

ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 53. Jahrgang Zürich, 31. August 1989

KURZ VOR DER SOMMERPAUSE, am 26. Juni, erschien in Bonn ein ausführliches Pressecommuniqué des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* von Mainz. Gegenstand der Verlautbarung waren «Gespräche mit Vertretern der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) und der (dortigen) Kommission für die Landpastoral (CPT)», die vom 19. bis 23. Juni in Deutschland stattgefunden hatten.

Daß diese Gespräche nicht geheim blieben, sondern zu einer veröffentlichten Rechenschaft führten, wird im Communiqué gleich zu Beginn mit «Beunruhigung und Anfragen» begründet, die es «hier und dort» aufgrund einer «Änderung des Vergabemodus bei der Unterstützung von Projekten der *Pastoral da Terra* durch das deutsche Hilfswerk *Misereor* gegeben habe. Hinter dem Wort «Beunruhigung» versteckte sich «hier», d. h. in der Bundesrepublik, eine Flut von Protestbriefen von Spendern und in der Partnerschaft mit der brasilianischen Kirche Engagierten, die an ihre Bischöfe schrieben, daß sie mit der einseitig von der deutschen bischöflichen Unterkommission «Misereor» beschlossenen Änderung nicht einverstanden seien; «dort» (in Brasilien) aber hatte der Misereor-Beschluß einer vehementen Pressekampagne gegen die Landpastoral weiteren Auftrieb gegeben, einer Kampagne, die unter Berufung auf den angeblichen Stopp jeglicher Misereor-Hilfe an die CPT auch vom rechtsstehenden französischen «Figaro»¹ aufgenommen und gegen das französische Fastenopfer (Kath. Komitee gegen den Hunger und für die Entwicklung: CCFD) und seine Brasilien-Hilfe gerichtet wurde. Die Kampagne gipfelte in der Anklage, mit den Spendengeldern würden Waffenkäufe zwecks Bildung von Bauernmilizen gegen die Großgrundbesitzer getätigt. Die größte Zeitung Brasiliens, «Folha de São Paulo», berief sich für diese Anschuldigungen auf zwei Jahre zurückliegende² Äußerungen des deutschstämmig-brasilianischen Bischofs *Boaventura Kloppenburg*, von denen sich dieser in der Folge distanzierte, allerdings «bisher noch nicht ausreichend», wie der frühere Präsident der CNBB, Bischof *Ivo Lorscheiter*, am 11. Juni als Gast einer Veranstaltung im Oldenburgischen (5. Solidaritäts-Sternmarsch) bemerkte. Lorscheiter nannte die Vorwürfe «himmelschreiend falsch und dumm»³. Nicht weniger energisch waren sie schon zuvor für ein französisches Publikum vom verantwortlichen Präsidenten der Landpastoral-Kommission CPT, Bischof *Alves da Rocha*, zurückgewiesen worden.⁴

Misereor und Brasiliens Landpastoral

Eben dieser Bischof führte nun, zusammen mit dem Sekretär der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB), Weihbischof *Celso Queiróz*, die vierköpfige Delegation an, die im Juni zu den eingangs erwähnten «Gesprächen» nach Deutschland kam. Die Absicht der Brasilianer war, ihre deutschen Partner bei «Misereor» bzw. bei der Deutschen Bischofskonferenz über die Schwierigkeiten zu informieren, in die sie die Änderung des Modus der Projektfinanzierungen brächte. Die Delegation hegte die Hoffnung, daß die Deutschen noch einmal überdächten (und dann womöglich zurücknehmen), was im Lehmann-Communiqué ein «Beschluß», in einer vor dem Besuch publizierten Verteidigung «Misereors» (durch dessen Hauptgeschäftsführer, Prälat *Norbert Herkenrath*) ein «Vorschlag» genannt worden war.⁵ Mit anderen Worten: Die Delegation kam aus ihrer Sicht zu partnerschaftlichen Verhandlungen. In Wirklichkeit wurde sie – nach mündlichen Äußerungen Beteiligter zu schließen – zunächst auf der sachlich entscheidenden Sitzung in Aachen auf demütigende Weise mit einem «fait accompli» konfrontiert. Erst ein Besuch bei Bischof Lehmann in Mainz brachte eine Klimaverbesserung. Der «Beschluß» wurde, wie Lehmanns Communiqué zeigt, nicht zurückgenommen, er läßt aber, aus der Sicht interner Vorgänge, allenfalls verschiedene Interpretationen zu. Im folgenden sei versucht, vor allem den brasilianischen und dann noch kurz den deutschen Hintergrund etwas aufzuhellen, um so eine differenziertere Sicht der Tragweite des ganzen Geschehens zu erlangen.⁶

MISEREOR

Konflikt um Brasiliens Landpastoral: Eine Presseerklärung von Bischof Karl Lehmann – Neuer Vergabemodus für Projekte der *Pastoral da Terra* – Eine bisher, bewährte Praxis dezentraler Verteilung wird aufgegeben – Opfer und Märtyrer von Landkonflikten – In Brasilien eine Polemik konservativer Bischöfe – Bischof Dyba von Fulda will neue Zielsetzung der Projektförderung – Wer trägt die Folgekosten des gefundenen Kompromisses?
Ludwig Kaufmann

BRASILIEN

7. Interökumenales Treffen der Basisgemeinden: 900 Delegierte trafen sich vom 10. bis 14. Juli in *Duque de Caixas* – Brasilien, ein Land mit ausgeprägter Zweiklassengesellschaft – Die Suche nach einer gesamtlateinamerikanischen Perspektive – Wer gehört alles zur Kirche? – Politische Bewußtseinsbildung und Beziehungen zur Arbeiterpartei – Präsenz von Indios, Schwarzen und Frauen – Ökumene geschieht im gemeinsamen Kampf um Menschenwürde.
Horst Goldstein, Monheim-Baumberg

MITTELEUROPA

Illusion oder Chance?: Bericht über ein internationales Seminar in Tyniec/Krakau – Hochkonjunktur des Begriffs «Mitteleuropa» – Politischer und gesellschaftlicher Standort bestimmen seinen Inhalt – Risiken im Demokratisierungsprozeß in Osteuropa – Hinweise für eine Renaissance nationaler Mythologien – Ablösungsprozesse von der sowjetischen Hegemonie – Sicherheitspolitische Interessen der UdSSR – Mitteleuropa mit oder ohne die Deutschen?
Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

PHILOSOPHIE

Das Reizwort Gleichheit (1): Problem der Rechtsgleichheit ist prinzipiell gelöst – Anthropologische Thematik von Gleichheit und Ungleichheit – Begriffsbestimmung aus der französischen Aufklärungsphilosophie – Woher die geschichtlich erfahrbare Ungleichheit? – Gesetz und Recht sollen Ungleichheit vermindern – Die Frage nach den Kriterien – Die Aufgabenstellung politischer Philosophie.
Heinz Robert Schlette, Bonn

FRANZÖSISCHE REVOLUTION

Der Enragé und Priester Jacques Roux: Hilfsgeistlicher in Paris – Leistet den Eid auf die Zivilverfassung – Ein engagierter Sprecher der Sansculotten in seinem Quartier – Radikaler Kritiker der Klerikerkirche – Kampf gegen Schieber und Spekulanten – Prozeß gegen Roux als einem Kritiker der «unvollendeten Revolution».
Rupert Neudeck, Troisdorf bei Köln

Seit ihren Anfängen in den frühen siebziger Jahren – voraus gingen regionale Initiativen der Indianerpastoral Amazoniens – unterstützt die «Pastoral da Terra» der brasilianischen Kirche den Kampf der armen Landarbeiter und Kleinbauern um ihr Lebensrecht und Existenzminimum. Schätzungsweise gibt es in ganz Brasilien 12 Mio. Landarbeiter ohne Landbesitz bzw. Kleinbauern, die nicht über genügend Boden verfügen, um ihre Familien zu ernähren. Sie bearbeiten 2,4 Prozent des nutzbaren Bodens, während beinahe die Hälfte der landwirtschaftlichen Nutzfläche sich in den Händen der Großgrundbesitzer befindet. Die Landreform gehört deshalb – neben der Auslandsverschuldung und der zunehmenden Verelendung der Massen in den Ballungszentren – zu den drängendsten Problemen Brasiliens. Gesetze zu einer Landreform hat die seit vier Jahren amtierende Regierung von Präsident Sarney zwar längst erlassen, aber sie werden nur zögerlich in Kraft gesetzt, denn etliche Großgrundbesitzer wehren sich notfalls mit privat rekrutierten Mördertrupps, sobald es mit der angekündigten Parzellierung ernst werden soll. Die Situation läßt vor allem eine konkret vor Ort wirksame *Rechtshilfe* als dringlich erscheinen, wobei im Sinne der Option für die Armen und Ärmsten die Unterstützung der Landarbeiter im Kampf um das Existenzminimum Priorität hat.

Worin besteht die «Landpastoral»?

In dieser Einstellung wurde denn auch im Jahre 1975 von einer Anzahl Bischöfen, Priestern und pastoralen Mitarbeitern die «Kommission» (Comissão Pastoral da Terra = CPT) gegründet und 1976 von der Nationalen Bischofskonferenz CNBB gebilligt. Dabei hielt man sich aber an das Subsidiaritäts- und Regionalprinzip: In 20 Regionalkomitees wird die Arbeit geleistet, und auch die CPT wird nicht als Kommission «der» Bischofskonferenz, sondern als ein breiter angelegtes, autonom agierendes und kooperierendes Gebilde verstanden. Die Zusammenarbeit erfolgt vor allem mit der «Sem terra»-Bewegung, einer Volksbewegung der Landlosen. Die Komitees der CPT unterstützen sie in dem Sinne, daß sie die Landarbeiter zur Solidarität und gewerkschaftlichen Durchsetzung ihrer berechtigten Forderungen befähigen, ohne selbst deren Organisation zu übernehmen. Mit anderen Worten: Die Bischofskonferenz respektiert erklärtermaßen die Laieninitiative, bejaht aber auch deren Ziele und geistliche Impulse. Daß, wie bereits erwähnt, ein Bischof als Präsident der CPT amtiert, signalisiert die enge Verbindung zur CNBB in pastoraler Hinsicht. Administrativ aber ist die CPT seit Beginn ganz bewußt als privatrechtliche, gemeinnützige und autonome Organisation gegründet worden. Diese relative Unabhängigkeit war den Bischöfen offensichtlich wichtig. Begründet wird sie nicht zuletzt mit dem äußerst schwierigen Arbeitsfeld der CPT und mit der dramatischen Unrechtssituation, gegen die sie ankämpfen muß. Die in der Landpastoral tätigen Frauen und Männer sind von seiten der Großgrundbesitzer massiven Vorwürfen, vielfältigen Verleumdungen, ja auch Gefahren für Leib und Leben ausgesetzt.

