zum Gründervater der Nation hoch. Der Skanderbeg-Mythos sitzt seit über 100 Jahren tief in jenem Bewusstsein, auf dem die Gründung und Einheit der Nation beruht. Durch die Annahme seines Familienwappens als Nationalflagge wurde der Mythos gesellschaftsverträglich und offiziell. Seine Allgegenwart wurde auf öffentlichen Denkmälern, Literatur- und Kunstwerken, Schulbüchern oder gar Etiketten von Lebensmitteln verewigt.

Die einseitige religiöse Betrachtung des offiziellen Skanderbeg-Mythos führt auch zu einer anderen Leseart der albanischen Nationalflagge. Sali Berisha, ehemaliger Präsident und heutiger Premierminister Albaniens, soll gesagt haben, die Flagge seines Landes sei zugleich die Flagge des Christentums. Der vor kurzem aus dem Amt geschiedene Präsident Albaniens, Alfred Moisiu, zog sich die Verärgerung muslimischer Organisationen zu, als er in einer Rede auf dem Oxford-Forum behauptete, der Islam sei eine für die Albaner fremde Religion, denn dessen Bevölkerung sei im Kern christlich und lediglich oberflächlich islamisiert. Der Schriftsteller Ismail Kadare, eine der bedeutendsten albanischen Persönlichkeiten und in Bezug auf die nationale Eintracht ein Äquivalent Skanderbegs, bekräftigt nicht nur in seinen literarischen Werken, sondern auch in seiner Publizistik den angeblich entfremdenden Effekt, den der Islam unter den Albanern erzeugt habe. Kadares

Aussagen bestimmen in hohem Maße das, was für die heutige nationale Identität der Albaner „in“ oder „out“ ist:

Zu „in“ wird alles, was als europäisch, westlich und anti-kommunistisch in einem Atem wahrgenommen wird, sei es ein Produkt des christlichen Mittelalters, der faschistischen Besetzung des Landes oder der liberalen Globalisierung.

„Out“ dagegen ist alles Östliche, Asiatische und Kommunistische zugleich, das in Verbindung mit der osmanischen und kommunistischen Zeit gebracht wird. Indem er das während der osmanischen Zeit mit arabischen Buchstaben geschriebene Erbe albanischer Dichtkunst als homosexuelle und pädophile Literatur brandmarkt, indem er die Gründer albanischer Städte aus dieser Zeit – die Hauptstadt Tirana mit inbegriffen – zu Verrätern erklärt, indem er zur Durchforschung alter Landkarten aufruft, um somit angebliche türkische Kolonien und ihre mutmaßlichen „antieuropäischen“ Nachfahren im heutigen Albanien ausfindig zu machen, fördert Kadare die Tendenz der Gegnerschaft und Spannung gegenüber der islamischen Kultur im Land.

Streiflichter zur historischen Entwicklung

Albanien ist das einzige Land auf der Balkan-Halbinsel, in dem der Islam von der Mehrheit der einheimischen Bevölkerung angenommen wurde. Es ist zugleich das Land mit dem höchsten Bevölkerungsanteil muslimischer Herkunft in Europa. Die ersten Kontakte der Albaner mit dem Islam und die ersten Schritte zu ihrer Islamisierung fanden bereits vor dem 15. Jahrhundert statt. So wird der erste Bau einer Moschee in Albanien auf die letzten Jahre des 14. Jahrhunderts angesetzt. Letztlich waren es die einheimischen Eliten, die den Weg für die Islamisierung des Landes vorbereiteten. Erst ganz allmählich erfasste der Islam nahezu die gesamte Aristokratie sowie auch die Masse der einfachen Bewohner. Thomas W. Arnold beschrieb 1913 die Islamisierung bei den Albanern als einen sehr komplexen Prozess, der bis in die letzten Jahre der osmanischen Herrschaft fort dauerte: „Unter der türkischen Herrschaft hat Albanien immer eine Art halbautonomer Verwaltung gehabt und konnte somit seine Unabhängigkeit bewahren, wie diese einige Stämme vor der Besetzung gehabt hatten. Obwohl sie unter der Vormacht des Sultans standen, gingen ihre Verpflichtungen nicht so weit, dass sie in die Einmischung türkischer Behörden in ihre inneren Angelegenheiten eingewilligt

hätten. Es gibt genügend vernünftige Gründe anzunehmen, dass die Türkei nie Beamten eingesetzt hat, die nicht autochthon waren.“²

Der Prozess der Entstehung neuer Balkan-Staaten wurde seit seinen ersten Schritten von Massakern und Vertreibungen der balkanischen Muslime begleitet. Ein wesentlicher Teil von ihnen waren Albaner des heutigen Griechenlands oder Ex-Jugoslawiens. Wie Barbara Jelavich bestätigt „wurde das Konzept des ‚türkischen Jochs‘ zum untrennbaren Teil der nationalen Mythologie und der offiziellen Ideologie“³ der post-osmanischen Balkan-Staaten. Die verbliebenen Muslime wurden als Erben der osmanischen Herrschaft sowie allen mit ihr verbundenen Übels betrachtet. Die Vertreibung und Massakrierung der albanischen Muslime aus dem Gebiet von Çamëria im Norden Griechenlands am Ende des Zweiten Weltkriegs sowie weitere Genozide und ethnische Säuberungen gegen die bosnischen und albanischen Muslime der neunziger Jahre in Ex-Jugoslawien sind die Fortsetzung einer Tragödie, die mit dem Rückzug der osmanischen Herrschaft aus diesen Ländern begann. Die antitürkische, eigentlich antimuslimische Mythologie bestimmt die selektierenden Geschichts- und Religionstexte und hält somit den Hass und die Rachsucht in Bezug auf die osmanische Zeit wach.

Diese antiosmanische Mythologie muss verstanden werden als eine Art Verflechtung des klassischen Orientalismus und des balkanischen Messianismus mit den Mythen vom Kosovo als dem serbischen Jerusalem und vom heiligen Byzanz der Griechen. Unwichtig ist, welcher wissenschaftlichen, intellektuellen oder künstlerischen Disziplin diese Orientalisten und „Chronisten des vorgeahnten Todes“ angehören. Als Akademiker, Publizisten, Schriftsteller, Missionare, Historiker oder Politiker arbeiten sie auf unterschiedlichem Niveau an der antimuslimischen Mythologie, die in bestimmten historischen Momenten ein anspornendes Werkzeug für die Massen bietet, gegen die vermeintlichen ewigen Feinde vorzugehen, die immer noch die nationale Identität beflecken oder weiterhin „christliche“ Grundstücke besitzen würden, die ihnen der frühere osmanische Besatzer geschenkt habe. Wie der amerikanische Wissenschaftler Norman Cigar in seinem markant betitelten Werk „Die Rolle der serbischen Orientalisten bei der Rechtfertigung des

² Sir Thomas W. Arnold: *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*. London 1913. Zit. nach: Klubi Kulturor Drita: *Rreth përhapjes së Islamit ndër shqiptarët* (Über die Verbreitung des Islam bei den Albanern). Shkodra 1997, S. 14.

³ Barbara Jelavich: *Historia e Ballkanit* (Geschichte des Balkans). Tirana 2000, S. 33.

Genozids gegen Muslime auf dem Balkan“ feststellt, war „der Schlüssel der böswilligen Botschaft der serbischen Orientalisten ... der, die Muslime als dauerhafte und tödliche Bedrohung darzustellen“⁴.

Die antimuslimische Mythologie bei Nationen, in denen Muslime eine Minderheit darstellen, mag wenig erstaunen. Dass die antitürkische bzw. antimuslimische Mythologie – zwar mit geringerer Intensität, jedoch in gleicher Form – auch im mehrheitlich muslimischen Albanien präsent und quasi offiziell sein kann, erscheint unbegreiflich, wenn man bedenkt, was der bedeutende kosovarische Orientalist Hasan Kaleshi festhielt: Albanien habe dem Osmanischen Reich „nicht nur 42 Premierminister und eine große Zahl von Generälen ... (und anderen) Persönlichkeiten des Staats und der Politik (gegeben), sondern auch hervorragende Menschen, die ihren Einfluss auf die gesamte islamisch-türkische Kultur geltend gemacht haben: Schriftsteller, Dichter, Architekten, den ersten Rektor der ersten Universität, den Verfasser des ersten Wörterbuchs der modernen türkischen Sprache ..., den Autor der türkischen Nationalhymne usw.“⁵

Während des Kommunismus setzte sich in Albanien die extremste Form des Sozialismus durch. Sowohl der Islam als auch das Christentum wurden gleichsam verbannt, jedoch gingen die Muslime geschädigter aus diesem Verbot hervor. „Obwohl in Albanien die Religion als Idee und Institution (generell) ... bekämpft und das freie Ein- und Ausströmen von Menschen und Gedanken abgehalten wurde, hörten die intellektuellen Erträge der (west- oder ost-)europäischen Zivilisation nie auf, wenn auch in ideologierter, verzerrter oder ‚altmodischer‘ Form, ins Land zu gelangen. Selbst die erzatheistischen Romane, Gedichte, Gemälde, Bühnenspiele und Spielfilme oder gar die philosophischen und politischen Werke der kommunistischen Klassiker nehmen ihren kulturellen Bezug aus dem Kulturbau des christlichen Europa. Die Bejahung oder Verneinung des Christentums darin ist belanglos; entscheidend ist die Erwähnung und das Nichtvergessen, das dauerhafte Dekor von Namen, Mythen, Ereignissen und Orten, die es dem Subjekt ermöglichen,

⁴ Norman L. Cigar: *Uloga srpskih orijentalista u opravdanju genocida nad Muslimanima Balkana* (Die Rolle der serbischen Orientalisten bei der Rechtfertigung des Genozids gegen Muslime auf dem Balkan). Sarajevo 2000; das Zitat nach der albanischen Ausgabe *Roli i orientalistëve serbë për justifikimin e genocidit ndaj muslimanëve në Ballkan*. Skopje 2003, S. 33.

⁵ Zit. nach Hysamedin Ferraj: *Skicë e mendimit politik shqiptar* (Grundzüge des albanischen politischen Denkens). Tirana 1998, S. 62.

sich auf einer imaginären, praktisch christlichen Landschaft zu bewegen, als ob es das eigene Heim wäre.“⁶

Ismail Kadares Vision

Gleich nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes und der Öffnung Albaniens befreite sich die nationale Mythologie von den kommunistischen Fesseln, um sich jedoch die eines banalen Eurozentrismus aufzuerlegen. Die Christlichkeit der Albaner vor der türkischen Besetzung wurde nun zur westlichen Identität umgedeutet. Ismail Kadare überarbeitete seinen Roman „Die Festung“, indem er ihn mit Kirchen und Kreuzen füllte, die in der während des Kommunismus veröffentlichten Variante fehlten, und zeichnete ein Bild von Skanderbeg nicht nur als Befreier und Verteidiger der Unabhängigkeit, sondern auch als Beschützer des Christentums. Er hat das Religionsverbot öffentlich als eine Möglichkeit der Wiederbekehrung der muslimischen Albaner gutgeheißen: „Ich war davon überzeugt, dass Albanien sich dem christlichen Glauben zuwenden würde, weil es mit ihr die Kultur, Erinnerung und Nostalgie für die vortürkische Zeit verbindet. Jahr für Jahr wird sich die im Gepäck der Osmanen importierte islamische Religion erschöpfen – zuerst in Albanien und dann im Kosovo. So wird sich die christliche Religion, oder genauer die christliche Kultur, im Land einprägen. Dadurch wird bald aus einem Übel (das Verbot der Religion 1967) ein Gutes entstehen.“⁷

Ismail Kadare ist *der* Vertreter der antimuslimischen Mythologie in Albanien. Ebenso denkt ein wesentlicher Teil der politisch-kulturellen Elite des Landes, der die Islamophobie und das Antitürkentum quasi auf die Stufe einer Zivilreligion erhoben hat. Sie setzt das islamische Erbe mit der kommunistischen Hinterlassenschaft gleich und weist den muslimischen Albanern eine Kollektivschuld zu, die nur durch eine Wiederbekehrung zum Christentum getilgt werden kann.

Deutsch von Egin Ceka.

⁶ Ervin Hatibi: *Eseistika e Rekonkuistës* (Die Essayistik der Reconquista). In: *Drita Islame* 5 (2002), S. 3.

⁷ Ismail Kadare: *Printemps Albanais* (Albanischer Frühling). Paris 1991. Zit. nach: Nathalie Clayer: *Religion et nation chez les Albanais. XIXe-XXIe siècles*. Istanbul 2002, hier S. 372 f.

„Islam“ als Gegensatz zu Bosnien

Die Frage nach den „bosnischen Muslimen“ oder den „Muslimen in Bosnien“ ist von der Frage nach ihrem Land nicht zu trennen. Diese Untrennbarkeit wird jedoch in vielen modernen Darstellungen in Frage gestellt.

Beinahe alle Diskussionen über den heutigen Zustand des Menschen und der Welt sind von dem Gegensatzpaar „der Islam und der Westen“ durchdrungen; man denke etwa an „Islam und Europa“, „Islam und Moderne“, „Islam und Demokratie“, „islamischer Terrorismus“, „islamischer Radikalismus“ oder „islamische Revolution“. Diese Sprachkonstruktionen stammen aus modernen ideologischen Weltansichten und bezeichnen Inhalte, die Teil einer ideologischen Sprache sind, sodass sie von der gesellschaftlichen Wirklichkeit, auf die sie hinweisen, häufig weit entfernt sind. Für das Begreifen von Phänomenen der modernen Welt sind sie – wenn überhaupt – nur wenig hilfreich.