¹ 17.3.89. Vgl. dazu: Réponses au Figaro. Actualités Religieuses, April 1989, S. 6.

² Il Globo, 13.8.87, wo auch Kardinal Vicente Scherer (86) eine Äußerung über «mögliche» Waffenkäufe – von ihm in der Folge dementiert – unterstellt wurde.

³ Vgl. Kirche und Leben, Oldenburger Teil, Nr. 25, vom 18.6.89.

⁴ Vgl. Anm. 1.

⁵ Publik-Forum, 19.5.89. Eine gekürzte Fassung wurde auch als «Stellungnahme» in vier Punkten namens Bischof Stimpfle als Vorsitzendem der bischöflichen Misereor-Kommission an eine in der Brasilienhilfe engagierte Münsteranerin geschickt.

⁶ Zur knappen Beschreibung der Landpastoral in Brasilien benützen wir u.a. zunächst ein Schreiben, mit dem sich im Juni eine größere Gruppe deutschsprachiger Theologen, aus Sorge um eine Änderung im «Kurs» und in der bewährten Praxis von Misereor, an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz gewandt hat.

Die Bedrohung

Wie ungeschützt diejenigen sind, die sich für die Kleinbauern und Landarbeiter einsetzen, läßt sich damit belegen, daß von den über 1400 Mordfällen, die seit 1964 registriert wurden, nur vier Mörder vor ein Gericht gestellt wurden – einen einzigen hat man verurteilt –, obwohl fast alle Täter identifiziert sind. Leider hat sich da seit dem Ende der Militärdiktatur wenig geändert, ja verschiedenorts hat sich die Lage sogar verschärft.

Die Statistik der letzten vier Jahre, wie sie in den Rapporten der CPT nachzulesen ist, vermittelt folgende Zahlen:

- 1985: 636 Landkonflikte, bei denen 9 557 902 Hektaren Land und 405 456 Campesinos samt ihren Familienmitgliedern im Spiel waren. 125 Personen, fast alles Bauern, wurden ermordet.
- 1986: 634 Konflikte, im Hinblick auf 12 615 947 Hektaren und 594 448 involvierte Personen, 105 Morde.
- 1987: 582 Konflikte, 17 633 879 Hektaren und 667 177 betroffene Personen, 109 Morde.
- 1988: 621 Konflikte über 19 973 897 Hektaren und 403 733 betroffene Personen, 93 Ermordete. Hinzu kamen 153 gemeldete Morddrohungen und 68 Mordversuche.⁷

Daß die Verbrechen so wenig geahndet und die Betroffenen so schlecht geschützt werden, hat mit dem internationalen politischen Hintergrund zu tun. In einem Dossier der «Konferenz der Geheimdienste der amerikanischen Heere» (CIA) für die 17. Konferenz der amerikanischen Heere (CEA) in Mar del Plata (Argentinien) vom November 1987 wird für Brasilien ausdrücklich hervorgehoben, «daß die «pastorale Arbeit des progressiven Sektors» der katholischen Kirche sich immer mehr zusammen mit den Bevölkerungsteilen mit niedrigstem Einkommen an weltlichen Angelegenheiten beteiligt».⁸ Das ist nicht nur der militanten Organisation der Großgrundbesitzer (União Democrática Ruralista: UDR), sondern auch den mit ihr kollaborierenden Militär- und Polizeichefs ein Dorn im Auge⁹, zumal wenn die Kirche dann auch noch Folterungen im Polizeigewahrsam aufdeckt (1987: 88 Fälle). Zudem wird bekanntlich alles, was nach befreiender Praxis und Bewußtseinsbildung aussieht, als marxistisch verschrien.¹⁰

Aus der Sicht der Nationalen Bischofskonferenz

Widerstände – das wird vom Vorsitzenden der CPT zugegeben – gibt es auch von Seiten einiger Mitglieder des brasilianischen Episkopats. In einem ausführlichen Schreiben vom 20. Februar 1989 setzen sich Bischof da Rocha und das Leitungskomitee der CPT mit verschiedenen Vorwürfen auseinander. Dabei wird eingangs betont, daß in einem so komplexen und schwierigen Arbeitsfeld Meinungsverschiedenheiten eine normale Sache seien und daß es doch wohl auch innerhalb der deut-

⁷ Vgl. dial (Paris) Nr. 1380 vom 16.3.89, wo auch eine Namensliste von Morddrohungen gegen Bischöfe, Priester, Schwestern usw. aufgeführt ist, die von der nationalen Menschenrechtsbewegung am 15.2.89 publiziert wurde.

⁸ Vgl. U. Duchrow u. a. (Hrsg.), Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs. München (Kaiser) 1989, S. 90.

⁹ Über die Rolle der UDR, der Agrar-Multis und der Militärs in den Landkonflikten siehe die drei internat. Untersuchungsberichte: Pax Christi International (Hrsg.), Land conflicts in Brazil. Unterpapier 1988; F. Ermarcora & M. Nowak, Landkonflikte in Brasilien ... Deutsche Komm. Justitia et Pax. Dok. 27/1988. Bonn 1988; Amnesty International (Hrsg.), Brasilien – straffrei töten. Bonn 1988.

¹⁰ Auch die begonnene ökologische Bewußtseinsbildung stößt auf Widerstand. Die CPT hat mit dem Aufbau verschiedener Projekte (vier im Bundesstaat Pará, zwei in Rondônia) begonnen, die im tropischen Klima, durch den Anbau von Dauerkulturen ohne Kunstdünger und Schädlingsbekämpfungsmittel, die Abhängigkeit der Kleinbauern von Banken und Chemiekonzernen mildern und ihnen gleichzeitig landwirtschaftlich eine langfristige Perspektive schaffen sollen. Vgl. ila, Bonn, Nr. 127, Juli/Aug. 1989, S. 31, wo der aus England kommende Vorschlag, die CPT für den *Alternativen Nobelpreis* zu nominieren, begründet wird (Kontaktadresse für Unterzeichnungswillige: Posseiros, Verein zur Unterstützung der Landbevölkerung in Brasilien, Goëthestr. 17. D-3504 Kaufungen).

schen Bischöfe nicht nur immer den «totalen Konsens» gebe. Das Schreiben bedauert aber, daß die bischöfliche Kommission für Misereor Vorwürfen von Bischöfen oder anderen Personen Gehör geschenkt habe, die «in der Mehrzahl der Fälle die Landprobleme nie aus der Nähe haben kennenlernen und mit-erfahren wollen, und die an der Landpastoral weder teilgenommen noch einen Beitrag geleistet haben, um sie noch evangeliumsgemäßer zu gestalten».¹¹ CPT respektiere übrigens den Entscheid von Bischöfen, die ihr Wirken in ihrer Diözese ablehnen – so hat Bischof Kloppenburg, der ja auch für seine Ablehnung von kirchlichen Basisgemeinden bekannt ist, die CPT in seinem Bistum Novo Hamburgo verboten; CPT müsse es aber beklagen, wenn dies ohne Dialog und in «einsamer persönlicher Beschlußfassung» erfolgt sei. Nach uns vermittelten Recherchen gibt es auch den einen oder andern «progressiven» Bischof, der es nicht leiden kann, daß in den Projekten der CPT Initiativen ergriffen werden, die nicht vorher über seinen Schreibtisch gelaufen sind.

Aus alledem zu folgern, die CNBB sei hinsichtlich der Landpastoral «gespalten» oder gar mehrheitlich dagegen, wie da und dort insinuiert wurde, geht offenbar zu weit. Hatte schon Ivo Lorscheiter bei der eingangs erwähnten Gelegenheit betont, Sorgen um den Kurs der gesamtbrasilianischen Bischofskonferenz seien «unnötig», so zeigt das Studium von schriftlichen Unterlagen, in welchem Maß die CNBB die Arbeit der CPT unterstützt. An erster Stelle ist das große, am 14.2.1980 von der CNBB verabschiedete Dokument zu nennen, das auch auf deutsch zugänglich ist: *Die Kirche und die Problematik von Grund und Boden*. Dokumentation 14 des Instituts für Brasilienkunde e. V., Mettingen 1980. Sodann ist auf die *Zusammenkunft vom 21. bis 23. Februar* dieses Jahres hinzuweisen, bei der das Präsidium und die Pastorkommission der CNBB der CPT erneut ihr Vertrauen ausgesprochen haben. Vorausgegangen war am 20./21. Februar eine Begegnung von 27 Bischöfen, drei Priestern und einem Laien, die aus 16 Staaten Brasiliens zusammenkamen, um über die aufgetretenen Spannungen und Pressekampagnen um die CPT zu sprechen. Ein praktisches Ergebnis war die Bildung einer *gemischten Kommission CPT/CNBB* zwecks Überprüfung des CPT-Statuts angesichts des neuen Kanonischen Rechts, der neuen Statuten der CNBB und der Ausdehnung der CPT-Arbeit auf das ganze Land. Die Arbeiten dieser gemischten Kommission sollen in diesen Tagen (Ende August) zum Abschluß kommen. Bedeutsam waren auch drei weitere Beschlüsse:

- ▶ Für jede interdiözesane (regionale) Kommission der Landpastoral wird ein Bischof bestimmt, der für Kooperation im Rahmen der *Gesamtpastoral* besorgt ist.
- ▶ Die *ökumenische* Dimension der CPT soll bewahrt und – im Respekt vor der Identität der verschiedenen Kirchen – erweitert werden.
- ▶ Die innere Verbindung von *Glaube und Politik* im evangelischen Dienst der CPT an der Seite der Landarbeiter soll bewußt gelebt werden.¹²

Eine weitere Frucht dieses Treffens war die Absendung des erwähnten Briefes (mit der Zurückweisung der Anklagen gegen die CPT), hinter dem somit sowohl die elf Vertreter der CNBB als auch 13 Bischöfe der CPT nebst deren aktuellen Präsidenten und seinen zwei Vorgängern (= total 27 Bischöfe) stehen. Empfänger des Briefes war die bischöfliche Kommission von Misereor. Auf sie haben wir abschließend unseren Blick zu richten.

Ein Makel bleibt – wird er überwunden?

Das für seine seriöse Entwicklungsarbeit weltweit bekannte «Bischöfliche Hilfswerk Misereor e. V.» hat nicht nur einen Vorstand und eine Expertengruppe als «Beirat», ihm ist vielmehr eine aus fünf Bischöfen zusammengesetzte «Bischöfliche Kommission für Misereor» vorgesetzt. Im Rahmen der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) bildet sie eine Unterkommission der Kommission Weltkirche (Vorsitz: Kardinal Hengs-

bach). Den Vorsitz der Misereor-Unterkommission hat Bischof Stimpfle von Augsburg.

Ein Prinzip der bewährten Praxis von Misereor ist die Respektierung der Strukturen der Ortskirchen, mit denen das Hilfswerk in Kooperation tritt. Demgemäß hatte Misereor bisher in direktem Kontakt mit der dezentralisierten Struktur der CPT, d. h. mit deren Regionalkomitees, Projekte der Landpastoral unterstützt. Von dieser bewährten Praxis abzugehen forderte im Rahmen der bischöflichen Kommission (Sitzung vom 7. Dezember 1988) der Bischof von Fulda, Erzbischof *Dyba*. Dyba ließ sich auch am Rundfunk vernehmen. Er halte nichts von Bewußtseinsbildung, er wolle nicht, daß aus Landarbeitern organisierte Landarbeiter, sondern daß aus ihnen «Bauern» würden. M. a. W., er glaubte, *seine* Vorstellung, wie die Dinge in Brasilien laufen sollten, müsse – ungeachtet der harten Realität! – maßgebend werden. Er erreichte zwar nicht, daß die laufenden Projekte gestoppt wurden (sie laufen bis 1992 gemäß eingegangenen Verpflichtungen), aber künftig sollen die Finanzen nicht mehr direkt an die mit den konkreten Projekten befaßten Regionalkomitees der CPT, sondern global an die CNBB (zwecks Zuteilung durch *sie*) gehen.

Wie eingangs erwähnt, wurde dies durch die Geschäftsführung und auch in einer von Bischof Stimpfle abgegebenen «Stellungnahme» als «Vorschlag» deklariert, der die eigene Administration von Misereor entlaste und nichts mit den (falschen) Anklagen gegen die CPT zu tun habe. Als aber die brasilianische Delegation im Juni nach Aachen kam, mußte sie – bei krankheitshalber Abwesenheit des Vorsitzenden, Bischof Stimpfle – von Erzbischof Dyba hören, es werde nur noch über die «Durchführung des Beschlusses» vom 7. Dezember diskutiert. Nach Augenzeugen führte Dyba das Gespräch zudem «wie ein Verhör». Sicher ist, daß die brasilianische Delegation tief verletzt wurde.

Über das anschließende Gespräch mit Bischof Lehmann wurde bekannt, daß es in einem freundlichen Ton stattfand. Dabei soll zuerst die Absicht bestanden haben, ein *gemeinsames* deutsch-brasilianisches Communiqué herauszubringen. Dies kam nicht zustande; denn Lehmann war vor allem daran gelegen, die Zustimmung des in Würzburg zur gleichen Zeit zusammengetretenen «Ständigen Rats der DBK» zu erhalten, dem als residierender Bischof auch Dyba angehört. Beobachter sind der Ansicht, daß Dyba zwar «formal gewonnen, inhaltlich aber verloren» habe. Dieses Urteil geht von der Überzeugung aus, daß Dyba mit der künftigen Vergabe einer Globalsumme für die CPT an die CNBB auch inhaltliche Auflagen hinsichtlich der Verwendung verbunden sehen wollte – dies mindestens abgewehrt zu haben, sei Verdienst und Erfolg Lehmanns. Trotzdem bleibt ein bitterer Nachgeschmack, wenn man unter Kenntnis des eindeutigen Widerstrebens der Brasilianer in Bischof Lehmanns Communiqué lesen muß, mit dem neuen Modus der Vergabe würde die brasilianische Ortskirche besser respektiert. Das einzige, was daran stimmt, ist dies, daß man dem Zentralsitz der CNBB in Brasilia eine Arbeit auflädt, für die ihm dort die Infrastruktur und Experten fehlen, und daß man dieser riesigen Ortskirche überhaupt einen Zentralismus zumutet, dem sie bisher, und auch gerade noch an der Begegnung CNBB/CPT vom Februar entgehen wollte. Was bleibt, ist zweierlei: Erstens werden die Gegner in Brasilien weiter behaupten, die CPT sei für Misereor suspekt (d. h., man traue in Deutschland nur der CNBB); zweitens haben sich die Misereor-Bischöfe gegenüber den eigenen Spendern nicht vom Vorwurf der Arroganz und des einseitigen Vorgehens befreit. Viele, die sich in den letzten Wochen geäußert und mit Briefen an ihre Bischöfe gewandt haben, erwarten, daß die Deutsche Bischofskonferenz an ihrer bevorstehenden Herbstsitzung diesen Makel mindestens teilweise aus der Welt schafft und sich nicht weiterhin durch ein einziges Mitglied das Gesetz des Handelns in Zielen und Vorgehensweisen vorschreiben läßt.

Ludwig Kaufmann

¹¹ Den vollständigen Text in französischer Übersetzung siehe in: dial Nr. 1388 vom 13.4.89.

¹² Pressecommuniqué der CNBB vom 24.2.89 über das Treffen mit der CPT in: dial Nr. 1380 vom 16.3.89, S. 2-4 (hier 3).

VII. Treffen brasilianischer Basisgemeinden

VARIG, VASP, Lufthansa, Swissair, Pan Am, Transbrasil ..., ohne Schwierigkeit sind sie mit bloßem Auge zu erkennen, die Embleme und Schriftzüge an den Flugzeugen der Luftfahrtgesellschaften, die in unmittelbarem Anflug auf den internationalen Flughafen von Rio de Janeiro, «Galeão», über unsere Köpfe dahinschweben. Um mich herum eine singende und betende, eine spielende und diskutierende, eine feiernde und meditierende Menge von 900 männlichen und weiblichen Delegierten der kirchlichen Basisgemeinden aus allen vierzehn Pastoralregionen des brasilianischen Subkontinents: Mischlinge und Indianer, Schwarze und Hellhäutige, Wäscherinnen und Arbeiter, besitzlose Bauern und Fischerinnen, Arbeitslose und weibliche Hausbedienstete. Fast die Hälfte dieser Frauen und Männer lebt mit ihren Familien von monatlichen Einkünften bis zu einem einfachen Wert des von Gesetzes wegen festgesetzten «Nationalen Grundlohnes» (Piso Nacional de Salário), drei Viertel bis zu einem zweifachen Satz. Allen Auskünften zufolge ist indes mindestens der fünf- bis sechsfache Betrag notwendig, um eine sechsköpfige Familie (statistischer Mittelwert) am Rande der Menschenwürde entlang einen Monat zu ernähren. Zwei Tage und zwei Nächte sind sechzig Delegierte aus dem Nordosten (Nordeste II) auf dem Weg nach Duque de Caxias in der Niederung von Rio (Baixada Fluminense) mit dem Bus unterwegs gewesen, unter anderem weil gewaltige Erdbeben aufgrund tropischer Regenfälle im Staat Alagoas sie zu weiten Umwegen zwangen. Als sie singend und ihre blauen Schirmmützen schwingend verspätet in die Halle einziehen, ist die Frage für mich, was größer sei: ihr freudiges Selbstbewußtsein oder die jubelnde Geschwisterlichkeit, mit der sie die Menge empfängt. Eine Indianerdelegation aus Amapá an der Grenze zu Französisch-Guayana hat gar drei Tage und drei Nächte im Bus gesessen. Und über uns wieder das Heulen der gedrosselten Jets: Air France und VARIG ...

Ich empfinde die Situation als eines der treffendsten Symbole für den «*mercado bicalasmo*», für die «ausgeprägte Zweiklassengesellschaft» Brasiliens wie der allermeisten lateinamerikanischen Länder, von der Medellín schon vor über zwanzig Jahren sprach (Frieden 3): Die Gesellschaft ist wie durch einen unüberwindlichen Graben in zwei Klassen gespalten, von denen die eine in den sozialen Prozeß integriert ist und sich aller Errungenschaften des modernen Lebens bedienen kann und von denen die andere immer draußen bleibt, nie zählt und nie eine Chance bekommt, sondern immer nur von den Mächtigen ausgebeutet und von den Großen verdächtigt, wenn nicht verfolgt wird. Zwischen der einen und der anderen Klasse (pardon: bundesdeutschem Establishmentjargon zufolge sollte ich tunlicher von «Schicht» sprechen) findet nahezu keine Kommunikation statt, man kennt sich nicht, und man berücksichtigt sich nicht. (Warum wäre auch sonst das Projekt der unerläßlichen Bodenreform in der neuen brasilianischen Verfassung vom 5. Oktober 1988 zunichte gemacht worden?) Brasilien im Singular ist ein bürgerlicher Euphemismus. Dem armen Volk organisch verbundene Analytiker setzen deshalb «Brasil» in den Plural und sprechen von mindestens zwei «Brasis». Es ist meine feste Überzeugung: Wenn Gott auch heute noch Wunder wirkt, dann dieses, daß die brasilianischen und lateinamerikanischen Armen, sooft ich ihnen begegne, immer noch leben und kämpfen, immer noch glauben und hoffen, immer noch weinen und feiern.