I.

Im erwähnten Sprachgebrauch haben „Islam“ und die davon abgeleiteten Adjektive eine grundlegend andere Bedeutung als in den überlieferten Texten. Das Begreifen des Unterschieds zwischen der modernen Bedeutung und seinem Platz in den semantischen Feldern der traditionellen Texte ist jedoch die Voraussetzung für das Verständnis zahlreicher Erscheinungen in modernen Gesellschaften und ihrer Politik und Kultur. Das Wort Islam ist ein Verbalsubstantiv, das die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott bezeichnet. Gott ist der Friede (*as-selam*) und spiegelt sich in der Gesamtheit der Schöpfung und allen ihren Einzelheiten wider. Durch die Versöhnung ist die Welt als Ganzes in Bezie-

Prof. Dr. Rusmir Mahmutćehajić ist Universitätsprofessor und Vorsitzender des „Internationalen Forums Bosnien“. Seine Veröffentlichungen umfassen Bücher zu Themen der Philosophie, Vergleichenden Religionswissenschaft und Politologie.

hung mit Gott als dem Frieden: „Mit ihm versöhnt sich alles im Himmel und auf der Erde“ (Koran, Sure 3, V. 83).

Der Mensch als Wesen mit freiem Willen und damit auch als Partner im Bund mit Gott hat die Möglichkeit, sich dieser Versöhnung frei anzuschließen und als Empfänger und Geber des Friedens (*Muslim*) zu leben. Gott ist dann für ihn Ursprung und Zuflucht. Nichts ist würdig, um Gott zugesellt zu werden. Dies ist auch im Schlüssel- und Ursprungsbekenntnis des Friedensstifters (*Muslim*) enthalten: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Gott gibt, und ich bezeuge, dass Sein Diener und Sein Gesandter gepriesen sei.“ Dieses Bekenntnis ist das Wesen aller Überlieferungen über den Menschen und die Welt als vom Schöpfer erschaffene und zu ihm geführte.

Im modernen Weltbild ist die traditionelle Auslegung des Islam im Sinne der Mensch-Gott-Beziehung in eine vergegenständlichte Gesamtheit, der die Eigenschaften Gottes zugesprochen werden, verändert worden. So bekommt der Islam in der ideologischen Verkürzung die göttlichen Eigenschaften des Befehlens, Verbotens, Einrichtens, Führens, Sprechens usw. Er wird zum politischen, sozialen und kulturellen Organ, von dem man glaubt, dass es klare Grenzen in Bezug auf „Modernität“, „Westen“, „Demokratie“, „Christentum“ hat. Damit ist das Wort „Islam“ zu einem Wort der modernen ideologischen Sprache geworden, in das die Bedeutungen je nach Bedarf hineingelesen wurden – Freund und Feind, fortschrittlich und zurückgeblieben, wir und die anderen usw.

II.

Da Bosnien eine Gesamtheit ist, die von Muslimen/Bosniaken, Katholiken/Kroaten, Orthodoxen/Serben und anderen wie Juden und Roma gebildet wird, entspricht kein Reden über die Situation der Muslime in diesem Lande den gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Umständen, wenn man diese in der Welt vorherrschenden Bilder nicht berücksichtigt. Fast alle journalistischen, geostrategischen und ökonomischen Bilder der gegenwärtigen Welt beinhalten eine ideologische Vorstellung über den Islam in seiner mehr oder weniger homogenen Gestalt.

In den überwiegenden Deutungen der bosnischen „Einheit in Verschiedenheiten“ wird der „Islam“ als eine besondere Erscheinung gesehen, die in einer sehr klaren Beziehung zu den anderen steht. Je mehr dies

in die Vorstellungen ihrer Träger eingebrannt ist, desto stärker unterstützt es die Idee der Teilung der bosnischen Ganzheit in ihre ideologisch postulierten Teile – Katholizismus/Kroatentum, Orthodoxie/Serbentum, Islam/Bosniakentum. Zu einer solchen politischen und kulturellen Ansicht trägt die Existenz dreier gemischter ideologischer Inhalte in einzelnen und kollektiven Identitäten der jetzigen bosnischen „Einheit in Verschiedenheiten“ bei, nämlich Postkommunismus, Nationalismus und Fundamentalismus. Die Konkretisierung des Begriffs Islam wird in der politischen Rhetorik sogar zum Mittel, um Bosnien generell zu leugnen: je klarer die Anwesenheit des konkretisierten Islam, desto klarer in solchen Feststellungen die Leugnung Bosniens. Dies ist allen nationalistischen Rhetoriken des heutigen Bosniens bei der Darstellung der bosnischen Muslime gemeinsam.

In der kommunistischen Vision wurde Bosnien nicht aus seinem traditionellen Kontext herausgeführt. Man hat es einfach als Erbe und als innerlich unlösbare Frage – wenn man das überkommene Schema der nationalen Einheit anwendet – gesehen. Da jedoch die Kommunisten in der Überwindung aller Traditionen die Lösung für die nationale Frage sahen, schrieben sie alle Widersprüche und Traumata den traditionellen Erfahrungen zu und richteten ihre Bestrebungen auf die Realisierung der revolutionären Ziele durch die Arbeiterklasse. In dieser Sicht ist der Mensch auf eine geschlossene und messbare Größe reduzierbar, die sich in den ideologisch gezeichneten Verlauf der Geschichte einbinden lässt. Die heutigen Neokommunisten (die sich allerdings nicht als solche bezeichnen) erklären die Schwierigkeiten der bosnischen Gesellschaft durch deren Untreue zu den früheren Grundprinzipien, die die Gesellschaft angeblich sicherer und gerechter gemacht hätten.

Bosnien ist in den Visionen, die den serbischen und kroatischen Nationalismus formen, auch weiterhin ein „irreguläres Territorium“, eine „historische Anomalie“, „das Problem der ungelösten Identitäten“ usw. Bosnien ist in dieser Vision in zwei Zentrismen geteilt – den serbischen Zentrismus, für den Belgrad das hauptpolitische Symbol darstellt, und den kroatischen Zentrismus mit Zagreb als Symbol. Ein solches Verhältnis zu Bosnien ist zweimal konsequent artikuliert worden, und zwar in den Jahren 1939 und 1991 (Milošević-Tudman). In beiden Fällen wurde Bosnien in einen „kroatischen“ und einen „serbischen“ Teil aufgeteilt; die Muslime wurden bei dieser Teilung einfach als ein unpolitischer Faktor gesehen, dem man im besten Falle eine Form kultureller, religiöser oder folkloristischer Autonomie zugestand. In diese Aufteilung sind alte

nationalistische Inhalte einbezogen worden, es wurden aber auch ökumenische Gründe für das Abkommen und die Abgrenzung zwischen zwei christlichen Völkern vorgegeben. Das Problem dieser Völker wurde in einem solchen Bild auf die Anwesenheit der Muslime als inkompatibler Faktor in der Realisierung eines Friedensabkommens unter Christen unterschiedlicher Kirchen reduziert. Ein Teil der antibosnischen Strategie im Krieg 1991-1995 und danach bestand darin, diesen muslimischen Faktor in einem möglichst schlechten Licht darzustellen.

III.

Fundamentalismus ist eine moderne Ideologie. Es ist nicht möglich, sie auf ein traditionelles Erbe zurückzuführen, weil sie ein gemeinsames Merkmal der modernen Welt ist. Sie entstand ursprünglich in Europa und Amerika; Hintergrund ist die Verabsolutierung der instrumental Vernunft, die Säkularisierung und die Ideologisierung der Welt. Die Annahme der Wissenschaft als einzig verlässlicher Quelle des Wissens und gleichzeitig ihre Einschränkung auf die messbare Welt führte zu einer ebenso „vernünftigen“ Erwiderung, wonach Gott und die Schöpfung gänzlich im Rahmen der Vernunft liegen.

In der heutigen Darstellung von Islam, Katholizismus und Orthodoxie in ihren fundamentalistischen Auslegungen ist es möglich, diverse Formen der Symbiose mit Nationalismus und Kommunismus zu erkennen. Wegen der scheinbaren Vereinbarkeit des europäisch-christlichen Erbes mit dem modernen Bild der politischen Ordnung im säkularen Staat sind Antiislamismus und Antijudaismus beinahe regelmäßig Inhalte europäischer Nationalismen und Fundamentalismen. Hinzufügen muss man noch, dass der Antiislamismus auch im Kommunismus eingeschlossen ist, da Nationalismus, Fundamentalismus und Kommunismus trotz ihrer unterschiedlichen Formen ein und dasselbe Wesen haben. In diesen Ideologien sind die vielen Ebenen des Seins auf eine reduziert, das Jenseits ist ausgeschlossen.

IV.

Der Untergang der kommunistischen Ordnung spiegelte sich in Bosnien im Krieg wider, der von Belgrad und Zagreb aus koordiniert und geführt

worden ist. Dieser ideologisch begründete Krieg führte zur Formierung von mindestens vier gesellschaftlichen und politischen Bewegungen in der bosnischen Gesellschaft. Zwei von vier dieser Bewegungen sind zentrifugal; innerhalb ihrer wurden die ethnoreligiösen Ideologien mit einem vorausgesetzten ethnischen Territorium verbunden. So erhoben die serbischen ethnoreligiösen Eliten Anspruch auf eine Definierung des „serbischen“ Teils Bosniens. Entsprechendes erfolgte auch durch die kroatische ethnoreligiöse Elite. Die Gründung solcher gedachter ethnoreligiöser Territorien hat man als einen Schritt zur Vereinigung mit dem Mutterland verstanden. In beiden Bewegungen hat man die Muslime als Störung empfunden.

Die dritte der vier ideologischen Bewegungen ist in ihrer Natur zentripetal. Bosnische Muslime, die ihre ethnoreligiöse Ideologie neuerdings „Bosniakentum“ nennen, richten die meisten ihrer politischen Bemühungen auf einen Kampf für die bosnische Ganzheit aus. Derartige Bemühungen sind oft ideologisch als Reaktion auf die aufgeführten zentrifugalen Wirkungen geformt, sodass sie emotional, politisch und kulturell den Zentrifugalismus der serbischen und kroatischen Nationalisten rechtfertigen. Damit tragen auch sie letztlich zu einer Schwächung der gemeinsamen Kräfte der bosnischen „Einheit in Verschiedenheiten“ bei.

Die vierte politische Bewegung ist eine Tendenz, sich die bosnische Gesellschaft als eine Ganzheit, in der eine harmonische Beziehung von religiösen und kulturellen Verschiedenheiten möglich ist, vorzustellen und zu bewahren. Diese Verschiedenheiten könnte man in einer harmonischen, politischen Ganzheit gemäß dem demokratischen Grundsatz „ein Mensch, eine Stimme“ organisieren, ohne dabei die individuellen und kollektiven Rechte auf Besonderheit in dieser Ganzheit zu gefährden. Dieses Programm haben die ersten beiden Bewegungen, aber oft auch die dritte, als unreal und idealistisch abgetan. Die Träger der ersten und der zweiten stellen die vierte Bewegung als eine Maskierung des bosnischen Nationalinteresses dar, während die dritte Bewegung diese Beziehung zur bosnischen Realität als ein Nachgeben gegenüber dem kroatischen und serbischen Nationalismus und als einen Restaurierungsversuch des kommunistischen Grundsatzes der „Brüderlichkeit und Einheit“ sieht.

V.

Der Zersplitterung der bosnischen Gesellschaft entsprach dann nach Ende des Bürgerkriegs die aufgezwungene Verfassungsordnung. Kriegserregenschaften, an denen auch die Träger der drei politischen Ideologien ihren Anteil haben, sind in der Verfassung legitimiert. Die Republik Srpska ist das Resultat des Krieges gegen Bosnien, auf eine ähnliche Art auch die Föderation Bosnien und Herzegowina. Im politischen Rahmen dieser zwei administrativ-staatlichen Ordnungen werden Aktivitäten, die untrennbar mit dem Wesen des Krieges gegen Bosnien zusammenhängen, fortgeführt.

Kroaten, Serben und Bosniaken bezeichnen das jeweils eigene Leiden als das größte und mit den Leiden der anderen nicht vergleichbar. Sie alle suchen in den eigenen ethnoreligiösen Ideologien nach Stützen für die politische Artikulation dieses Gefühls und sein Einbringen in den öffentlichen politischen Diskurs. Auf dieser Basis sind die partikulären politischen Programme für jedes Gebiet, in dem eine Regierung der ethnoreligiösen Politik existiert, aufgebaut. Dabei werden die Beziehungen zu den Muslimen regelmäßig in Beziehung zum europäischen und amerikanischen Diskurs über den „islamischen Fundamentalismus“, „islamischen Terrorismus“, „islamischen Radikalismus“ usw. gesetzt. Mehr noch: Die Redner im Rahmen des serbischen und kroatischen Nationalismus bemühen sich, die bosnischen Muslime mit jenem Islam in Verbindung zu bringen, der das Problem der ganzen Welt ist. Ein serbischer nationalistischer Politiker aus Bosnien deutete vor einer Gruppe europäischer Diplomaten die gegenwärtigen europäischen Gegebenheiten so: „Wir haben in Bosnien kein Problem außer demjenigen, das ihr in jedem europäischen Staat habt. Ihr habt das Problem mit dem Islam, und wir haben das Problem mit dem Islam.“

VI.

Bis heute fehlt in Bosnien ein ernsthaftes intellektuelles Gespräch zwischen den Trägern der verschiedenen Menschenbilder und Weltanschauungen. Immer noch überwiegt die einseitige Mitteilung eigener ideologischer Bilder und die fehlende Bereitschaft, sich ihre Überprüfung durch die andere Seite anzuhören. Nicht selten kann man hören, die Lage im heutigen Bosnien sei dem Zustand von Gesellschaft und Politik, wie er

1990-1991 vor dem Krieg war, sehr ähnlich. Für diesen Zustand sucht man Belege in journalistischen Bildern über die Muslime in der Welt, in den Gründen und Zielen der Anti-Terror-Koalition und in vielen verdächtigen Erscheinungen in Gesellschaften, die man mit Muslimen in Verbindung bringen kann. Auf solche Darstellungen gibt es keine klaren Er widerungen, die die realen Erscheinungsbilder in der Gesellschaft von ihren ideologischen Darstellungen trennen würden.

Konsens besteht über den schlechten Zustand von Gesellschaft und Politik im heutigen Bosnien. Aber es ist gerechtfertigt, auch eine andere These aufzustellen: Es gibt in der zeitgenössischen Geschichte keinen Zustand in Bosnien, der weniger schlecht als der heutige wäre.

Der heutige Zustand der Gleichsetzung der ethnonationalen und religiösen Zugehörigkeit ist weder im Interesse der Bosniaken noch Bosniens. Eine Organisierung der Gläubigen ist ihr Bedürfnis und ihr Recht, aber sie darf weder mit einer ethnonationalen Ganzheit noch mit irgendeiner Form der politischen Organisation in einem demokratischen Staat gleichgesetzt werden.

Wenn die bosnischen Muslime die kulturellen Güter, die in der Vergangenheit von den Einrichtungen des osmanischen Sultanats verwaltet wurden, geerbt haben, so kann das nicht bedeuten, dass sie auch politisch dieses verschwundene Sultanat beerben. Für ihre gesellschaftliche Konsolidierung und die Harmonisierung ihrer Beziehungen zu den anderen in der bosnischen Gesellschaft sind die Gleichsetzungen dieses osmanischen Erbes mit ihrer Glaubensorganisation und ihrem Glaubensleben besonders gefährlich. Wenn sich die Muslime von einem solchen emotionalen Erbe distanzieren, würden sie damit akzeptieren, sich hinsichtlich religiöser Privilegien nicht von anderen religiösen Gemeinschaften zu unterscheiden. Anders gesagt: Wie alle anderen würden sie ihre Rechte auf dieselbe Art und Weise auf dem gesamten Staatsgebiet zur Geltung bringen, sodass diese gesetzlich geregelten Rechte grundsätzlich für alle gleich wirksam und gültig wären.

Das Verstehen und die Anwendung dieser Tatsache ist eine der wesentlichen Voraussetzungen für die politische Ordnung des bosnischen Staates. Zugleich werden damit zerstörerische Tendenzen in die Schranken gewiesen, deren bedrohliche Schatten immer noch über dem Land liegen. Allerdings ist dies nur eine wichtige Bedingung für eine gedeihliche Zukunft Bosniens – viele andere müssen ebenfalls noch erfüllt werden.

Deutsch von Berislav Zuparić.

Muslime in Bulgarien

Statistischer Überblick

Bulgarien ist die Heimat von etwa 970.000 Muslimen, was einem Anteil von 12,2 Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht.¹ Die muslimische Gemeinschaft ist in sich vielgestaltig, sowohl in ethnischer (sie umfasst Türken, Pomaken, Roma und Tataren) als auch in religiöser Hinsicht (die türkischen Muslime bestehen aus einer größeren Gruppe von Sunniten und einer kleineren Gruppe heterodoxer Aleviten, die aufgrund der Verehrung des Imam Ali von einigen Autoren auch den Schiiten zugeordnet werden)². Die Aleviten werden in Bulgarien nach ihrer traditionellen Kopfbedeckung mit zwölf Streifen, die die zwölf Imame repräsentieren, Aliani oder Kazilbash („Rotschöpfe“) genannt. Die Mehrheit der Kazilbash wanderte aus Anatolien ein und siedelte sich im 15.-17. Jahrhundert im Nordosten des heutigen Bulgarien an. Sie hatten Kontakt zu verschiedenen Sufi-Gemeinschaften³, die zur Zeit des Osmanischen Reiches auf dem Balkan aktiv waren. Die Kazilbash wurden von der Mehrheit der Sunniten als Häretiker angesehen und wiederholt verfolgt, weshalb sie sich oft als Sunniten ausgaben. Ihre Gemeinschaft zählt heute 86.000 Mitglieder (ca. 7,8 Prozent aller bulgarischen Muslime).

- ¹ Einen umfassenden Überblick über die muslimische Gemeinschaft in Bulgarien und ihr Verhältnis zur übrigen Bevölkerung, die zu etwa 83 Prozent der Bulgarischen Orthodoxen Kirche angehört, bietet Ina Merdjanova: *Uneasy tolerance. Interreligious Relations in Bulgaria after the Fall of Communism*. In: *Religion, State and Society* 35 (2007), Nr. 2, S. 95-103.
- ² So z. B. Ali Eminov (*Turkish and Other Muslim Minorities in Bulgaria*. London 1997). Andere Autoren halten die Aleviten für eine heterodoxe Gruppe innerhalb des sunnitischen Islam. Die bulgarischen Aleviten zerfallen zusätzlich in verschiedene Sekten, deren religiöse Praxis geringfügig variiert. Vgl. dazu auch die Hinweise im Beitrag von Timo Güzelmansur in vorliegendem Heft, bes. S. 269.
- ³ Der Sufismus ist die Sammelbezeichnung für die muslimische Mystik, die im Laufe der Jahrhunderte unterschiedliche Ausformungen erfahren hat (Anm. d. Redaktion).

Dr. Ina Merdjanova leitet das Zentrum für Interreligiösen Dialog und Konfliktverhütung an der Universität Sofia. Ihre Forschungen gelten den Muslimen auf dem Balkan und den interreligiösen Beziehungen in Südosteuropa.

Zusätzlich zu den oben genannten religiösen Unterschieden zwischen den türkisch sprechenden Muslimen gibt es noch drei ethnische Gruppen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, nämlich Pomaken, Roma und Tataren.

Die *Pomaken* sind bulgarisch sprechende Muslime und werden auch „Muslime bulgarischer Abstammung“ genannt. Ihre Anzahl bewegt sich nach unterschiedlichen Schätzungen zwischen 200.000 und 270.000, was 2,5-3,4 Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht. Die Pomaken leben überwiegend auf dem Land, vor allem im Rhodopengebirge im Südosten Bulgariens. Nach dem Ende des Kommunismus wurde ihre Existenz vor völlig neue Herausforderungen gestellt, auf die sie mit drei verschiedenen Arten der Identifikation reagierten: Ein Teil betonte die Zugehörigkeit zum bulgarischen Volkstum und konvertierte zum Christentum, ein anderer Teil beanspruchte die ethnische Zugehörigkeit zum Türkentum⁴, eine dritte Gruppe schließlich versuchte, eine neue ethnische Identität auf der Basis des Islam zu errichten.⁵

Hinsichtlich der religiösen Zugehörigkeit der *Roma* sind die Zahlen ebenso unsicher wie die Gesamtzahl überhaupt.⁶ Einige Schätzungen gehen von 700.000-800.000 Personen aus, was 8,8-10 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen würde. Da die Roma vielfältigen Diskriminierungen ausgesetzt sind, verschleiern oder leugnen sie oft ihre Volkszugehörigkeit, wechseln aber wohl auch häufig die eigene religiöse Zuordnung. Nach neueren Statistiken kann man davon ausgehen, dass

⁴ Während der Volkszählung von 1992 bezeichneten sich ungefähr 35.000 Pomaken im Distrikt Blagoevgrad als ethnische Türken; Ursache dafür war die Tatsache, dass die Kategorie „Pomake“ in der Volkszählung nicht vorgesehen war. Dies führte jedoch zu landesweiten Protesten und der Annullierung der Volkszählungsergebnisse in diesem Bezirk hinsichtlich Volkszugehörigkeit, Muttersprache und religiösem Bekenntnis.

⁵ Einen interessanten Bericht zum Identitätswechsel unter den Pomaken bietet Maria Todорова: Identity (Trans)Formation Among Pomaks in Bulgaria. In: László Kürt / Juliet Langman (Hrsg.): Beyond Borders. Remaking Cultural Identities in the New East and Central Europe. Boulder 1997, S. 63-82.

⁶ Die statistischen Daten beruhen auf den Volkszählungen von 1991 und 2001 (vgl. http://www.nsi.bg/Census_e/Census_e.htm; letzter Zugriff: 06.11.2007), mit kleinen Ergänzungen aus anderen Quellen. Dennoch bleibt eine Differenz zwischen der ethnischen Selbstzuordnung und der Zuordnung durch andere bestehen. So wird die türkische Minderheit zahlenmäßig niedriger eingeschätzt, als es die Ergebnisse der Volkszählungen andeuten, weil viele muslimische Roma und Pomaken sich den Türken zurechnen. In der Volkszählung von 2001 haben sich beispielsweise 370.908 Personen als Roma bezeichnet; die tatsächliche Zahl der Roma wird jedoch auf 700.000-800 000 veranschlagt.

ca. 44 Prozent der Roma Christen verschiedener Konfessionen sind, ca. 39 Prozent Muslime und ca. 16 Prozent ohne Bekenntnis.

1992 umfasste die Gemeinschaft der *Tataren* 4.515 Mitglieder – um 1870 zählte sie noch ca. 100.000 Personen. Die Tataren lebten überwiegend im Nordosten Bulgariens in den von ethnischen Türken bewohnten Regionen und gingen im 20. Jahrhundert sprachlich und kulturell weitgehend in der türkischen Minderheit auf. Ein Teil wanderte auch in die Türkei ab.⁷

Entwicklung während des Kommunismus

Die Politik der kommunistischen Regierung gegenüber den muslimischen Minderheiten war sehr unbeständig und meistens geleitet vom Zuckerbrot-und-Peitsche-Prinzip⁸ Da der Islam als ein ernstzunehmendes Hindernis für die Integration der Türken und anderer Muslime in die bulgarische Gesellschaft angesehen wurde, versuchte die bulgarische kommunistische Partei, künstlich eine „sozialistische türkische Minderheit“ zu schaffen. Zwischen 1944 und 1956 wurde die Existenz von Minderheiten in Bulgarien verfassungsrechtlich anerkannt. Während allerdings die religiöse Identifikation unterdrückt wurde, sorgte man staatlicherseits für die Entwicklung einer säkular geprägten türkischen Elite durch planmäßige Verbesserung der Ausbildung und Förderung des kulturellen Erbes. In der Praxis führte das nach der kommunistischen Machtübernahme zur Schließung aller Koranschulen und vieler Moscheen; im Gegenzug wurde die Zahl türkischsprachiger Schulen in den Gebieten mit türkischsprachiger Bevölkerung erhöht, türkischsprachige Zeitschriften herausgegeben und mehrere türkischsprachige Oberschulen eröffnet.

Diese Maßnahmen sorgten für eine rasche Verbreitung atheistischer und antiislamischer Propaganda unter den bulgarischen Türken. In den Massenmedien verstärkten sich gleichzeitig die Angriffe auf muslimische Glaubenspraxis und Riten wie Beschneidung, Fasten, Beerdigungsbräuche und das Tragen traditioneller Kleidung. In Folge dieser Ein-

⁷ Vgl. dazu Ali Eminov: *Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans*. In *Nationalities Papers* 28 (2000), Nr. 1, S. 129–164, hier 137.

⁸ Grundlegend für den folgenden Überblick sind die beiden bereits zitierten Arbeiten von Ali Eminov (wie Anm. 2 und 7).

schränkungen unter dem kommunistischen Regime, aber auch unter dem Einfluss der laizistischen Entwicklungen in der Türkei⁹ verwandelte sich das Selbstverständnis der türkischen Minderheit in Bulgarien allmählich von „Religion“ in Richtung „Volkszugehörigkeit“.