Zur Beschreibung der Lage in Brasilien wie der in etlichen anderen lateinamerikanischen Ländern mag ein zweites Indiz dienen: Nachdem er bereits 1976 aus politischen Gründen entführt worden war, wurde Bischof *Adriano Hypólito* in der Nachbarstadt von Duque de Caxias, in Nova Iguaçu, am 13. Januar d. J. in seiner Wohnung, in der er zusammen mit der Familie seines Neffen lebt, von drei Männern aus «kriminellen» Gründen überfallen. Während ihn einer der Räu-

ber mit einer Waffe in Schach hält, räumen zwei das Haus aus: Fotoausrüstung des Neffen, Fernseher, Bischofskreuz samt Kette, Bischofsring, Wagen (VW) und anderes mehr. Unterdessen betet der Bischof laut den Rosenkranz ... und der ihn bewachende Räuber stimmt ein. Zum glimpflichen Schluß hat der Bischof Gelegenheit, ihm ein Kreuz auf die Stirn zu zeichnen. Reaktion: «Verzeihen Sie mir, Herr Bischof! So ist nun mal das Leben.» Und Bischof Adriano im Gespräch mit mir: «Wer ist hier kriminell? Menschen, die – in die Ausweglosigkeit getrieben – zu unerlaubten Mitteln greifen? Oder ein ganzes System, das immer neu strukturelle Gewalt erzeugt?» So die Lage vielerorts in Rio und in der Niederung von Rio mit ihren Großstädten (Nova Iguaçu: 1,5 Mio., Duque de Caxias: 500 000) von Elend und Menschenverachtung, von Ausbeutung und Gewalt.

«Den Armen eine gute Nachricht»

Ein drittes Zeichen, das mir nicht nur für das *Siebte Interekklesiale Treffen der brasilianischen Basisgemeinden* vom 10. bis zum 14. Juli 1989 charakteristisch zu sein scheint, sondern für die Existenz der Basisgemeinschaften insgesamt: Arbeitsgruppen, Plenarien und Vollversammlung werden von Laien geleitet, von Frauen und Männern von der Basis – mit der entwaffnenden und mitreißenden Unmittelbarkeit und Vitalität dieses armen, aber glaubenden Volkes.¹ In den Runden und Reihen sitzen Dutzende von Bischöfen, hörend und gelegentlich mitdiskutierend, aber nie – wenn man mal vom Ortsbischof von Duque de Caxias, vom sehr engagierten und parteilichen Mauro Morelli mit seinem Grußwort und Telegramm an Papst Johannes Paul II. absieht – das Wort führend oder gar belegend. Da werden am zweiten Tag die «Hirten» von der Leitung auf die Bühne gebeten, damit deutlich wird, wie stark die Bewegung der Basisgemeinden von der Brasilianischen Bischofskonferenz getragen wird und, umgekehrt, wie sehr sich die Kirche an der Basis ihren rechtmäßigen Oberen verbunden fühlt. Wohlgemerkt: Laien laden Bischöfe ein! Einer nach dem anderen treten die «Hirten» ans Mikrofon, nennen Namen und Diözese und werden von der Menge dankbar mit Applaus bedacht. Namen, die besonders beklatscht werden, sind: Kardinal *Paulo Evaristo Arns* von São Paulo; der durch einen seiner Weihbischöfe vertretene Kardinal *Aloísio Lorscheider* von Fortaleza, der – zum drittenmal am Herzen operiert – im Krankenhaus liegt; der Ortsbischof *Mauro Morelli*, *Adriano Hypólito* aus der Nachbarstadt, *Antônio Fragoso* von Crateús (Staat Ceará) und allen voran der prophetische *Pedro Casaldáliga* von São Félix do Araguaia (Staat Mato Grosso). Insgesamt nehmen an dem Treffen, zeitweise oder ganz, 98 Bischöfe teil, einschließlich einiger Oberhirten aus Argentinien, Uruguay, Ruanda und Belgien. Von den 252 kirchlichen Zirkumskriptionen in Brasilien sind Delegationen aus nicht weniger als 225 Diözesen in Duque de Caxias vertreten. Einhellige Meinung aller Delegierten: «Die kirchlichen Basisgemeinden sind die *eine* Kirche unter den Armen. Wir sind die Kirche unserer Bischöfe.»

Und schließlich noch ein viertes Symbol für die Tage des Zusammenseins mit Menschen, denen Kategorien wie «Argument» oder «Logik» kaum gerecht werden. Das Thema des Treffens lautet: «Volk Gottes in Lateinamerika auf dem Weg der Befreiung», und es geht um die fünfhundert Jahre seit 1492. Bei dem teils exzessiv ausgeprägten und von interessierter Seite ausgebeuteten Nationalismus mancher lateinamerikanischen Länder gilt es, ein gesamtlateinamerikanisches Klassenbewußtsein der Armen und Verarmten zu wecken.

¹ Vgl. die Berichte von Leonardo Boff über das vierte und fünfte Nationaltreffen (1981 in Itaici und 1983 in Canindé) in *Orientierung* 1981, S. 126–129, und 1983, 184–187, sowie den Bericht von Horst Goldstein über das sechste Nationaltreffen 1986 in Trindade in *Orientierung* 1986, S. 171–174. Im Beitrag von 1981 gibt Boff einen Überblick über die vorausgegangenen ersten drei Nationaltreffen (1975 und 1976 in Vitória und 1978 in João Pessoa).

Also überreichen bei der Eröffnungsfeier Delegierte der vierzehn brasilianischen Pastoralregionen Vertretern der meisten lateinamerikanischen Länder Geschenke der Verschwisterung: kunsthandwerkliche Gegenstände ihres Raumes, bildliche Darstellungen der Lage von Gewalt und Terror, szenische Darbietungen von Hoffnung und Mut. Über allem aber steht das Wort des Lukasevangeliums, das eine reformierte Pastorin vorliest: «Den Armen eine gute Nachricht, den Gefangenen die Entlassung, den Blinden das Augenlicht und den Zerschlagenen die Freiheit.»

Der Weg des Volkes Gottes

Was auf dem Treffen in Duque de Caxias in Formen wie Zeugnis und Anklage, Fest und Trauer, improvisierter Ballade und Bänkelgesang, szenischer Darstellung und geschwisterlichem Beisammensein, Erfahrungsaustausch und Bestärkung, Feier des Wortes Gottes und Eucharistie geschah, entgleitet den begrenzten Möglichkeiten der sachlichen Wiedergabe. Wie gesagt, die Tage in der Niederung von Rio standen unter der Überschrift «Volk Gottes in Lateinamerika auf dem Weg der Befreiung». Der erste Tag galt der Erhebung der lateinamerikanischen Wirklichkeit. Ohne jedes Referat, allein im Erfahrungsaustausch wurde beschrieben: ein Gemenge von Völkern unter der Last von (wenn auch formell demokratischen) Gewaltregimen und ungerechten Gesellschaftsstrukturen, von Großgrundbesitz und außenorientierter Wirtschaft, von De-facto-Sklavenhaltung und ausländischer Verschuldung (jedes lateinamerikanische Kind, das geboren wird, beginnt sein Leben mit 800 Dollar Schulden), von massakrierten Kulturen und entfremdeter Religiosität. Was die einen als Demokratie in Lateinamerika feiern, wird von den anderen – wie es hieß – als «Demokratatur» erlitten. Und im Blick auf das weltweite Szenarium: Wenn sich die sieben Großen der Welt gleichzeitig zur Feier der 200. Wiederkehr der Französischen Revolution in Paris trafen, dann hätten diese von allen Völkern der Erde am wenigsten Recht, sich über Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auszulassen. Aber auch Zeichen des Widerstandes, der Hoffnung und der Befreiung wurden benannt, allen voran die Basisgemeinschaften, in denen als Raum der Kirche nicht nur Gott Lob gesungen, sondern auch für Würde und Recht der Menschen gekämpft werde ...

Am folgenden Tag sollte das Verhältnis zwischen Glauben und Befreiung geklärt werden. In der Bildsprache des einfachen Volkes: Glaube und Befreiung sind wie die beiden Beine eines Menschen; einmal beginnt das eine den Schritt und zieht das andere nach, und das andere Mal ist dieses vorn und läßt das andere nachkommen; humpelt das eine, kommen beide nicht recht voran. Gemeinsamer Nenner zwischen Glauben und Befreiung ist das Leben: Der Gott Jesu Christi ist ein Gott des Lebens, wie auch Politik und Befreiung auf mehr Leben abzielen müssen. So streckt sich Tod nach Leben, Vereinzelung nach Gemeinschaft und Resignation nach Zukunft aus. Damit sich politisches Engagement an den Kriterien des Evangeliums messen lassen könne, müsse es Wahrheit und Prophetie, Freiheit und Gemeinwohl im Auge haben; konkret: Bodenreform und ausreichende Ernährung, menschenwürdige Wohnverhältnisse und Bildungschancen für alle. Am Wahltag seien bekanntlich alle gleich, aber auch nachher müßten alle gleich bleiben.

Nicht selten kontrovers eingeschätzt, stand am dritten Tag die Kirchlichkeit der Basisgemeinden auf dem Programm. Wenn etwas augenfällig ist, dann dies: daß die Armen in ihren Gemeinschaften, sei es auf dem Land, sei es in den Elendsquartieren der Großstädte, Kirche Jesu Christi sein wollen und nach meinem Kenntnisstand auch sind. Die kirchlichen Basisgemeinden sind die ganze Kirche im untersten Bodensatz der Gesellschaft – dort, wohin die formellen kirchlichen Strukturen bisher nicht gelangten. Neue Gruppen, die den Weg in die Kirche finden, bringen zwangsläufig auch neue Farben und

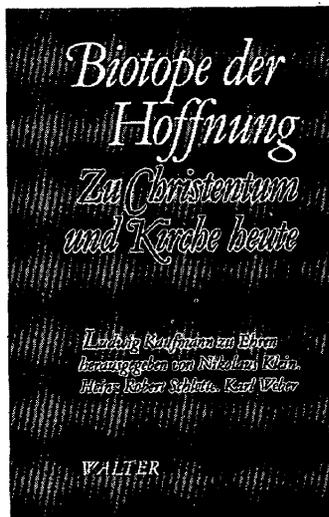
Gerüche (ja, auch wörtlich zu verstehen!), neue Fragen und neue Formen, neue Herausforderungen und neue Angebote mit sich. An Lektüre kaum gewöhnte Halbanalphabeten verstehen die Bildsprache der Bibel unmittelbarer als dogmatisierte Christen; Schwache, die noch Schwächeren ohne Federlesen unter die Arme greifen, langen auch in ihren Basisgemeinschaften spontan zu und begründen Ämter, die das übliche Laien-Kleriker-Schema bis dato nicht kannte; daß Jahwe sein Volk im Exodus aus der ägyptischen Sklaverei befreit und in der Auferweckung seines Sohnes die Neuschöpfung des Kosmos initiiert hat, möchten Befreiungschristen in ihren Gemeinden auch schon heute konkretisiert sehen ... Daß dabei manches wie selbstverständlich aus der eigenen Kreativität geschieht und nicht über die bischöfliche Kurie läuft, wen wundert's? Aber ist deshalb der Verdacht mangelnder Kirchlichkeit berechtigt? Ist Kirchlichkeit denn eine Einbahnstraße? Oder nicht vielmehr eine wohlwollende Bewegung hin und her? Wenn es eine Distanz zur Kirche geben sollte, muß man sich dann grundsätzliche Fragen versagen wie: Wo Kirche zu orten sei? Wer sich von wem entfernt habe? Ob denn allein der Bischofsstab die tragende Säule der Kirche sei? Ob sich nicht auch Instruktionen der römischen Glaubenskongregation am «sensus fidelium» zu messen hätten? Oder: Ob nicht auch manche Bischöfe und vatikanische Stellen ihre Kirchlichkeit am Glaubenssinn, an der Frömmigkeit, an der Dienstbereitschaft und an der konsequenten Jesusnachfolge dieser Kleinen zu überprüfen hätten?