Mitte der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts begannen große Teile der Pomaken, muslimischen Roma und Tataren, sich als Türken zu bezeichnen. Infolgedessen schafften die Regierungen die Minderheitenrechte ab und führten im Gegenzug verschiedene Maßnahmen zur Förderung der Assimilierung in die Mehrheitsbevölkerung durch. Die Verfassung von 1971 unterließ jeglichen Bezug auf nationale Minderheiten und mied sogar das Wort Minderheit mit dem Ziel einer weiteren kulturellen Homogenisierung des bulgarischen Staates. Die offizielle politische Lesart, die auch in den Medien propagiert wurde, lautete nun „bulgarische Bürger nichtbulgarischer Abstammung“. In den siebziger und achtziger Jahren wurden die traditionellen türkisch-arabischen Namen der Pomaken, muslimischen Roma und Türken unter Zwang in bulgarische Namen verändert. Türkischsprachige Publikationen wurden verboten, strenge Schritte gegen religiöse Praktiken und den öffentlichen Gebrauch der türkischen Sprache durchgeführt. Zynischerweise sprach man bei dieser Kampagne von einem „Wiederbelebungsprozess“, einer Rückkehr der von den osmanischen Herrschern islamisierten Bevölkerungsgruppen zu ihren „bulgarischen Wurzeln“. Viele Türken verließen das Land in Richtung Türkei; letztlich stärkte die Politik aber das Zusammengehörigkeitsgefühl der Minderheit. Besonders brutal war die erzwungene Assimilierungskampagne 1984-1985: Selbst die Namen der verstorbenen Muslime wurden durch bulgarische Namen ersetzt, Grabsteine mit türkischen und arabischen Inschriften zerstört.

Trotz aller Bemühungen der kommunistischen Regierung, die religiöse Verwurzelung der türkischen und muslimischen Bevölkerung durch anti-islamische Propaganda, Enteignung frommer Stiftungen (*wakfs*) und die Schließung von Moscheen zu lockern, folgten die Türken und anderen Muslime weiterhin den traditionellen auf dem Islam basierenden Riten. Selbst unter dem Kommunismus durchgeführte Umfragen in den siebziger und frühen achtziger Jahren belegen, dass die Religiosität unter der türkischen Bevölkerung doppelt so hoch wie unter der bulgarischen war. 1985 gaben nur 25 Prozent der ethnischen Bulga-

⁹ Zur Entwicklung in der Türkei vgl. den Beitrag von Timo Güzelmansur in vorliegendem Heft, bes. S. 262-264.

ren an, religiös zu sein, im Gegensatz zu 55 Prozent der Türken. In einer soziologischen Umfrage zu religiösen Anschauungen der erwachsenen Bevölkerung im Jahre 1992 bezeichneten sich 30,5 Prozent der Muslime als „tief religiös“, 41,7 Prozent beteten regelmäßig und 20 Prozent antworteten, sie gingen regelmäßig in die Moschee. Ländliche Muslime waren der Umfrage zufolge religiöser als Stadtbewohner, muslimische Frauen frommer als muslimische Männer, ältere Muslime religiöser als jüngere. Die Ergebnisse bestätigten außerdem eine größere Religiosität unter den Muslimen als unter den Christen und eine größere Toleranz der Muslime gegenüber Anhängern anderer Religionen als bei Christen.

Zur Situation seit dem politischen Umbruch

Im Zusammenhang mit den Veränderungen seit dem Ende des Kommunismus wurde die Präsenz der Muslime wieder deutlicher. So kam es schon im Winter 1989/90 zur Aufhebung aller Maßnahmen der Zwangsassimilierung; die Rechte der Muslime auf Namenswahl, Ausübung ihrer Religion und traditionellen Bräuche sowie Verwendung der Muttersprache wurden bestätigt und eröffneten neue Möglichkeiten zur religiösen und kulturellen Wiedergeburt ebenso wie zu politischem Engagement.

Drei muslimische Schulen und eine islamische Hochschule sind seither entstanden, außerdem wird das religiöse Leben durch über 1.000 Moscheen und Gebethäuser geprägt. Im Jahre 2000 wurde Religionsunterricht als Wahlfach an öffentlichen Schulen eingeführt; laut Angaben des Ministeriums für Bildung und Wissenschaft besuchten 2002/2003 ca. 3.500 Schüler in 350 Schulen den Islamunterricht. All das führte jedoch keineswegs zu einer breiten Reislamisierung, vielmehr vermerkte man schon in den späten neunziger Jahren einen beträchtlichen Rückgang beim freitäglichen Moscheebesuch. Außerdem wurde die islamische Gemeinschaft in Bulgarien von schweren internen Auseinandersetzungen und Machtkämpfen heimgesucht, besonders im Hinblick auf das Amt des obersten Geistlichen, des Großmufti; daneben brachen generationsbedingte Konflikte aus, z. B. zwischen älteren Imamen als Protagonisten eines traditionellen Islam und jüngeren, die an ausländischen islamischen Universitäten studiert haben und oft beschuldigt werden, „ausländische“ Praktiken (etwa rigorose Glaubensformen nach dem Vorbild Saudi-Arabiens) einzuführen.

Seit der Wende werden wieder türkischsprachige Publikationen eingeführt bzw. im Lande gedruckt; auch gibt es in ethnisch gemischten Gebieten türkischsprachige Schulklassen. Ebenso etablierte sich eine politische Partei als Vertretung der Muslime (die „Bewegung für Rechte und Freiheiten“), die inzwischen zu einer einflussreichen politischen Kraft herangewachsen ist. Sie war seit 1990 in jedem Parlament vertreten. Die politischen Führer der „Bewegung für Rechte und Freiheiten“ haben sich bemüht, jegliche Identifikation mit islamistischen oder pan-türkischen Ideen zu vermeiden. In ihren Programmen und Stellungnahmen benutzen sie eine rein säkulare und gemäßigte Sprache. Die Bewegung steht allen bulgarischen Bürgern offen, auch wenn sie vor allem von Türken und anderen Muslimen unterstützt wird. Vor kurzem hat sie sich für eine noch weitere Öffnung ausgesprochen – sie möchte sich zur Vertretung *aller* bulgarischen Bürger entwickeln, indem sie versucht, eine größere Zahl ethnischer Bulgaren für ihre Führungsgremien zu gewinnen. Ein gutes Beispiel für diese Bemühungen war im März 2003 die sofortige Amtsenthebung des Vizegouverneurs des Bezirks Pazardjik, Redjep Mollaahmed, einem Mitglied der Bewegung, nachdem dieser öffentlich erklärt hatte, im Rodopengebirge (einer vorwiegend von Muslimen bewohnten Region) gäbe es keinen Platz für Christen, das Türkische solle dort die offizielle Sprache werden.

Seit 1989 hat Bulgarien beträchtliche Fortschritte in den eng miteinander verwandten Gebieten der interethnischen und interreligiösen Beziehungen gemacht. So wurden die kommunistischen Assimilierungskampagnen gestoppt, muttersprachlicher Unterricht für Kinder der Minderheiten und auch Religionsunterricht eingeführt. Weiterhin hat Bulgarien eine Anzahl von wichtigen Gesetzen übernommen und umgesetzt, z. B. die „Rahmenkonvention zum Schutz von nationalen Minderheiten“ des Europarats, ein umfassendes Regierungsprogramm zur Integration der Romaminderheit und ein Antidiskriminierungsgesetz. Im Dezember 2002 verabschiedete die Regierung ein neues Religionsgesetz, das das alte von 1949 ersetzt hat. In Bulgarien sind sicher noch viele Schritte zur Umsetzung aller notwendigen Reformen in Politik und Gesetzgebung zu tun; die Lage der Muslime hat sich seit der Wende auf jeden Fall erheblich verbessert.

Aus dem Englischen übersetzt von Marie-Gabrielle von Elverfeldt.

Islam in Russland

Von „einem“ Islam in der Russischen Föderation kann keine Rede sein. Im Gesamt der Bevölkerung Russlands (2007: 142,2 Millionen Einwohner) bildet der „muslimische“ Anteil eine Minderheit von etwa 18-22 Millionen (14 Prozent). Der Islam in Russland wird von vielen größeren und kleineren Völkerschaften getragen, die ihm ein je anderes Gepräge geben. Zu unterscheiden ist zwischen einem „Glaubens-Islam“ und einem „Kultur“- bzw. „politisch-nationalen“ Islam. Die Übergänge zwischen beiden Kategorien sind – auch in den folgenden Ausführungen – fließend. Davon abgesehen sind viele Menschen muslimischer Abkunft Atheisten (dabei oft ausgesprochen muslimische Nationalisten) oder aber zur Orthodoxie konvertiert (1-2 Millionen): Sie alle weisen Prägungen ihrer angestammten islamischen Kultur auf. Und wie soll man die angeblich 7 Millionen ethnischen Russen einordnen, die zum Islam konvertiert sind (wie z. B. 1999 der profilierte russisch-orthodoxe Erzpriester Wjatscheslaw Polosin)?

Zu Sowjetzeiten gab es einen „offiziellen“ Islam, der sich aufgeklärt gab und dessen Repräsentanten – vier Großmuftis – vom Moskauer „Rat für Angelegenheiten der Religionen beim Ministerrat der UdSSR“ bestimmt waren: Sie hatten Seite an Seite mit Vertretern der russischen Orthodoxie, des Judentums und des Buddhismus als Aushängeschild für die „tolerante“ Religionspolitik der Sowjetunion zu dienen. Die höhere religiöse Ausbildung wurde seitens der Sowjetbehörden auf eine einzige Institution (in Taschkent/Usbekistan) beschränkt, der Sowjetideologie angepasst und streng kontrolliert (wie orthodoxe Ausbildungsstätten). Daneben gab es den „inoffiziellen“ Islam, wo es hinsichtlich religiöser Bildung noch viel schlechter aussah: Islamischer Fanatismus und Fundamentalismus (von Wanderpredigern vieler Couleur geschürt) bildeten (und bilden bis heute) die treibende Kraft. Heute sind dort Hasspredigten gegen Russen üblich: Sie hätten die Muslime unterjocht und ihnen seit Jahrhunderten ein Märtyrerschicksal aufgezwungen.

Dr. Gerd Stricker ist Chefredakteur der Monatszeitschrift „G2W – Glaube in der 2. Welt“ in Zürich.

Allgemeingültige Aussagen und genaue statistische Angaben zum Islam in Russland sind also fast nicht möglich. Deshalb sind Statistiken oft sehr widersprüchlich. Der vagen Angabe „18-22 Millionen Muslime in Russland“ steht, da Moscheegemeinden keine „eingeschriebenen Mitglieder“ kennen, eine ähnlich vage Zahl von maximal 14 Millionen praktizierenden Muslimen gegenüber. „Mischehen“ zwischen Muslimen und Christen (Orthodoxen) sind häufig; sie machen zum Beispiel in Tatarstan amtlichen Angaben zufolge ein Drittel aller Eheschließungen aus. Die Muslime in Russland sind zum überwiegenden Teil Sunniten; der Anteil von Schiiten dürften bei 10-20 Prozent liegen, und zwar Gruppen traditionell schiitischer Aserbaidschaner und Tadschiken, die sich namentlich in Russlands Städten niedergelassen haben. Daneben finden sich in praktisch allen muslimischen Kulturen Russlands schiitische Gruppen.

Zwei traditionell islamische Gebiete

Im heutigen Russland gibt es zwei bedeutende traditionell islamische Gebiete – und daneben eine breitgestreute Diaspora im ganzen Lande, vor allem in den Großstädten. Das ältere traditionelle islamische Gebiet ist der Raum südliche Wolga/Südural, wo in den Autonomen Republiken Tatarstan (Hauptstadt: Kasan) und Baschkirien („Baschkortostan“, Hauptstadt: Ufa), aber auch in Udmurtien und Mordwinien (viele) und in Tschuwaschien sowie Mari El (weniger) Muslime leben – insgesamt ca. 10 Millionen (davon allein 6 Millionen Tataren). Man kann in diesem Raum von einer *russisch-tatarischen* oder auch einer *orthodox-islamischen Symbiose*, von einem in vielen Lebensbereichen geglückten Miteinander sprechen: Nachdem die Kiewer bzw. Moskauer „Rus“ 1240 bis 1480 unter der Botmäßigkeit der Tataren (Teil der „Goldenen Horde“) gestanden hatte, eroberte der Moskauer Zar Iwan IV. („der Schreckliche“) die Hauptfestungen der Tataren Kasan (1552) und Astrachan (1556) sowie die tatarischen Rückzugsgebiete bis nach Westsibirien. Die Baschkiren unterwarfen sich Iwan IV. freiwillig, erhoben sich später aber häufig gegen die Russen (zuletzt 1773/74). Ihre Zentren bilden die Städte Ufa und Orenburg im Südural. Kasan, die Hauptstadt Tatarstans, ist unbestrittener Mittelpunkt des Islam im heutigen Russland und gilt unter den Muslimen als dritte Hauptstadt nach Moskau und St. Petersburg.

Von einer christlich-muslimischen Symbiose wie an der Wolga kann

unter den islamisch geprägten Völkern des Nordkaukasus keine Rede sein. Sie wurden erst um 1800 gegen erbitterten Widerstand dem Russischen Reich angegliedert, aber nicht vor der Mitte des 19. Jahrhunderts wirklich erobert – und schon gar nicht befriedet.¹ Glühender Nationalismus und vehemente Ablehnung alles Russischen, Traditionalismus und Religiosität sind für viele Kaukasusvölker charakteristisch – viel stärker als für die Muslime im Wolgaraum. Die Völkervielfalt – Tschetschenen, Inguschen, Tscherkessen, Kabardiner, Awaren, Darginer (in Dagestan), Lesgier, Laken usw. – und die Vielfalt der nationalen Konflikte unter ihnen ist verwirrend.

Hinzu kommen einige Millionen Menschen muslimischer Prägung aus Zentralasien, namentlich Kasachen und Aserbaidschaner, die z. T. schon zu Sowjetzeiten, wohl mehr noch nach dem Zerfall der Sowjetunion als „Wirtschaftsflüchtlinge“ – in der Regel ohne Aufenthaltsbewilligung, also illegal – nach Russland eingedrungen sind und als Arbeitssklaven oder Arbeitslose wachsende soziale Probleme verursachen, was antiislamische Aversionen unter den Russen verschärft. Unter den russischen Großstädten, die als Auffangbecken dieser zentralasiatischen Migranten mit muslimischem Hintergrund dienen, stechen Moskau und St. Petersburg hervor, wo man allein 1,5-2 Millionen Menschen mit muslimischem Hintergrund vermutet. Als Ärmste der Armen, Arbeitssklaven und Rechtlose bilden sie ein hochexplosives Konfliktpotenzial.

Auffällig ist die seit 1991 stark wachsende *Geburtenrate* unter den historisch muslimischen Völkern. Mehr und mehr sehen die Russen darin eine Bedrohung: Die Geburten unter muslimischen Völkern sind im Schnitt um weit über 50 Prozent angestiegen (z. B. bei den Inguschen: um 90 Prozent), wohingegen der Anteil der Russen infolge Geburtenrückgangs und Alkoholmissbrauchs drastisch zurückgeht, sodass (trotz der muslimischen Geburtenüberschüsse!) die Gesamtbevölkerung der Russischen Föderation im Durchschnitt jährlich um 780.000 Personen sinkt. Mit Recht befürchten die Russen, dass der muslimische Bevölkerungsanteil mit der Zeit stark wachsen werde.

Russland ist also im Gegensatz zu den eigentlichen muslimischen Ländern ein Vielvölker- und multireligiöser Staat, in dem die Muslime erstens unter der Gesamtbevölkerung (bisher) eine Minderheit von 10-15 Prozent bilden. Zweitens zerfallen sie, namentlich im Nordkaukasus,

¹ Vgl. dazu Christian Dettmering: Der Kaukasus in der russischen Geschichte. In: Ost-West. Europäische Perspektiven 4 (2003), H. 4, S. 279-286.

in zahlreiche, z. T. verfeindete Völkerschaften, die nur der Islam und die Gegnerschaft zu Russland verbinden. Drittens bilden die muslimischen Titularnationen in ihren Republiken meist eine Minderheit gegenüber Russen und anderen Völkern – Ausnahmen: Tatarstan (Tataren: 52 Prozent, Russen: 40 Prozent) und die Kaukasusrepubliken Tschetschenien (Tschetschenen: 94 Prozent, Russen: 4 Prozent), Inguschetien (Inguschen: 77 Prozent), Kabardino-Balkarien (Kabardiner, Balkaren, Tscherkessen, Adygier: 67 Prozent). Das alles hat zur Folge, dass sich die Muslime Russlands je nach statistischer Relation und Vermischungsgrad mit Russen und anderen Völkerschaften, mit denen sie auf ihrem Territorium zusammenleben, arrangieren, wie es etwa im Wolgaraum geschieht. Wo das aber nicht funktioniert, kommt es zum Konflikt – wie in Tschetschenien.

Muslime nach dem Zusammenbruch des Kommunismus

Vor 1917 zählte man im Russischen Reich ca. 50.000 Moscheen, davon 22.000 auf dem Boden des heutigen Russlands, und zahlreiche muslimische Institutionen. Nach siebzjähriger sowjetischer Religionsverfolgung dienten in der ganzen Sowjetunion 1986 nur noch 392 Moscheen religiösen Zwecken. Aber Atheismusexperten hatten sich geirrt, als sie meinten, mit Gesetzen, mit der Schließung von Moscheen und Medresen (muslimischen Hochschulen), mit der angeblichen Gleichstellung der muslimischen Frau usw. den Islam im Kern treffen zu können. Und Ende der siebziger Jahre mussten Sowjetfunktionäre zugeben, dass der Islam noch tiefer verwurzelt war als erwartet. Nicht ohne Grund unterstrich der Vater der „Perestroika“, Michail Gorbatschow, noch am 22. November 1986 in Taschkent, dem Zentrum des Islam zu Sowjetzeiten, die Notwendigkeit eines „entschiedenen und kompromisslosen Kampfes gegen alle religiösen Erscheinungsformen“.

Zu Sowjetzeiten waren die muslimischen Völker theoretisch zwar den Russen und anderen Sowjetvölkern gleichgestellt; in der Praxis jedoch rangierten Russen – die Staatsnation und ideologisch als Führervolk definiert – an erster Stelle; die Muslime dagegen bildeten hinter den europäischen Sowjetvölkern faktisch Nationen dritter Klasse. Sie galten mit Blick auf Bildung und Kultur, auf sozialen bzw. wirtschaftlichen Status als rückständig; die Kaukasier waren zudem berüchtigt und gefürchtet: Tschetschenische Mafias deckten bereits zu Sowjetzeiten weite

Bereiche der Wirtschaftskriminalität und des Verbrechens ab. Das Image der Kaukasier, z. T. auch der zentralasiatischen Völker, war negativ. Sie wurden im inoffiziellen russischen Sprachgebrauch als „Schwarze“ diffamiert. Schließlich wurden unter dem sowjetischen Atheisierungsdruck viele Muslime ihrer Religion entfremdet (allerdings nicht in dem Maße wie Christen und Juden!). Spricht man von „Muslimen“ in Russland, ist zu bedenken, dass viele von ihnen heute Atheisten sind. Die Völker islamischer Prägung haben unter dem Russifizierungsdruck der Sowjetzeit weitgehend ihre eigenen Sprachen verloren und bedienen sich heute überwiegend des Russischen (wohl etwas weniger im Kaukasus als an der Wolga) – die alten Volkssprachen müssen heute daher vielfach neu erlernt werden.

In den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts war wie auch sonst in der Welt in der Sowjetunion ein Wiedererwachen des Islam zu beobachten – dieser Prozess erhielt durch den Zusammenbruch des Kommunismus ungeheure Schubkraft. Nach dem Ende von Staatsatheismus und systematischer Religionsverfolgung wurden die – theologisch meist ungebildeten – „Roten Muftis“, die die Anweisungen aus dem Kreml umgesetzt hatten, davongejagt. Die Erneuerung zeigte sich nach 1991 schon rein äußerlich im rasanten Wiederaufbau islamischer Institutionen. So geht man im Jahre 2007 auf russischem Boden wieder von 7.000 Moscheen aus, die meisten davon im Nordkaukasus: 5.000 – hier, in Machatschkala/Daghestan, befindet sich die (bis 2005) größte Moschee Russlands; seit 2005 gibt es im tatarischen Kasan eine noch größere. Zur Zeit lässt Ramsan Kadyrow, Präsident Tschetscheniens, eine Moschee errichten, die eine der größten in der Welt werden soll. In der Sowjetunion gab es vier geistliche Leitungen, heute gibt es deren vierzig allein in Russland. Daneben existieren verschiedene Leitungs- und Verwaltungszentren nebeneinander, deren Funktionen und Kompetenzen offenbar unklar sind. Ihre bekanntesten Führer, die Großmuftis Talgat Tadschutdin (Ufa) und Rawid Gainutdin (Moskau/Kasan), befehlen sich bei jeder Gelegenheit.

Die Renaissance des Islam hatte, neben der Wiederbelebung der Religion selbst, das Hauptziel, den Muslimen Russlands ihre Identität, ihr Selbstbewusstsein wiederzugeben. 70 Jahre Sowjetherrschaft hatten, wie erwähnt, ihre Substanz schwer geschädigt. In den neunziger Jahren gab es Versuche, die ethnischen Muslime durch politische Parteien zu einer wichtigen Kraft in Russland, etwa im Parlament, der Duma, zu machen und die muslimischen Belange in staatlichen Institutionen zu vertreten. Weit ist man damit nicht gekommen. Die bedeutendste Partei, die „Par-

tei der Islamischen Wiedergeburt“, hat sich 1994 faktisch aufgelöst. Aus ihr sind allerdings zwei Parteien hervorgegangen, die bis heute innerhalb der muslimischen Völker eine gewisse Bedeutung haben:

- Die „Union der Muslime Russlands“, laizistisch ausgerichtet, verfolgt politisch-nationale Ziele und strebt beispielsweise eine muslimische Regierungsbeteiligung in Moskau an; verbreitet ist sie vor allem im Nordkaukasus und auch in Baschkirien.
- Die zweite „Tochter“ ist „NUR“ (= Licht). „NUR“ verfolgt eher kulturelle und Bildungsziele, engagiert sich für Menschenrechte und Religionsfreiheit der Muslime, für den Islam als Religion und für islamische Traditionen; die Basis von „NUR“ liegt in Tatarstan.

Den Parteien blieben bisher größere Erfolge versagt, weil Eitelkeiten und Sonderinteressen der islamischen Repräsentanten sowie nationale Interessen der einzelnen Völker eine engere Zusammenarbeit erschweren. Derzeit hat kein einziger Vertreter einer muslimischen Partei einen Sitz in der Moskauer Duma.

Zeichen eines vielleicht übersteigerten muslimischen Selbstbewusstseins waren die Versuche, sich von Russland abzuspalten. In Tatarstan wurden solche illusorischen Bestrebungen (Insellage der Republik!) bald wieder zugunsten einer größeren Autonomie im Rahmen der Russischen Föderation aufgegeben. Dagegen waren Sezessionsabsichten von Kaukasusrepubliken wegen ihrer Lage an der Peripherie Russlands realistischer, aber wegen der russischen Interessenlage dennoch nicht aussichtsreich. Auch bestehen zwischen den Kaukasusvölkern erhebliche Mentalitätsunterschiede, etwa zwischen den Tschetschenen, die auf der Eigenstaatlichkeit Tschetscheniens beharren, und den benachbarten Bewohnern Inguschetschiens, das bei Russland bleiben möchte.

Gemäßigter und fundamentalistischer Islam

Die beiden Zentren des Islam in Russland stehen auch für die zwei gegensätzlichen Ausprägungen des Islam. An der Wolga, namentlich in Tatarstan, sowie in der sibirischen Diaspora orientiert man sich an der laizistischen Türkei und wünscht eine Annäherung an Europa und die USA, wohingegen die radikaleren, oft auch fundamentalistischen Muslime im Kaukasus – bei allen Unterschieden auch zwischen ihnen – auf Saudi-Arabien, Pakistan und den Iran blicken. Neben diesem Schema gibt es auch innerhalb dieser Richtungen manche Unterschiede oder so-

gar Konflikte: an der Wolga zwischen Tataren und Baschkiren, im Kaukasus zwischen Tschetschenen einerseits, Inguschen und Darginern (Daghestan) andererseits.

Die Angst vor islamistischen Terroristen in Russland ist gewiss nicht nur herbeigeredet. Die Tschetschenienkriege, die Geiseldramen im Moskauer Musical-Theater „Nord-Ost“ am 23. Oktober 2002, in einer Schule zu Beslan (Nordossetien) am 3. September 2004 und Bombenanschläge auf Wohnhäuser in russischen Städten, die muslimischen Fundamentalisten zugeschrieben werden, haben unter den Russen Angst vor den „Islamisten“ ausgelöst. Diese Angst wurde aber auch geschürt und instrumentalisiert durch Präsident Putins so genannte Antiterrorkampagne, mit deren Hilfe er sich im Tschetschenienkrieg 1999/2000 die Stimmen für seine Wahl zum Präsidenten sicherte („Wider die tschetschenischen Terroristen und Banditen“) – diese „Losung“ hat übrigens Patriarch Alexij II. auch in die orthodoxe Kirche getragen. Gegen „muslimische Fundamentalisten“ und „Islamisten“ wurde systematisch Panik gemacht, worunter friedfertige Gläubige und Atheisten an der Wolga ebenso wie im Kaukasus bis heute leiden.

In Tatarstan mit der „heimlichen Hauptstadt des Islam“, Kasan, ist, wie man sagt, die Staatsideologie von Präsident Mintimer Schamijew der „Jadidismus“ – ein erneuerter Islam, der von kaukasischen Fundamentalisten als „westlich infiziert“ und „liberal“ abqualifiziert wird. Auch Baschkirien sieht sich, etwas anders zwar, als Zentrum eines aufgeklärten Islam. An der Wolga will man neue gesellschaftliche Entwicklungen in den religiösen Bereich einbeziehen; im Säkularen wird jene Koexistenz zwischen Christen und Muslimen befürwortet, die seit Jahrhunderten im Wolgaraum besteht. Aber Unterschiede und Auseinandersetzungen sind auf diesem Feld auch in Zentralrussland zu beobachten: So hatte nach Beginn des Irakkrieges der sich immer radikaler gebärdende Großmufti Talgat Tadschuddin (Ufa) im April 2003 zum „Heiligen Krieg“ (Dschihad) gegen die USA und ihre Verbündeten aufgerufen, woraufhin Großmufti Rawit Gajnutdin (Moskau/Kasan) ihn als „falschen Propheten und Abtrünnigen“ beschimpfte.