Nach einer Annäherung an das Treffen mit ein paar Schlaglichtern und nach ein paar Anmerkungen zum Verlauf möchte ich jetzt noch einige inhaltliche Schwerpunkte nennen.

500 Jahre Entwürdigung

Lateinamerika 1492–1992. Neu war für mich die Akzentsetzung auf der gesamtlateinamerikanischen Dimension. Aufgrund der eigenen portugiesischen Sprache und aufgrund des Lächelns, mit dem die heitere, stets zu Singen und Tanzen neigende brasilianische Art besonders im Südkegel (Argentinien, Uruguay, Chile) bedacht wird, ist in Brasilien und vor allem in der brasilianischen Basisbewegung ein lateinamerikanisches Bewußtsein allenfalls schwach ausgeprägt. Doch angesichts der Herausforderung der fünfhundert Jahre, wie es beinahe ratlos hieß, war man in der Niederung von Rio bemüht, das gemeinsame Schicksal der einen «Patria Grande» zu betonen. Was geschah 1492? Wurde da ein Erdteil entdeckt? Oder wurde Amerika besetzt? Begannen die beiden iberischen Nationen das Werk der Evangelisierung? Oder wurden im Namen des Evangeliums Kulturen und Völker brutal vernichtet? Für die Kleinen und Armen, die sich in Duque de Caxias trafen, gab es keinen Zweifel: 1492 begann eine fünfhundertjährige Geschichte der Demütigung und Entwürdigung, der Abhängigkeit und Ausbeutung. Ob Indianer oder Schwarze, weiße Habenichtse oder rassistisch vielfältig gemischte Afroindolater, für sie alle ist klar: dieser Prozeß ist noch lange nicht zu Ende. Wer also 1992 von einer fünfhundertjährigen Geschichte der Evangelisierung Lateinamerikas spricht, darf das nur im gebrochenen Ton des Schuldbekennnisses tun. Und wer 1992 für einen Anlaß zum Feiern hält, darf das Fest erst dann eröffnen, wenn er wirksame Schritte der Buße und der Umkehr eingeleitet hat. Nicht ausgenommen ist die hierarchische Kirche in Rio und Rom, in Bogotá und Bonn.

Indianer und Schwarze. Ein Aspekt dieser fünfhundert Jahre ist die Leidensgeschichte der massakrierten Indianer und der auf dem Weg des Sklavenhandels aus Afrika importierten Schwarzen. Die einen wie die anderen galten in Duque de Caxias als Symbolfiguren eines Hundertmillionenheeres von gequälten und zertretenen Schmerzgestalten. Aus dem Munde einer Indianerin war zu hören: «Auf diesem Treffen fängt die weiße Welt endlich an, uns als Menschen zu betrachten und zu Wort kommen zu lassen.» Wann endlich wird den beiden Gruppen, einschließlich ihrer vielfarbigem Nachfahren,



Jetzt in 2. Auflage
lieferbar!

404 Seiten mit
4 Abbildungen
Broschur Fr. 36.–

In jeder
Buchhandlung

«Ein Kompendium aktueller Fragen zu Christentum und Kirche mit über 30 Originalbeiträgen von namhaften Autoren verschiedenster theologischer Disziplinen und Fachrichtungen... Ein äußerst aktuelles Buch!»

Karmel Stimmen, Mainz

Walter-Verlag

Gerechtigkeit zuteil, und zwar und gerade im Sinne einer ökonomischen und sozialen Demokratie? Auch für Kirche und Theologie ist der Beitrag von Indianern und Schwarzen wichtig. Hat unsere westlich-weiße Theologie denn schon alle Facetten des Bildes jenes Gottes ausgeleuchtet, der «größer ist als unser Herz» (1 Joh 3,20)? Wenn auch eher ängstlich, akzeptiert die Kirche mittlerweile Elemente der schwarzen und der indianischen Kultur in Kunst und Liturgie. Aber ein Gottesbild mit indianischen und negroiden Zügen?

Frauen. In einem Atemzug mit den benachteiligten Indianern und Schwarzen wurden in Duque de Caxias immer auch die Frauen genannt.²

Was heißt Politik?

Politische Momentaufnahme. Nach fünfundzwanzig Jahren wählt Brasilien am 15. November d. J. das erstmalig wieder – so die gängige Diktion – in freien Wahlen seinen Präsidenten. Abgesehen von der offenen Frage, wie weit in einer Zweiklassengesellschaft (vgl. «*mercado biclasismo*») nahezu ohne vermittelnde Instanzen, das heißt: in einer De-facto-Sklavenhaltergesellschaft, Wahlen ohne die notwendigen wirtschaftlichen und sozialen Voraussetzungen frei sind, herrscht im Land eine allgemeine Ernüchterung im Blick auf die Parteipolitik. Das Gros der Bevölkerung erwartet nichts mehr. Die Herausforderung des Augenblicks besteht also darin, daß die Menschen im Sinne der – wie *Leonardo Boff* sagen würde – *Politica* mit großem Anfangsbuchstaben, das heißt: der Politik als Mittel zum Gemeinwohl, mobilisiert werden, wobei die *politica* mit kleinem Anfangsbuchstaben, das heißt: parteipolitische Instrumentalisierung (einschließlich des Risikos der verengenden Ideologisierung), eine unumgängliche Voraussetzung ist. Daß in der kirchlichen Basisbewegung die unterschiedlichsten

parteipolitischen Optionen anzutreffen sind, steht nicht in Widerspruch dazu, daß die Mehrzahl gleichwohl mit der Arbeiterpartei (Partido dos Trabalhadores = PT) des *Luís Inácio da Silva*, genannt Lula, sympathisiert. Die Partei versteht sich als Teil der basisdemokratischen Volksbewegung und berührt sich vermittels vielfältiger persönlicher und inhaltlicher Querverbindungen mit den kirchlichen Basisgemeinden. Doch Schwierigkeiten bleiben nicht aus. Zunächst einmal ist die PT alles andere als ein einheitliches Gebilde. Zwei Strömungen heben sich deutlich voneinander ab: auf der einen Seite die «PT roxo» (lila PT – gemeint ist jedoch: braun, braun als Farbe des Erdverbundenen, des Authentischen) bzw. die «Schiiten» – zu deutsch vielleicht: die Fundamentalisten – und auf der anderen Seite die «PT light» («gemäßigte PT») bzw. die «*articulação*» (Artikulation) – zu deutsch möglicherweise: die Realpolitiker. Sodann: Da die PT seit den letzten Kommunalwahlen am 15. November 1988 in einigen Großstädten den Bürgermeister (Porto Alegre: *Olívio Dutra*) bzw. die Bürgermeisterin (São Paulo: *Luisa Erundina*) stellt und nicht immer dem Sachzwang des Machbaren, vielleicht auch der Versuchung durch den politischen Klüngel entgangen zu sein scheint, droht auch von dieser Seite her noch einmal die Anwendung der Resignation. Und drittens: Kontakte der PT im Rahmen der «*Frente Brasil Popular*» u. a. mit der PC do Brasil (Kommunistische Partei Brasiliens, albanische Linie) lassen den alten Vorwurf des Kommunismus bzw. des Marxismus-Leninismus wiederaufleben, und zwar in der gesellschaftlichen wie in der innerkirchlichen Öffentlichkeit. Das Gebot der Stunde, auf das in Duque de Caxias immer wieder aufmerksam gemacht wurde, ist also eine qualifizierte «pastorale Begleitung der Politiker». Ansätze dazu gibt es, wie etwa in der Diözese Ji-Paraná (Staat Rondônia), insgesamt jedoch muß die Kirche unter diesem Gesichtspunkt noch absolutes Neuland betreten.

Kampf um Menschenwürde

Ökumene. Unter den insgesamt 1800 Teilnehmern (Delegierte, Berater, Beobachter, geladene Gäste, Pressevertreter und Bischöfe) befanden sich auch 120 Schwestern und Brüder aus zwölf evangelischen Kirchen, aus der orthodoxen und aus der anglikanischen Kirche, einschließlich dreiundvierzig Pastoren und Pastorinnen und fünf Bischöfe. Gegenüber den früheren Treffen war die Beteiligung der evangelischen Christen deutlich größer. Alle waren voll stimmberechtigt und mischten sich beherzt in die Diskussionen mit ein. Doch was für einen europäischen Beobachter am auffälligsten an dieser Art von Ökumene ist, ist die Selbstverständlichkeit, die Natürlichkeit, ja die Herzlichkeit, mit der man sich begegnet und schätzt, gemeinsam betet und kämpft, gemeinsam sich engagiert und den Tisch des Wortes und des Brotes aufsucht. Ich sehe drei Gründe dafür: erstens das brasilianische Naturell, dem Abgrenzungen allemal zuwider sind, das vielmehr jedermann und jede Frau in seine Umarmung miteinschließen möchte; zweitens die Verständnislosigkeit für abgehobene Diskussionen, unter denen auch manche europäischen kontroverstheologischen Debatten (zu Recht oder zu Unrecht) subsumiert werden; und drittens die Grundüberzeugung der Christen dieser und jener Konfession, in der entwürdigten Schwester und im geschundenen Bruder dem leidenden Herrn zu begegnen, so daß ihnen der Einsatz für Menschenrecht und Menschenwürde zum Ort der Nachfolge, des Nacherlebens von Todesangst und Auferweckungszuversicht Jesu, ja der Treue Gottes wird. Die Erfahrung des getöteten und auferstandenen Herrn als des Kernstücks des christlichen Glaubens verbindet die einen und die anderen und rückt – in einer Welt, welche die Gottebenbildlichkeit der Menschen unentwegt und brutal in Abrede stellt – die üblichen kontroverstheologischen Fragen an den ihnen gebührenden Platz.