Den integrativen Weg der Wolga-Muslime lehnen muslimische Führer im Kaukasus ab: Nationalismus und religiös fundamentale Positionen sowie Sympathien mit Saudi-Arabien, Pakistan und Iran verbinden sich (wenn auch unterschiedlich stark) mit antirussischen Tendenzen. In Daghestan und Tschetschenien haben die „Wahhabiten“ ihre stärksten Positionen: Diese fundamentalistisch-radikale Bewegung, die in Saudi-

Arabien beheimatet ist, den Islam von allem Neuen reinigen möchte und u. a. die Wiederherstellung der echten Sunna, die Einführung von Scharia-Gerichten und die Islamisierung Russlands fordert, wurde Anfang der neunziger Jahre zwar offiziell verboten, agiert aber, von Saudi-Arabien und der Islam-Bank finanziert, im Untergrund weiter. Im Tschetschenienkrieg, in dem muslimische Führer die Islamisierung der Republik und die Abspaltung von Russland anstrebten und ausländische Söldner den Islamisten zu Hilfe kamen, hat die Zivilbevölkerung die allermeisten Opfer gebracht und will heute nur noch Frieden, selbst unter einer so schillernden Gestalt wie dem jetzigen Präsidenten Ramsan Kadyrow.

Der Islam in Russland ist vielgestaltig und noch immer in (meist politischer) Bewegung. Aber auch die gemäßigten Muslime im Wolgaraum, die an der bewährten Koexistenz von Russen und Muslimen festhalten, haben Probleme mit Putins Russland. Sie wehren sich gegen eine „Orthodoxisierung“, eine Verkirchlichung der Russischen Föderation, und kritisieren, dass die orthodoxe Kirche faktisch zur Staatskirche geworden ist; so stoßen sie sich an einem Satz in der Präambel des Religionsgesetzes von 1997, wo der „besondere Beitrag der Orthodoxie zum Werden der Staatlichkeit Russlands, zur geistigen Entwicklung und Kultur“ gewürdigt wird. Repräsentanten der zweitstärksten Religion im Lande wehren sich gegen eine solche Bevorzugung der russischen Kirche. Diese sehen sie auch in den vielfältigen Bemühungen gegeben, in ganz Russland (auch in nichtrussischen Gebieten) orthodoxen Religionsunterricht als Pflichtfach einzuführen. Und eine wachsende Gefahr für ihre Entfaltung erblicken die Muslime darin, dass Präsident Putin ein System der Zentralisierung der Russischen Föderation aufbaut, das dem Bestreben der Muslime nach innerer Autonomie ihrer Republiken und Gebiete diametral zuwiderläuft.

Eine Stabilisierung des auf russischem Boden in sich zerrissenen Islam – in religiöser und politischer Hinsicht – wird vermutlich noch auf sich warten lassen.

Islam in der Ukraine

Die ersten schriftlichen Erwähnungen einer dauerhaften Existenz des Islam auf dem Gebiet der heutigen Ukraine tauchen etwa im 11. Jahrhundert auf. Darin ist die Rede von muslimischen Petschenegen im Dienst der Kiewer Fürsten. Im 14. Jahrhundert vollzieht sich die endgültige Einrichtung des Islam als Staatsreligion der Krim. Die Beziehungen der Ukrainer zu den südlichen muslimischen Enklaven entwickelten sich überaus dramatisch: Überfälle der Krimtataren und blutige Zusammenstöße gab es weitaus häufiger als kurzfristige Militärbündnisse der Leiter des Kosakenstaates mit den Khanen der Krim gegen einen gemeinsamen Feind.

Nach der Liquidierung des Krim-Khanats im Jahre 1783 und dem Anschluss der Krim an das Russische Imperium setzte eine Abschwächung der islamischen Positionen auf der Halbinsel und eine Emigration der muslimischen Bevölkerung in die Türkei ein. Die muslimische Geistlichkeit wurde einer strengen Kontrolle unterworfen. Ungeachtet der Repressionen gegen die weltlichen und geistlichen Führer der Krimtataren erklärte man den Islam zu einer zu tolerierenden Religion des Zarenreiches. Für seine Anhänger gab es ausreichende Möglichkeiten, ihren geistlichen Bedürfnissen nachzukommen. Im 19. Jahrhundert brachte die islamische Kultur der Krim den aufgeklärt denkenden religiösen Reformator Ismail-bej Hasprali (Ismail Hasprinskyj, 1851-1914) hervor, der als einer der Protagonisten des „Euro-Islam“ gilt.

In der Sowjetzeit teilte der Islam in der Ukraine das Schicksal aller anderen Religionen: Repressionen gegen die Geistlichen, Zerstörung der Moscheen, das Verbot, Kinder in den Grundlagen der religiösen Kultur zu unterweisen usw. Im Mai 1944 wurde die gesamte tatarische Bevölkerung der Krim unter der Beschuldigung, die nationalsozialistischen Besatzer unterstützt zu haben, von der Halbinsel deportiert. In den Verbannungsorten starben in den ersten zwei Jahren nach unterschiedlichen Angaben zwischen 20 Prozent und 40 Prozent der Deportierten an Hun-

Dr. Viktor Yelenski ist als Sozialwissenschaftler an der Ukrainischen Akademie der Wissenschaften in Kiew tätig.

ger und Krankheiten. Die Spuren der islamischen Zivilisation auf der Krim, darunter die Ortsnamen, wurden konsequent beseitigt. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs war nicht nur auf der Krim, sondern in der ganzen Ukraine keine einzige Moschee übrig geblieben; es gab auch keine offiziell zugelassene muslimische Gemeinde mehr.

Statistischer Überblick

Seit der zweiten Hälfte der achtziger Jahre, als die Rückkehr der deportierten Krimtataren aus Mittelasien in die Ukraine möglich war, entwickelte sich der Islam zu einem dynamischen Faktor des religiös-gesellschaftlichen Lebens. Nach den Ergebnissen der letzten ukrainischen Volkszählung (2001) leben in der Ukraine mehr als 430.000 Menschen, die traditionell muslimischen Völkerschaften angehören, darunter etwa 300.000 Krimtataren, Angehörige der autochthonen Bevölkerung der Halbinsel Krim. Weiterhin sind zu nennen (neben kleineren Gruppen):

- | | |
|---------------------------|-------------------------|
| – Tataren (73.300) | – Lesginen (4.300) |
| – Aserbaidchaner (45.200) | – Tadschiken (4.300) |
| – Usbeken (12.400) | – Baschkiren (4.300) |
| – Türken (8.900) | – Turkmenen (3.700) |
| – Araber (6.600) | – Tschetschenen (2.900) |
| – Kasachen (5.500) | – Kurden (2.000) |

Seit Ende der achtziger Jahre gründeten die Muslime in der Ukraine 1.110 religiöse Gemeinden, deren absolute Mehrheit vier geistlichen Zentren angehört: der Geistlichen Verwaltung der Muslime in der Ukraine (Kiew), dem Geistlichen Zentrum der Muslime in der Ukraine (Donezk), der Religiösen Verwaltung unabhängiger muslimischer Gemeinden der Ukraine („Kiewer Muftiat“) und der geistlichen Verwaltung der Krim-Muslime. Letztere umfasst 85 Prozent aller muslimischen Gemeinden des Landes und spielt im gesellschaftlichen Leben der krimtatarischen Bevölkerung eine gewichtige Rolle. Nach einer soziologischen Erhebung aus dem Jahre 2004 zählen sich 86,7 Prozent der Krimtataren zu den Gläubigen, jeder fünfte Befragte besucht regelmäßig freitags die Moschee, jeder siebente öfter als einmal pro Woche, 28 Prozent in Verbindung mit bestimmten Lebensereignissen oder an besonders hohen Feiertagen, und fast drei Viertel halten sich streng an die Verbote für den Genuss von Alkohol und Schweinefleisch.

Zum Selbstverständnis der Krim-Muslime

Grundsätzlich räumen die Krimtataren ein, dass im Verlauf von mehr als vier Jahrzehnten nach der Deportation, die sie in Mittelasien verbracht haben, der Islam für sie kein fester Identifikationsfaktor ist, weil er sie nicht von den dortigen muslimisch-sunnitischen Glaubensgenossen trennte. Nur die massenhafte Repatriierung auf die Krim und die Provokation seitens der auf der Halbinsel stürmisch wiedererstehenden Orthodoxie – in den letzten 20 Jahren wuchs die Anzahl der orthodoxen Gemeinden auf der Krim um mehr als das Dreißigfache – verliehen der religiösen Selbstidentifikation der Krimtataren eine außerordentlich wichtige ethnokulturelle und gesellschaftspolitische Bedeutung. Von hier kommt nicht nur die Tendenz, die vom Islam tabuisierten Lebensbilder und Verhaltensmodelle, zu denen man früher eine recht gelassene Beziehung unterhielt, abzulehnen, sondern auch die unversöhnliche Einstellung gegenüber andersgläubigen Symbolen in der Nähe muslimischer heiliger Stätten und überhaupt gegenüber einer Dominanz der christlichen Symbolik auf der Krim. Mit besonderer Schärfe wurde der Symbolkonflikt im Jahre 2000 ausgetragen. Damals stürzten die Krimtataren einige Verehrungskreuze um, die von der Krim-Metropole der Ukrainischen Orthodoxen Kirche im Verein mit dem Moskauer Patriarchat anlässlich der 2000-Jahr-Feier von Christi Geburt in verschiedenen Gegenden der Halbinsel errichtet worden waren, darunter auch in solchen Gebieten, die im kollektiven historischen Gedächtnis der krimtatarischen Bevölkerung einen besonderen Platz einnehmen.

In diesem Zusammenhang stoßen die Krim-Muslime, die zu den während der Sowjetzeit nationalisierten Anbetungsorten und Kultgebäuden zurückkehren wollen, auf ernsthafte Schwierigkeiten. Kaum die Hälfte der muslimischen Gemeinden der Halbinsel verfügt über Gebetshäuser; nach Mitteilung des Mufti der Krim-Muslime, Emirali Adscha Ablajew, übergaben die örtlichen Machthaber den christlichen Gemeinden im Jahre 2006 etwa ein halbes Hundert sakraler Objekte, die den Gläubigen von den Sowjets weggenommen worden waren, die Muslime hingegen bekamen nicht ein einziges. Bis heute können die Krim-Muslime nicht in die ihnen gehörenden, erhalten gebliebenen 43 Moscheen zurückkehren (zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es auf der Krim annähernd 750 Moscheen). Der Mangel an Gebetshäusern wird alles in allem durch den Bau neuer Moscheen relativiert; so errichteten die Krim-Muslime nach ihrer Rückkehr aus den Deportationsorten

mehr als 70 Moscheen. Die absolute Mehrheit der neuen Moscheen wurde mit Geldern aus Saudi-Arabien, der Türkei, den Vereinigten Arabischen Emiraten und sogar der krimtatarischen Diaspora gebaut. Die finanzielle Unterstützung aus dem Ausland bewirkte auch einen verstärkten Einfluss auf die muslimischen Gemeinden, zunächst seitens türkischer, später auch arabischer Missionare. Gleichzeitig sind die krimtatarischen Anführer überaus empfänglich für die Bekundungen eines religiösen Extremismus und nehmen mit den Ideen eines politischen Islam aus den Staaten des Nahen Ostens spürbaren Einfluss auf die muslimischen Gemeinden der Halbinsel. Oft genug haben sie unterstrichen, dass „ihr“ Islam nicht „fremd“ sein kann, sondern ganz den Traditionen und Gewohnheiten der Vorfahren entsprechen muss. Insbesondere der Vorsitzende des Medschlis (des repräsentativen Organs der Krimtataren), Mustafa Dschemilew, erklärte allerdings auch, dass, sollten irgendjemandem von den Mitgliedern des Muftiates fremde Gebräuche und Uneinigkeit auf religiöser Grundlage aufgezwungen werden, sich die Muslime das Recht vorbehielten, diese Personen jederzeit aus dem Muftiat zu entfernen. In einem der offiziellen Dokumente des Kurultaj (Nationalversammlung, höchstes bevollmächtigtes Organ der krimtatarischen Bevölkerung) von 2001 werden die „Versuche der ausländischen Missionare, den Islam, wie man ihn auf der Krim von alters her bekennt, zu revidieren“, geradewegs verurteilt.

Konfliktbereiche

Ein solcher Islam ist in bedeutendem Maße ein Nationalislam, der in sich mystische Vorstellungen und Gebräuche noch vorislamischer Herkunft aufnimmt. Er absorbiert aber auch rituelle Formen, wie sie sich in den Deportationsorten herausgebildet haben, wo den Krimtataren die elementaren Möglichkeiten eines Koranstudiums ebenso fehlten wie fast gänzlich auch Geistliche mit einem Minimum an regulärer islamischer Bildung. Ungeachtet dessen, dass es in der Ukraine sieben geistliche islamische Lehranstalten mit ca. 260 Hörern gibt, bleibt das Problem gebildeter Geistlicher recht akut. Die islamische Universität in Kiew und die Medresse (muslimische Hochschule) auf der Krim sehen sich mit ernsthaften Problemen des Lehrniveaus ebenso konfrontiert wie mit dem Niveau der Abiturientenvorbereitung. Die Studenten, die zur Erlangung einer geistlichen Ausbildung ins Ausland fahren (im allgemeinen in die Türkei, in letzter Zeit aber auch in andere islamische Länder), wechseln

nicht selten in weltliche Spezialfächer und bleiben im Ausland. Hinzu kommt noch, dass die Altersstruktur der Geistlichen ernsthaft gestört ist; zur mittleren Altersstufe gehören nur einige wenige der Imame. Bei den übrigen handelt es sich entweder um erst kürzlich entlassene Absolventen der Islamschulen im Alter von etwa 25 oder um sehr betagte Imame. Diese zwei Kategorien repräsentieren unterschiedliche Weltanschauungen und Ansichten über die Entwicklung der muslimischen Gemeinden in der ukrainischen Gesellschaft, was naturgemäß zu Spannungen zwischen ihnen führt.

Eine weitere ernsthafte Quelle für Konflikte innerhalb des ukrainischen Islam besteht in der Konkurrenz zwischen den geistlichen Verwaltungen in Kiew, auf der Krim und im Donezk-Gebiet. Diese Konkurrenz nimmt zeitweise recht scharfe Formen an; sie entzündet sich am Einfluss auf die muslimischen Gemeinden und am Repräsentationsrecht des Islam in der Ukraine gegenüber den weltlichen Gemeinden, ihren einzelnen Zentren und gegenüber den ukrainischen Machthabern. Die Konkurrenz scheut auch nicht vor gegenseitiger Kritik zurück und führt sogar so weit, den Gegnern Untätigkeit gegenüber den religiösen Extremisten vorzuwerfen. Die Beschuldigung, den religiösen Extremismus zu unterstützen, zählt auch zu den Fixpunkten der Propagandakampagne prorussischer politischer Kräfte auf der Krim; besondere Aktivitäten in dieser Richtung entfalten die kommunistischen Anführer der Krim. Obwohl für die Anschuldigungen des religiösen Extremismus an die Adresse der Krim-Muslime vor allem anderen die Beweise fehlen, bewirkt die Unlösbarkeit der sozial-ökonomischen Probleme der krimtatarischen Rückkehrer – zu nennen sind besonders die hohe Arbeitslosigkeit und das Fehlen von Grundbesitz – Spannungen in den Beziehungen zur slawischen Bevölkerung und fördert tatsächlich die Zunahme radikaler Stimmungen unter den Muslimen, vor allem unter der Jugend.

Die Zukunft des Islam hängt daher nicht nur von den inneren Prozessen der muslimischen Gemeinde ab, also von den Wechselbeziehungen zwischen fundamentalistischen und liberalen Strömungen und vom Ausgang der Konkurrenz der verschiedenen Einflusszentren, sondern wesentlich auch vom Gelingen der Integration in die ukrainische Gesellschaft vor allem jener vielköpfigen ethnischen Gemeinschaft, die sich auf der Krim zum Islam bekennt.

Deutsch von Friedemann Kluge.

Der Kosovo vor seiner Rehabilitierung in Europa Die Zukunft eines kleinen europäischen Landes

Der Kosovo (die Albaner sagen „Kosova“) wird eines der kleinsten Länder werden, die wir in Europa bekommen: Es ist halb so groß wie Hessen – 10.887 km² mit 1,95 Millionen Einwohnern. Es ist halb so groß wie das nächst kleinere Land des Balkans Slowenien: 20.251 km² und 1,97 Millionen Einwohner, während das baltische Estland, ein Musterknabe der Europäischen Union, doch schon ein Staatsgebiet von 45.214 km² hat bei einer Bevölkerung von 1,6 Millionen Einwohnern. Israel als kleines, aber mächtiges Land verfügt in den Grenzen, die ihm das Völkerrecht und die UNO als Exekutor des Völkerrechts zugewiesen hat, über 20.770 km² und beweist, was ein geopolitisch und geophysikalisch kleines Land alles an militärischer, ökonomischer und politischer Macht auf dieser Welt entfalten kann.

Der Charakter der Region liegt darin: Der Balkan wurde früher als das Landstück Europas verachtet, das – nach den legendär gewordenen Worten von Otto von Bismarck beim Berliner Kongress 1878 – „nicht den Knochen eines pommerschen Grenadiers wert“ war. Heute ist der Balkan zu einem potenziellen und akuten Teilhaber der Europäischen Union aufgestiegen. Aber die Albaner sind und bleiben die „Neger“ der Region, denen alle Verachtung zukommen darf, sie haben sie verdient.

Im Grad der Verachtung gibt es graduelle Unterschiede, aber im Grundkontext sind sich die balkanischen Völker einig. Eigentlich gehören die Albaner in die Türkei oder nach Afrika. Ich zitiere aus dem Beitrag des serbischen Journalisten und Schriftstellers Vladimir Arsenijević „Unsere Neger, unsere Gegner“: „Für alle Ex-Jugoslawen, aber besonders für uns Serben waren die Kosovo-Albaner vor allem eines: ‚Unsere Neger‘.“ „Was wir“, so der Autor, „damals im ehemaligen Jugo-

Dr. Rupert Neudeck, Theologe und Journalist, war Gründer und langjähriger Sprecher des deutschen Not-Arzte-Komitees Cap Anamur. Seit 2003 ist er Vorsitzender von „Grünhelme e. V.“ (Peace-Corps von jungen Deutschen – Muslimen und Christen; www.gruenhelme.de).

slawien über die Albaner zu wissen glaubten, war zusammengeklittert aus beleidigenden Klischees. Abfällig nannten wir sie im Alltag nur ‚Schiptaren‘, also Skiptaren. Wenn wir die Schiptaren nicht offen gehasst haben, dann nur darum, weil wir sie nicht einmal unseres Hasses für würdig befanden.“ Und: „Zwischen denen und uns gab es selbst zu besten Zeiten keinen Dialog.“¹

Ich hatte nach dem Ende des NATO-Krieges gegen Milošević und Serbien und der Rückkehr der Albaner in ihre meist total zerstörten und abgebrannten Dörfer und Städte ein symptomatisches Erlebnis: Es kamen Journalisten, Humanitäre und Politiker aus Europa, die oft den Kosovaren das Mikrofon unter die Nase hielten und sie gleichsam wenige Tage nach der Rückkehr fragten: Wann sie denn ihre serbischen Nachbarn wieder zu sich in das Dorf zurückbitten würden. Diese Kosovo-Albaner waren oft noch in einem regelrechten Trauma, sie hatten die Vernichtungs- und Vertreibungsabsicht der serbischen Führung und Armee noch lange nicht verarbeitet. Wir wollten viel zu schnell unser politisches Ziel des Zusammenlebens von Albanern, Serben, Roma, Ashkali² wenige Tage nach Ende des Krieges hergestellt sehen.

Wir gewöhnten uns daran, den Konflikt nach dem NATO-Krieg und der Übergabe des Kosovo an die Interimsregierung der UNO (= UNMIK) immer zunächst mit dem Blick auf die Serben und die serbischen Enklaven zu sehen: Immer geht es um die wenigen Enklaven innerhalb des Kosovo, in denen die Serben anfangs wirklich geschützt werden mussten. Dann aber fanden sich immer weniger Serben bereit, irgendetwas mit der neuen von der UNO rehabilitierten und legitimierten Gesellschaft des Kosovo zu tun zu haben. Sie wählten in den Jahren von 2000 bis 2007 ganz ausdrücklich die Anbindung an Serbien, sowohl was die Bezahlung verschiedener Verwaltungsfunktionen anging, was die Kosovo-„plate numbers“, also die Autoschilder und Nummern anging, als auch was die Wahlen zum gemeinsamen Parlament der Kosovaren anging. Überall weigerten sich die Serben in ihrer Mehrheit, an der neuen Gesellschaft teilzunehmen, wenn sie nicht eine von Serben regierte und beherrschte ist. Denn der Hass scheint ähnlich dem zu sein, wie ihn

¹ „DIE ZEIT“, 20.09.2007, S. 10.

² Die Ashkali sind eine eigenständige Volksgruppe unbekannter Herkunft, die oft den Roma zugeordnet wird. Einer unsicheren Überlieferung zufolge handelt es sich um nordafrikanische Nachkommen des Heeres Alexanders des Großen, woraus sich auch die Selbstbezeichnung „Egyptian“ („Ägypter“) ableitet (Anm. d. Redaktion).

Arsenijević beschreibt aus der Titozeit: Die Albaner waren der Anstrengung des Hasses nicht würdig.

So wenig aber die Anwesenheit der verachteten Albaner ins Bewusstsein des durchschnittlichen Jugoslawen der Titozeit gedrungen war, so sehr erscheint der lässige Kultur-Rassismus von damals aus heutiger Perspektive geradezu harmlos, verglichen mit dem mörderischen Hass auf die „Schiptaren“, wie er die Serben nach dem Tod Titos und den ersten „Unruhen“ im Kosovo am Ende des vergangenen Jahrhunderts ergriff.

Mir als einem, der seit 1998 immer wieder vor Ort war, ist es unbegreiflich, wie sich das Unrechtsbewusstsein wieder so einseitig zugunsten der stärkeren Serben, verbündet mit den Russen und mit der griechischen Orthodoxie, hat wandeln können. Es gibt bei den Serben bisher nicht das geringste Unrechtsbewusstsein, das sich je kollektiv in einer Entschuldigung für die genozidale Aktion der Vertreibung, der Unterdrückung, der Demütigung *aller* Albaner im Kosovo geäußert hätte.

Pater Walter Happel SJ, der das in den letzten beiden Jahren errichtete und im April 2007 eröffnete große Loyola-Gymnasium in Prizren leitet, berichtete mir, dass er bei Vorträgen in Deutschland immer wieder nur gefragt wird, ob die Schule auch Serben unter ihren Schülern habe. Wenn er das verneint, dann wird ihm gleich gesagt, die Schule sei also nicht multiethnisch!? Was aber doppelt falsch ist, wie Pater Happel dann versucht zu erklären: Einmal gibt es an dieser Schule bosnische Kinder, Roma und Ashkali, türkische und ägyptische Schülerinnen und Schüler. Selbst wenn in Deutschland ein betuchter Sponsor fünf oder zehn serbischen Kindern ein Stipendium geben würde für die Schule, würden diese Kinder das nicht annehmen. Die Serben lehnen diese von Albanern geleitete Gesellschaft schlicht ab und beteiligen sich nicht an ihr.

Es kam erschwerend dazu, dass der NATO-Luftangriff mit einer Vereinbarung endete, derzufolge niemand den Krieg verloren hatte. Dieser Vertrag von Kumanovo erlaubte der serbischen Armee die Version, sich auf die Brust zu schlagen und – wie die Deutschen nach dem Ersten Weltkrieg zu ihrer Armee – zu sagen: „Im Felde unbesiegt“ kehren wir siegreich aus der Schlacht zurück, die wir eigentlich gewonnen haben. Wie in Deutschland zu Ende des Ersten Weltkriegs war damit eine serbische „Dolchstoßlegende“ geboren. Und an deren Züchtung und Aufblühen trägt die Europäische Union ein gerüttelt Maß an Schuld.

Nie wurden der Staat Serbien und die wechselnden Regierungen in Belgrad mit der gleichen Härte angepackt wie (z. B.) Kroatien. Mit Serbien redet die EU und redet Brüssel andauernd, obwohl die beiden

Völkermord-Verbrecher Radovan Karadžić und General Radko Mladić sich immer noch in Serbien oder der Republika Srpska aufhalten, was den serbischen Behörden, der Regierung und Polizei alles wohlbekannt ist.

Die Albaner nur „Gäste“ im serbisch beherrschten Kosovo

Ich erinnere mich an die dramatischen Tage noch vor dem Eingriff der NATO in den Kosovo und der Region, als der spätere Außenminister Vuk Drasković zu einer Reise in den Kosovo (KOSMET lautet die für albanische Ohren hässlich klingende serbische Abkürzung für die Provinz „Kosovo i Metohija“) aufbrach und dabei, wie ich den Bildern im serbischen Fernsehen entnehmen konnte, fast ausschließlich serbische Klöster und Gemeinden aufsuchte. Die Albaner kamen in dem Land, durch das er ging, wie seinerzeit Pieter Willem Botha durch sein weißes Südafrika, einfach nicht vor.

Er erklärte allerdings vor den serbischen Popen und Bürgern: Es gäbe hier schon die Albaner, man konnte sie nur auf den serbischen Fernsehbildern nicht sehen, weil sie dafür nicht würdig waren. Sie seien, so Vuk Drasković – hier im serbischen Kosovo – „Gäste“. „Gäste“ müssen sich entsprechend benehmen, sie sind nun mal nicht die Gastgeber und Besitzer des Landes. Und wenn sie sich schlecht benehmen, fliegen sie raus aus dem Kosovo.

So ticken die Köpfe der serbischen Politiker noch heute. Es wurden Massaker verübt, Apartheid-Verhältnisse geschaffen, die allein schon ausreichen, das moralische Recht für eine Minderheit zu begrenzen, die Herrschaftsverhältnisse zu ändern. Aber bis heute halten sich die Serben für andere Menschen, die nicht gleich zu gleich mit Albanern gezählt werden können. Die Albaner im Kosovo haben noch nie eine staatliche oder gesellschaftlich-politische Selbstbestimmung erlebt. Sie wurden von den Versailles-Nachfolgekongressen als das behandelt, als was Albaner bisher immer in Europa und auf dem Balkan behandelt wurden: als Parias, nicht als gleichberechtigte Europäer. Deshalb bekamen sie ein kleines Land, in dem die Mehrheit der Albaner zu Hause war, aber große Gruppen dieses sehr geburtenstarken Volkes hielten sich in der Landschaft auf, die man Kosovo nannte, außerdem in Teilen dessen, was wir uns später, nach dem Zerfall Jugoslawiens, angewöhnten, als Mazedonien und Republik Serbien zu bezeichnen.