Einheit der Glaubenden. Nur das eine oder andere Mal explizit anklingend, standen die neuerlichen Beschuldigungen von römischer Seite gegen Theologen wie *Carlos Mesters* und *Leo-*

² Ein eigener Bericht über die Situation der Frauen von Hannelore Oesterle-Schindler ist vorgesehen.

nardo Boff doch im Raum. Wo diese und andere Theologen sich zu Wort meldeten oder um einen Beitrag (wie etwa um Zusammenfassungen der Diskussionen) gebeten wurden, spendete das Publikum lang anhaltenden Beifall. Dreiundvierzig der anwesenden Bischöfe scheuten sich nicht, in einer öffentlichen schriftlichen Stellungnahme beiden ihren Dank und ihre Solidarität auszusprechen: «Wir Bischöfe möchten bezeugen, wieviel Gutes Frei Carlos Mesters mit seiner schlichten und leichtverständlichen Art, das Wort Gottes auszulegen, vor allem jedoch mit seinem aufrichtigen und evangeliumsgemäßen Leben im Dienst an Kirche und Volk Gottes wirkt ... Gleichzeitig möchten wir auch unserem Frei Leonardo Boff ein brüderliches Wort der Unterstützung sagen. Wir

bitten den Herrn, daß er ihm die Treue in der Hoffnung und im theologischen Dienst an unseren Gemeinden erhält.» Man müßte blind sein oder andere Optionen hegen, hätte man nicht wahrgenommen, daß das Treffen in Duque de Caxias die Einheit der Glaubenden auf der Ebene der sozial untersten Schicht des Volkes, der Ebene der Pastoralträger und der Ebene der professionellen Theologen zeigte.

Horst Goldstein, Monheim-Baumberg

DER AUTOR lebt seit kurzem als freier Publizist in Monheim-Baumberg bei Düsseldorf. Demnächst erscheint von ihm: «Selig ihr Armen». Theologie der Befreiung in Lateinamerika und in Europa? Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989; 248 Seiten, DM 24,80; Bestellnummer B 10 531-1 (für Mitglieder).

Mitteleuropa – Illusion oder Chance?

Internationales Seminar in Tyniec/Krakau vom 22. bis 25. Juni 1989

Die seit den achtziger Jahren verstärkt geführte Diskussion um Mitteleuropa muß als Symptom einer neuen Bewußtseinslage gewertet werden, wie sie sich unter den Anzeichen tiefgreifender Reformen in Polen und Ungarn herauszubilden beginnt, und dies unter den für die sozialistischen Staaten Ostmitteleuropas veränderten Rahmenbedingungen der Ära Gorbatschow. Damit werden Hoffnungen geweckt, der bislang weltpolitisch beherrschende Ost-West-Konflikt könne weitgehend relativiert und die Teilung Europas in absehbarer Zeit überwunden werden. Dies würde bedeuten, daß sich die europäische Nachkriegsgeschichte ihrem Ende nähert, was die Konsequenz nach sich zieht, auch für den mitteleuropäischen Raum nach neuen Ordnungsmodellen Umschau zu halten. Kein Wunder also, daß unter diesen Auspizien der Begriff «Mitteleuropa» seit geraumer Zeit Hochkonjunktur zu haben scheint, wie die Vielzahl an Veröffentlichungen und Tagungen erkennen läßt, die diesem Thema gewidmet sind – und das unbeschadet der Tatsache, daß der höchst diffuse und in vielen Farben schillernde Begriff je nach dem Standort des Betrachters einen anderen Sinn gewinnt – anders in Wien, Prag und Budapest, anders in Warschau und wieder anders in Paris. Und im deutschen Verständnis ist er mit einer besonderen Hypothek geschichtlicher Erfahrung belastet, seitdem er mit dem Erscheinen des Buches «Mitteleuropa» von Friedrich Naumann im Kriegsjahr 1915 mit der Vision verknüpft wurde, einen eigenen «Geschichtskörper Mitteleuropa» zu schaffen, der den sog. «kleinen mitteleuropäischen Völkern» zwischen Berlin und Moskau unter deutscher Vorherrschaft ihre national-staatliche Existenz garantieren sollte – eine nach zwei Weltkriegern gescheiterte Konzeption mit für Europa katastrophalen Folgen.

Mitteleuropa-Seminar in einem sozialistischen Land

Wer immer zu einem internationalen Mitteleuropa-Seminar einlädt und mit dem Begriff Hoffnungen auf eine Neugestaltung Europas verbindet, der muß daher mit nüchterner Wachsamkeit die Geister der Vergangenheit zu bannen wissen, darf sich aber auch über die in der Gegenwart angelegten Möglichkeiten keiner Täuschung hingeben. Mit entsprechender Vorsicht war denn auch das Tagungsthema formuliert, das in der Zeit vom 22. bis 25. Juni 1989 Teilnehmer aus beiden Teilen Europas sowie aus Übersee in Tyniec und Krakau zusammenführte, um zu prüfen, was für Mitteleuropa Chance, was Illusion ist.

Was dieses Treffen von Veranstaltungen mit vergleichbarer Thematik unterscheidet, ist die Tatsache, daß es in Polen, einem der beiden sozialistischen mitteleuropäischen Länder, stattfand, das den Weg weitreichender Demokratisierung beschritten hat. Als die verantwortlichen Träger, der Warschauer Gesprächskreis «Polen in Europa» und die Redaktion der katholischen Monatsschrift «Znak», den Plan dieser Tagung

faßten, war noch nicht abzusehen, daß nach dem erfolgreichen Abschluß der Gespräche am «runden Tisch» eine grundsätzliche Vereinbarung zwischen dem Regierungslager und der mit der «Solidarność» verbundenen gemäßigten Opposition getroffen werden konnte, die – erstmals in einem sozialistischen Land – teilweise freie Wahlen möglich machte, die am 4. Juni 1989 der Opposition einen überwältigenden Wahlsieg beschernten. Und wer die polnische Teilnehmerliste durchgeht, der findet hinter den Namen zumeist den Vermerk «Mitglied des Bürgerkomitees», darunter manchen Abgeordneten im Sejm und Senat.

Aus Ungarn, dem zweiten Land tiefgreifender politischer Reformen, war die Arbeitsgruppe «Mitteleuropa» des Demokratischen Forums u. a. mit dem Literaturwissenschaftler Csaba G. Kiss, dem seit Jahren in der Mitteleuropa-Diskussion aktiven Schriftsteller György Konrad sowie dem Politikwissenschaftler Csaba Vass vertreten. Erwähnenswert ist ferner die Anwesenheit zweier profilierten Sowjetrussen, der Akademie-mitglieder Jewgenij Ambarcumow und Marina Pawlowa-Silwanskaya.

Während somit die interessierten Teilnehmer aus drei sozialistischen Staaten den dortigen Reformkräften zuzurechnen sind, ist eine gleich eindeutige Identifizierung für die aus westlichen Ländern angereisten Gäste kaum möglich. Zu unterschiedlich waren die sich aus den jeweiligen Herkunftsländern ergebenden Perspektiven und politischen Standorte, als daß sich ein Konsens westlicher Auffassung ergeben hätte, wenngleich insgesamt unter ihnen eher konservative Einstellungen vorherrschten. Gemeinsam war allen Teilnehmern allerdings ein gesamteuropäisches Grundverständnis, gepaart mit der Hoffnung, daß die ideologisch-politische Spaltung Europas überwindbar ist und sich die gemeinsamen europäischen Traditionen als stark genug erweisen, die Einheit des Kontinents in kulturell und staatlich pluralen Formen zu verwirklichen. Die Macht dieser geschichtlich gewachsenen Traditionen wurde im übrigen durch die Wahl der Tagungsstätten unterstrichen. Eröffnet wurde das Seminar in der hoch über der Weichsel gelegenen, in ihrem Ruinenteil von ihrer leidvollen Vergangenheit zeugenden Benediktinerabtei Tyniec, von wo aus dann die Teilnehmer zur eigentlichen Tagung ins nahe Krakau, zum dortigen Dominikanerkloster fuhren.

Vorbereitungsphase und Tagungsverlauf

Die Seminarteilnehmer waren nicht unvorbereitet angereist. Bereits im Vorfeld waren sie mit einem Papier konfrontiert worden, das in einer Fülle von Fragestellungen den Diskussionsstand der Warschauer und Krakauer Initiatoren spiegelte und die Grundlage des Tagungsprogramms bildete. Die Fragen bezogen sich im einzelnen auf die politische, ökonomische und kulturelle Situation des mitteleuropäischen Raumes, seine Bedürfnisse, Gefährdungen und Hoffnungen; auf das Ver-

hältnis von Mitteleuropa zu Gesamteuropa, wobei sowohl die Beziehung zur Sowjetunion als auch die zu Westeuropa, hier speziell zu Deutschland und zur «deutschen Frage», im Blick lagen; schließlich auf die Rolle des Christentums und der Kirchen bezüglich der nationalen Identität der einzelnen mitteleuropäischen Völker sowie im Prozeß gesamteuropäischer Einigung.

Die Teilnehmer waren gebeten worden, im abgesteckten Diskussionsrahmen ihre Interessenschwerpunkte zu bestimmen und dazu thesenförmig ihre Meinungen mitzuteilen. Die eingegangenen Stellungnahmen bildeten dann einen Teil des Tagungsmaterials, das durch die einzelnen Referate im Verlauf des Seminars ergänzt wurde.