Das Ende Jugoslawiens begann mit dem Kassieren der substanziellen

Autonomie des Kosovo 1989, das Ende vom Ende Jugoslawiens wurde eingeläutet durch den Angriff der NATO am 24. März 1999 auf das Gebiet von Serbien und Kosovo und mit der Vertreibung der Albaner aus dem Gebiet des Kosovo.

Apartheid im Kosovo bis 1999

Als ich 1994 das erste Mal nach Priština, der Hauptstadt des Kosovo, kam, zog ich mit dem Kollegen Peter Sartorius von der „Süddeutschen Zeitung“ in das einzige große Hotel am Platze: Das war das „Grand Hotel“. Unsere albanischen Gesprächspartner mussten wir an einer Bannmeile verabschieden. Sie durften sich weder in der Nähe des Hotels noch in demselben blicken lassen. Das war ein Hotel „for Serbs only“.

Die Vertreibung der Albaner aus dem Kosovo unter den nächtlichen Angriffen der NATO-Flugzeuge in den Monaten März, April, Mai 1999 war eine der grausamsten Aktionen, die sich ein europäisches Volk seit dem Holocaust ausgedacht hatte. An die 850.000 Menschen wurden aus ihrem Land, die übrigen aus ihren Dörfern in die umliegenden Wälder verbracht.

Bis heute haben die serbische Nation und die serbische öffentliche Meinung nicht annähernd das aufgearbeitet, was da in ihrem Namen geschehen ist. Die serbische öffentliche Meinung ist bis heute unverändert davon bestimmt, dass das alles den Albanern zu Recht geschah, denn sie hatten sich ja gegen das serbische Regime gewehrt. Deshalb kann die Nation, die dort die Apartheid durchführte, weiter darauf beharren, den „status quo ante“ (also den Zustand entweder vor dem NATO-Krieg oder zumindest den unter Tito) dort wieder einzuführen. Das wäre niemals mehr möglich, denn die Albaner im Kosovo würden sich so etwas ja nicht mehr gefallen lassen.

Für die politische Einordnung der Unabhängigkeitsfrage sind diese Daten der zeitgeschichtlichen Vergangenheit von entscheidender Bedeutung. Die Deutschen können das sehr gut einschätzen: Es war seit der Potsdamer Konferenz klar, dass es für Deutschland keine Rückkehr zu den Grenzen von 1937 geben wird. Auch wenn es noch eine geraume Zeit dauerte, bis das völkerrechtlich unter Dach und Fach war, so war es für die Deutschen klar: Nach unserem misslungenen Versuch, gleich zwei Völker auszurotten, die Juden und dann noch die Polen, gab es keine Begründung mehr für die Rückkehr zu den Grenzen Deutschlands von 1937.

Allerdings hat man es den Serben nicht klargemacht, dass es nach dem genozidalen Versuch, alle Albaner aus der Provinz zu vertreiben, in der sie die 90 Prozent-Mehrheit hatten und haben, nicht mehr möglich ist, den Anspruch auf den Kosovo aufrechtzuerhalten. Nicht mal mehr in einer titoistischen Form, das heißt in dem Monstrum, in dem der Kosovo eine jugoslawische Teilrepublik wie Kroatien oder Serbien war und zugleich ein bisschen weniger.

„UNMIKistan“

Die UNO hat schlechte Arbeit geleistet im Kosovo. Man kann das umso leichter sagen, als man das System UNO damit meint, nicht die UNO-Mitarbeiter. Das System erlebte seine schlimmstmögliche Wendung und darf eigentlich so nie wieder auftreten:

1. Die UNO ist nie dazu verpflichtet, einen Erfolg zu haben; sie macht ihre höchstdotierte Arbeit immer dann am liebsten, wenn sie keine Lieferbedingungen und keine Produktions- und Herstellungsdaten kennt. Am liebsten ist der UNO ein Einsatz in die Ewigkeit.
2. Die Mentalität der UNO-Mitarbeiter geht darauf hinaus, die Albaner in ihrem Lande alle für unzuverlässig und unfähig zur eigenen Regierung zu halten. Man tut Einiges dazu, diesen Eindruck zu untermauern. Man setzt eine Parallelregierung ein, die nichts zu sagen hat, außer dass sie ihrer Neigung zur Korruption nachgeben kann.
3. Die UNO hat in diesem winzigen Kosovo Vertreter aus 51 Nationen stationiert gehabt. Darunter waren Bürgermeister und Polizisten aus afrikanischen Ländern, die selbst nicht in der Lage sind, einen Rechtsstaat aufzubauen.
4. Es gab das Versprechen der UNMIK 1999, die Energie und Wasserversorgung der Bewohner des Kosovo nach europäischem Standard zu sichern. Dafür wurden mehr als eine Milliarde Dollar bereitgestellt. Als ich jetzt 2007 im August wieder im Kosovo war, erlebte ich eine Gesellschaft, deren Energiebudget rationiert ist: Vier Stunden gibt es Strom, dann wieder zwei Stunden Dunkelheit.
5. Die Gesellschaft wurde trotz riesiger und höchstdotierter Bataillone der OSZE und anderer UNO-Töchter nicht für die demokratischen Regelmechanismen vorbereitet. Das, was die internationale Gemeinschaft immer schafft, sind formale Wahlen. Dass aber formale Wahlen ohne Parteien, die der Grundstock zur Demokratie sind, keinen Sinn

ergeben, dürfte einleuchten. Die Parteien im Kosovo sind von einer Person geführte Honoratiorenvereine, die nichts von innerparteilicher Demokratie, nichts von der Wahl von Kandidaten, nichts von jährlichen Parteikongressen wissen.

Die internationale Völkergemeinschaft hat sich mit großer Wucht und Verve für die zurückkehrenden Menschen im Kosovo eingesetzt. Der Kosovo wurde von Anfang an nicht so besetzt und eingerichtet, wie es die UNO-Resolution 1244 vorschrieb. Weder haben die starken KFOR-Streitkräfte der UNO den Kosovo in seiner integralen Form ganz besetzt, noch wurden die Regeln der international eingesetzten Interimsregierung für den Kosovo (UNMIK) in allen Teilen des Landes befolgt. So blieben die französischen Blauhelm-KFOR-Truppen, ganz sicher nach internationaler Übereinkunft, kurz vor der Eroberung und der Einnahme von ganz Mitrovica stehen. Sie haben den Teil des Nordwestens jenseits des Flusses, der Mitrovica in den albanischen und den serbischen Sektor teilt, nicht besetzt. So lautete aber der internationale Auftrag.

Sodann: In den ausgegrenzten Enklaven, in denen immer weniger Serben wohnten, hielten sich die Bewohner an keine Verkehrs- und Verhaltensregel, die von Prištinas UNMIK-Regierung eingeführt wurde. Die Autokennzeichen und Plate-numbers wurden von den Serben in den Enklaven nicht anerkannt, auch nicht die Curricula in den Schulen. In manchen Serben-Enklaven wurden die Lehrer weiter von Belgrad bezahlt.

Wirtschaft

Sie ist so lange eine Katastrophe, als der Status nicht gesichert und klar ist. Der weltberühmte Amselfelder Wein, der im Original aus dem Kosovo (aus der Gegend von Orahovac) kommt wie auch andere Weine, durfte nie mit dem Label „Made in Kosovo“, sie mussten immer mit dem Label „Made in Republic of Jugoslavia“ verkauft werden.

Der Kosovo könnte sich allenfalls für den Balkan-Raum eine Spezialisierung in einer der Hochtechnologien zulegen. Die Wirtschaft würde bei diesen sehr fleißigen Menschen einen gehörigen Schwung bekommen, aber sie brauchen dazu den sicheren Status.

Das Land lebt im Moment total von internationalen Subventionen. Einzig der Status könnte die Eigenaktivität der Albaner im Kosovo wie

der großen Diaspora in Deutschland, Österreich und der Schweiz herausfordern.

Es gibt bei den beiden Regierungen, der UNMIK-Regierung und der kosovarischen Parallelregierung, keine erkennbare Wirtschafts- oder Finanzpolitik. Deshalb sind viele Investitionen im Lande von Diaspora-Kosovaren völlig daneben gegangen und werden sich in den nächsten Jahren rächen. Es gibt viel zu viele Tankstellen im Lande. Es gibt auch zu viele Supermärkte und Restaurants im Lande. Es wird im Kosovo buchstäblich nichts produziert. Aller Handel, aller Export und Import gilt dem Konsum.

Wir haben immer gespottet: Der Kosovo ist das Land mit der weltweit höchsten Dichte von bereitstehenden und funktionierenden Tankstellen!

Die Albaner haben ihre Hausaufgaben nicht gemacht

Bis zum 10. Dezember 2007 laufen die berühmten 120 Tage: Dann sollen die drei neuen Mediatoren der Kontaktgruppe eine Lösung für den Kosovo gefunden haben. Nach der schnöden Absage an den guten Martti-Athisaari-Plan hat die internationale Gemeinschaft eine neue Troika von Vermittlern gebildet: ein US-Amerikaner, ein Russe und ein Deutscher, der Diplomat Wolfgang Ischinger. Bis zum 10. Dezember 2007 sollten die drei fertig werden. Die UNMIK beginnt, ihren viel zu großen Apparat abzubauen. Nichts ist für den Fall vorbereitet, dass die drei Vermittler bei anhaltender Drohung mit einem Nein Russlands und einem Nein der Chinesen zu keinem Ergebnis kommen.

Was war so gut am Athisaari-Plan? Es war ein echter Kompromiss. Für die bedingte Unabhängigkeit, die zum Beispiel keine eigene Kosovo-Armee vorsah, wurden die serbische Minderheit und die serbisch-orthodoxe Kirche innerhalb der souveränen Republik Kosovo mit Rechten und Privilegien ausgestattet, die es in dieser detaillierten Stärke und Dichte in der modernen europäischen Geschichte noch nie gegeben hat.

Die Kosovaren müssen der internationalen Gemeinschaft ihre Hymne, ihre Flagge und ihre Geschichtsauffassung im Curriculum der Schulen liefern. Ohne diese Voraussetzungen wird die internationale Gemeinschaft die Sorge haben, das kleine Land würde sich an Albanien anschließen und die Gebiete mit großer albanischer Bevölkerungsmehrheit in Mazedonien um Tetova mitreißen.

Was ist positiv festzuhalten:

Der Kosovo ist ein Land des friedlichen Miteinanders von Religionen. Die Christen und die Muslime leben unter einem nationalen Dach sehr gut miteinander.

Der Nachholbedarf besteht in Bildungseinrichtungen. Die Universitäten sind schlecht. Aber zumindest hat der Kosovo jetzt zum erstenmal ein großes Elite-Gymnasium. Dieses Elite-Gymnasium ist bereits fertiggestellt und wird mittel- und langfristig die hervorragendste Arbeit leisten. Das Loyola-Gymnasium – das in der Hauptsache von Renovabis finanziert worden ist – gilt jetzt schon als ein pädagogischer Triumph und eine Erstmaligkeit in der Ausbildung einer Kosovo-Elite. Den Jesuiten unter der Leitung von Pater Walter Happel gebührt hier wirklich ein großes Lob. Das Gymnasium sieht wie das Versprechen auf eine zukünftige Entwicklungspolitik aus, die sich ebenfalls auf wenige große wichtige Objekte konzentriert und die Gießkanne ganz weglässt. An dem Gymnasium werden 500 Schülerinnen und Schüler ausgebildet, darunter 140 Kandidaten aus dem ganzen Lande, die also dort wohnen können.

Die europäische Perspektive ist eindeutig und klar: Es geht um die Assoziierung und die Aufnahme nach Europa. Alles, was mit der tragischen Aufspaltung des alten Jugoslawien zusammenhing, wird ja unter anderer Voraussetzung dann in die Scheunen und Scheuern der Europäischen Union gefahren.

Bücher

Jack Goody: Islam in Europe. 2. Aufl. Cambridge 2005.

Heidemaria Gürer: Der Islam in der ehemaligen Sowjetunion. In: Valeria Heuberger (Hrsg.): Der Islam in Europa. (Wiener Osteuropa-Studien, Bd. 9). Frankfurt (Main) u. a. 1999, S. 65-92.

Nico Landmann / Hermann Kandler: Der Islam in der Diaspora: Westeuropa, Südost- und Osteuropa. In: Werner Ende / Udo Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. 5. aktualisierte und erweiterte Aufl. München 2005, S. 560-612.

Tomasz Marciniak: A Survey of Muslim Minorities in Poland. In: Journal of Muslim Minority Affairs 17 (1997), S. 353-359.

Tuomas Martikainen: Muslim Groups in Turku. In: Journal of Muslim Minority Affairs 20 (2000), S. 329-345.

Harry T. Norris: Islam in the Balkans. Religion and Society Between Europe and the Arab World. London 1993.

Albrecht Noth: Von der medinensischen „umma“ zu einer muslimischen Ökumene. In: Albrecht Noth / Jürgen Paul (Hrsg.): Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte. Würzburg 1998, S. 81-132.

Mathias Rohe: Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven. Freiburg u. a. 2001.

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Wallfahrtsorte und Pilgerwege