Der Tagungsverlauf war in folgende sieben Sessions mit jeweils mehreren Referaten und Stellungnahmen unterteilt: die Konzeption eines Mitteleuropas; das Verhältnis von West- und Mitteleuropa; die Einheit Europas; die mitteleuropäischen Zukunftschancen; die UdSSR und Mitteleuropa; Österreich, Deutschland und Mitteleuropa; Mitteleuropa und die Kirchen. Gegenüber den Referaten und Stellungnahmen kam leider die Diskussion unter den Teilnehmern zu kurz. Es wäre wohl besser gewesen, die Zahl der simultan übersetzten Referate zu beschränken, die Thematik stärker zu konzentrieren, die angesprochenen Probleme in einzelnen Sprachgruppen zu diskutieren und die Ergebnisse ins Plenum einzubringen. Damit hätte diese internationale Zusammenkunft eine ihr gemäß demokratische Form gefunden. So fühlten sich die Teilnehmer zuwenig in den Dialog einbezogen, ein Defizit, das den Veranstaltern spätestens bei der verweigerten Zustimmung zu einer hinter den Kulissen erarbeiteten Erklärung bewußt geworden sein dürfte, gegen die sachlich kaum Einwände erhoben wurden, von der sich aber die Teilnehmer überfahren fühlten. Es steht zu hoffen, daß sich auf dem Folgetreffen, das auf Einladung des Demokratischen Forums für den Herbst 1990 in Budapest geplant ist, die Mängel dieser Begegnung nicht wiederholen.

Mitteleuropa im Verständnis der Mitteleuropäer

Aus der Vielzahl der auf diesem Forum behandelten Aspekte seien einige Fragen von besonderer Relevanz herausgegriffen. Als erstes interessiert, welche konzeptionellen Vorstellungen die anwesenden Polen und Ungarn selbst entwickelten. Es wurde deutlich, daß für sie «Mitteleuropa» ein gegen die ideologisch-politische Ost-West-Spaltung gerichteter Protestbegriff ist, mit dessen Hilfe sich die liberalen Kräfte in den sozialistischen Ländern operativ gegen die vom Stalinismus bestimmte Nachkriegsgeschichte wenden und auf eine die Monopolstellung der kommunistischen Partei beseitigende Demokratisierung dieser Region hinarbeiten. Entsprechend stand die gegenwärtige politische Situation der sozialistischen Länder, zumal in der UdSSR, Polen und Ungarn, im Vordergrund, wobei der in den genannten Ländern in Gang gekommene Prozeß als der Form nach evolutiv, seinem Wesen nach aber revolutionär verstanden und ihm eine historische Bedeutung beigemessen wurde.

Allerdings war man von einem euphorischen Überschwang bezüglich der eingeleiteten Entwicklung in Polen und Ungarn weit entfernt, sondern sich durchaus der Gefährdung des Prozesses durch ein mögliches Scheitern der Reformbewegungen in der UdSSR und einer – zumal unter dem Schatten der jüngsten Ereignisse in China – antireformerischen Gegenfront von Ostberlin über Prag bis Peking durchaus bewußt.

Doch die Demokratisierung Mitteleuropas erschien den polnischen, ungarischen und sowjetischen Referenten nicht nur durch einen immer noch möglichen politischen Rückschlag bedroht. Der Prozeß selbst hat seine Risiken. Während sich Westeuropa auf dem Weg einer fortschreitenden Integration befindet, die mit dem gemeinsamen europäischen Binnenmarkt ab 1992 eine neue, die ökonomisch-soziale Spaltung

zwischen Ost und West möglicherweise vertiefende Qualität erreichen werde, sei für die sozialistischen Länder eine Phase der Desintegration kennzeichnend. Dabei seien angesichts der ökonomischen Lage soziale Eruptionen nicht auszuschließen, falls es nicht gelingen sollte, den Autoritätsverlust kommunistischer Parteien und Regierungen durch den Aufbau einer «civil society» auszugleichen, das allgemein niedrige Niveau politischer Kultur entscheidend anzuheben und durch Wirtschaftsreformen die ökonomische Entwicklung voranzutreiben. Zum Gelingen dieses Prozesses beizutragen, darin vor allem sehen die demokratischen Kräfte Mitteleuropas ihre Aufgabe und Verantwortung sowie eine Motivation für grenzüberschreitende Kontakte und den Sinn internationaler Mitteleuropa-Seminare. Dabei weiß man sehr wohl, daß die intendierte mitteleuropäische Gemeinsamkeit auf das Hindernis sozialer und nationaler Konflikte trifft, die in gleichem Maße aufbrechen können, wie der Prozeß der Desintegration und Schwächung kommunistischer Herrschaft voranschreitet. So war denn auf dem Treffen von den in der Geschichte tief verwurzelten Spannungen zwischen den einzelnen mitteleuropäischen Völkern reichlich die Rede – zwischen Tschechen und Slowaken, Ungarn und Rumänen, Polen, Litauern und Ukrainern, wobei die gegenwärtigen nationalen Konflikte in der UdSSR als ein deutliches Menetekel verstanden wurden.

Mit Sorge registrierte man Anzeichen eines neuen Nationalismus, die Renaissance nationaler Mythologien in Mitteleuropa, die für den Prozeß mitteleuropäischer Integration und eines Anschlusses an Westeuropa eine schwer überwindbare Barriere darstellt. Das Dilemma besteht darin, daß einerseits das nationale Bewußtsein, das Festhalten an dem eigenen kulturellen Erbe, eine dauerhafte Sowjetisierung Mitteleuropas verhindert hat, andererseits aber die Konzentration auf die Wahrung nationaler Identität eine nationale Ghettosituation bedingt und historisch überlieferte Feindbilder reaktiviert. Von dieser Ambivalenz sind auch die Kirchen betroffen, insofern sie in den einzelnen mitteleuropäischen Kulturen als Träger und Wahrer nationaler Identität hervortreten, zugleich aber vor dem Problem stehen, zwischen den Nationen und gegenüber den nationalen Minderheiten Versöhnung zu stiften, eine Aufgabe nach dem Modell der von den Bischöfen beider Länder 1965 in Gang gesetzten deutsch-polnischen Versöhnung.

Relativ unklar blieben die politischen Ordnungsvorstellungen für den mitteleuropäischen Raum. In einigen Beiträgen wurde – allerdings mit der nötigen Skepsis – eine «Finnlandisierung» ins Spiel gebracht. Bei näherer Betrachtung erscheint diese Konzeption allerdings wenig tragfähig, jedenfalls nicht für den gesamten mitteleuropäischen Raum. Bestenfalls würde sie für Ungarn ein gangbarer Weg sein, aus strategischen Gründen kaum jedoch für die CSSR und wohl auch nicht für Polen. Auch wurde nur andeutungsweise ein Föderalismus diskutiert, durch den – man denke an die Politik *Pitsudskis* – der Begriff «Mitteleuropa» auch mit einer gewissen polnischen Hypothek belastet erscheint. Für ein eigenes ordnungspolitisches Gebilde «Mitteleuropa» scheinen weder die bestehenden Pakt-Systeme noch der gesamteuropäische Einigungsprozeß Raum zu lassen. Damit aber rückt die Frage nach der Position Mitteleuropas zwischen Ost und West in den Vordergrund, eine Verhältnisbestimmung, die recht facettenreich ausfiel.

Die Sprache der Bilder

Es war auffällig, daß sich die Referenten mit Vorliebe bildhafter Aussagen bedienten, um das Verhältnis Mitteleuropas zu West- und Osteuropa zu bestimmen. So spielte der Oxforder Historiker *Garton Ash* mit den Bildern Insel, Brücke und Fähre, um drei unterschiedliche Konzeptionen zu variieren: die mit der Strategie von *Egon Bahr* und der neuen deutschen Ostpolitik seit den sechziger Jahren in Zusammenhang brachte, von den «Grünen» in ihrer pazifistischen Version

radikalisierte Neutralitätsthese, nach der Mitteleuropa unter Einbeziehung beider deutscher Staaten zu einer Art «Insel der Tugenden» stilisiert würde, wobei Umwelt und Frieden gegenüber Freiheit und Demokratie eine Priorität besäßen und eine Distanzierung von den Großmächten intendiert sei. Hier wurden westliche, von anderen Referenten wiederholte Befürchtungen artikuliert, die Bundesrepublik könne sich aus dem westlichen Bündnis abkoppeln und – nunmehr unter dem Vorzeichen einer Friedens- und Stabilitätspolitik – wiederum eine mitteleuropäische Vorherrschaft anstreben.

Demgegenüber impliziert die Vorstellung einer Brücke die vermittelnde Funktion Mitteleuropas, eine Konzeption, die vor allem in ihrer kulturellen Relevanz mehrfach betont wurde, deren politische Konstruktion und Tragfähigkeit aber weiterhin im dunkeln bleibt. Jedenfalls würde diese Vision die Verbindung Mitteleuropas zum Westen wie zum Osten beinhalten und diesem Raum eine eigenständige Mittlerrolle zuweisen, für die allerdings auf absehbare Zeit die politischen Voraussetzungen zu fehlen scheinen, und das selbst bei einem fortschreitenden, über Polen und Ungarn hinausgreifenden Reformprozeß.

Das von der demokratischen Opposition, zumal in Ungarn, gern verwandte Bild der Fähre schließlich meine eine Übergangsphase, in der man sich vom östlichen Ufer gelöst habe, am westlichen Ufer jedoch noch nicht angekommen sei, wobei – und hier ist das Bild nicht ganz stimmig – an eine Rückfahrt zum Ausgangsufer kaum gedacht ist.

Was aus der Sicht der Mitteleuropäer als Loslösungsprozeß aus sowjetischer Hegemonie erscheint, läßt sich aus westlicher Perspektive als fortschreitender gesamteuropäischer Integrationsprozeß beschreiben, bei dem die europäische Gemeinschaft mit entsprechenden wirtschaftlichen Hilfen und politischen Initiativen der «Fähre Mitteleuropa» entgegenkommt, statt passiv ihre Ankunft abzuwarten. Daß allerdings eine solche Entwicklung nicht gegen die Interessen der Sowjetunion durchsetzbar ist, dürfte auf der Hand liegen.

Derlei Ausflüge in die Metaphern verschleiern allerdings den Mangel an Analyse und Zukunftsgewißheit, mit dem diese Mitteleuropa-Diskussion behaftet war. So sprach denn auch *Wojciech Lamentowicz*, einer der prominenten polnischen Bürgerrechtler, von einer «Wolke», in der man in Mitteleuropa zurzeit lebe; in diesem Nebel sei die Zukunft in einem durchaus gegensätzlichen Sinn offen; und das nicht nur in der Frage, ob der Demokratisierungsprozeß von Erfolg gekrönt oder scheitern werde. Es sei auch fraglich, ob der westliche Integrationsprozeß am Ende zu einer Öffnung oder zu einer Abschottung gegenüber Mitteleuropa führe.

Auch sonst beherrschten vage Vorstellungen sowie Beschwörungen der Vergangenheit in ihren guten und bösen Geistern die Referate, so daß sich zuweilen der Eindruck aufdrängte, an einer gespenstischen Versammlung teilzunehmen. *Erhard Busek*, österreichischer Erziehungsminister, griff denn auch das Wort vom «Gespenst» auf, indem er unter Hinweis auf den Titel der Dokumentation einer 1986 in Regensburg abgehaltenen Tagung «Ein Gespenst geht um: Mitteleuropa» sich zwar entschieden gegen die Gespensterbeschwörung wandte, dafür aber in den «Traum» flüchtete, der aus der Erinnerung an das lebe, was die «übernationale, universalistische Staatsidee Österreichs» in Mitteleuropa eigentlich intendiert habe, und der heute – unter veränderten Bedingungen – Wirklichkeit werden müsse. Damit verfehlte Busek allerdings die Brisanz des Zitats, das deutlich den einleitenden Satz des kommunistischen Manifestes assoziiert und damit der Mitteleuropa-Diskussion keine restaurative, sondern eher revolutionäre Funktion beimißt.

Zu einem «mitteleuropäischen Manifest» kam es allerdings in Krakau nicht. Die vorbereitete, aber nicht verabschiedete Erklärung war im übrigen zu wenig programmatisch. Sie geht von der Annahme einer neuen, durch eine schrittweise Überwin-

dung des Stalinismus im Osten und fortschreitende Integrationsprozesse im Westen gekennzeichnete Situation aus, bestimmt Mitteleuropa als Raum sich kreuzender Einflüsse und verdeckter Konflikte und weist dieser Region die Funktion einer Verbindungsbrücke zwischen Ost und West zu, allerdings unter der Voraussetzung der Überwindung der Wirtschaftskrise und einer Kooperation der mitteleuropäischen Länder untereinander; doch wie dies im einzelnen zu geschehen habe, bleibt unklar. Dies gilt zumal für die an den Reformen in Polen und Ungarn orientierten Vorbedingungen einer «civil society» mit von den Regierungen unabhängigen Organisationen und einem System parlamentarischer Demokratie, wobei die Erklärung jeden Hinweis auf den sozialistischen Charakter dieser Region vermissen läßt, wie überhaupt auf diesem Seminar die Frage erstaunlicherweise ausgeklammert blieb, ob überhaupt und in welchem Maße Mitteleuropa ein sozialistisches Erbe zu wahren habe. Schließlich belegen selbst für Polen soziologische Untersuchungen, daß der Sozialismus bei all seiner Perversion gewisse Werte beinhaltet, die von der Gesellschaft weitgehend akzeptiert sind und das Bewußtsein der Bevölkerung bestimmen. Hier fehlte eine von politischer Klugheit geleitete Programmatik, ein Defizit, das sich für den mitteleuropäischen Reformprozeß als äußerst konfliktrichtig erweisen könnte.

Das Verhältnis zur Sowjetunion

Der durchaus begründete Verdacht, die auf dieser Tagung geführte Mitteleuropa-Diskussion intendiere nicht nur die Überwindung des Stalinismus, sondern eine Abkehr vom Sozialismus überhaupt, läßt die Frage nach dem Verhältnis zur Sowjetunion brennend werden. *Artur Hajnicz*, Mitarbeiter der Zeitschrift «Solidarność», unterzog sich der schwierigen Aufgabe, in dieser Hinsicht einige konzeptionelle Orientierungspunkte zu entwickeln. Er ging davon aus, daß die als Folge des Zweiten Weltkrieges bestimmende ideologisch-politische Dichotomie in den achtziger Jahren zunehmend ihren Sinn verliert. Da aber die Beziehungen zwischen der Sowjetunion und den mitteleuropäischen Staaten eben dieser Zweiteilung der Welt unterworfen waren, ergebe sich zwangsläufig die Notwendigkeit ihrer Neuordnung. Das heißt, daß das sowjetische Modell grundsätzlich für die mitteleuropäischen Staaten seine Verbindlichkeit eingebüßt hat und damit der Weg für diese frei sei, sich entsprechend ihren Traditionen und Vorstellungen zu entwickeln. Dabei seien die wechselseitigen Beziehungen auf der Grundlage bilateraler Interessen zu regeln, was u. a. bedeute, daß Mitteleuropa der sicherheitspolitischen und ökonomischen Interessenlage der UdSSR Rechnung tragen müsse. So wäre beispielsweise ein Austritt aus dem Warschauer Pakt für die Dauer der Existenz beider Paktsysteme wenig wünschenswert, freilich unter der Voraussetzung, daß der Warschauer Pakt nicht in Anwendung der Breschnew-Doktrin weiterhin dazu mißbraucht werde, Reformbestrebungen in einem Mitgliedsstaat brutal zu unterdrücken. Es frage sich freilich, ob die durch *Gorbatschow* geschaffenen neuen Rahmenbedingungen von Bestand und genügend weit gespannt seien, um allgemein in Mitteleuropa eine Entwicklung zu ermöglichen, die – wie in Polen und Ungarn – auf einen politischen Machtwechsel hinauslaufe und die UdSSR in die Lage bringen könnte, in Mitteleuropa auch nichtkommunistische Regierungen zu akzeptieren und zu ihnen normale Beziehungen zu unterhalten.

Der Befürchtung, die Breschnew-Doktrin habe auch noch unter *Gorbatschow* Gültigkeit, trat *Jewgenij Ambarcumow* entschieden entgegen. Auf der Basis der gemeinsamen Leiderfahrung des Stalinismus warb er für eine Solidarität der mitteleuropäischen Reformen mit der sowjetischen Perestroika, die er im übrigen als den entschlossenen Willen der UdSSR zu einer Europäisierung interpretierte. Für Mitteleuropa bedeute dies, die Perestroika nicht einseitig als Möglichkeit einer Abkoppelung von der UdSSR, sondern als Chance eines ge-

samteuropäischen Integrationsprozesses zu begreifen, in dessen Rahmen Mitteleuropa eine Brückenfunktion wahrnehmen könne.

Marina Pawlowa-Silwanskaya verwies in ihrem Diskussionsbeitrag auf die tiefgreifende Wandlung der gesamten sozialistischen Weltanschauung als Antwort auf die Krise in der UdSSR. Neue Schlüsselwörter wie Pluralismus, Offenheit und freie Wahlen treten an die Stelle alter Formeln, wobei freilich am Sozialismus selbst festgehalten werde, auch wenn es für diesen im Augenblick keine positiven Muster gäbe, was den Übergangscharakter der gegenwärtigen Entwicklungsphase unterstreiche. Ohne auf die fehlende Sozialismus-Debatte der Veranstaltung Bezug zu nehmen, war doch der Hinweis auf die mit der Perestroika verbundene Semantik eine vorsichtige Warnung an die Adresse mitteleuropäischer Reformer, die offizielle Formel einer Entwicklung «im Rahmen des Sozialismus» ernst zu nehmen und den Gesamtprozeß tiefgreifender Wandlungen nicht durch ihre Mißachtung unnötig zu gefährden.

Mitteleuropa mit oder ohne die Deutschen?

Die Diskussion um das Verhältnis Deutschlands zu Mitteleuropa wurde von den beiden Wienern *Erhard Busek* und *Emil Brix* eröffnet, die denn auch die Gelegenheit nutzten, ihre auch sonst aus öffentlichen Äußerungen bekannten modifizierten österreichischen Mitteleuropa-Visionen zu wiederholen, in denen es für Deutschland keinen Platz gibt. In besonders krasser Form wurde dieser Standpunkt von Emil Brix vorgetragen, der jeden Zusammenhang zwischen Deutschland und Mitteleuropa als «für die Zukunft Europas unergiebig und politisch gefährlich» darstellte und unter Berufung auf eine im Spektrum der in der Bundesrepublik geführten Mitteleuropa-Diskussion extrem rechte Position suggerierte, die Ostpolitik der Bundesrepublik würde lediglich Mitteleuropa zur Lösung der Deutschen Frage instrumentalisieren und damit ihre historische «Grundkonstante» deutscher Ostexpansion in abgewandelter Form fortsetzen. Daher sei eine klare «Abgrenzung zwischen Deutschland und Mitteleuropa» geboten. Jeder Einbezug Deutschlands in die Mitteleuropa-Diskussion würde den Dialog aufgrund der «von Friedrich Naumann bis Adolf Hitler» reichenden Geschichte des deutschen Expansionismus diskreditieren und ihm eine falsche Richtung geben. Brix führte vier Argumente ins Feld, um seine These zu begründen, «daß die deutsche Politik notwendigerweise die Antithese zu Mitteleuropa sein müsse»: die historisch vorgegebene Ostexpansion, die gegenüber den übernationalen Gemeinsamkeiten mitteleuropäischer Völker nationale Identität der Deutschen, die Idee der Einheit im Unterschied zur Pluralität mitteleuropäischer Kulturen sowie die im Verhältnis zu Mitteleuropa übermächtige ökonomische und politische Potenz Deutschlands.

Dieses in sich fragwürdige Argumentationsgeflecht ist deutlich von dem Interesse bestimmt, Österreich als den natürlichen westlichen Partner der mitteleuropäischen Völker zu empfehlen, wobei es Brix nicht versäumte, Österreich auch noch durch das gemeinsame Bedrohungssyndrom «an die Seite der kleinen Völker Mitteleuropas» zu rücken, indem er betonte, daß gerade Österreich ein Interesse daran habe, «diese prinzipielle Unterscheidung zwischen Deutschland und Mitteleuropa herauszustreichen, weil eine Unklarheit der Begriffe wieder dazu angetan sein könnte, Österreich zu einem möglichen Spielball deutscher Interessen werden zu lassen und damit insgesamt das Ziel der Idee Mitteleuropa wieder in Frage gestellt würde».

Die Ausführungen von Brix konnten von der anwesenden westdeutschen, im wesentlichen aus Vertretern der deutschen Sektion von Pax Christi und den «Grünen» bestehenden Gruppe nur als Provokation empfunden werden, ganz abgesehen davon, daß die Rolle, die Österreich im Zusammenhang einer

Neuordnung Mitteleuropas spielen kann, wohl weit überschätzt wurde und die Konzeption einer «Finnlandisierung», ja «Austrifizierung», nur eine mit der Achse Wien-Budapest sehr begrenzte Relevanz beanspruchen kann.

Die westdeutsche Sicht der Problematik wurde vom Verfasser vorgetragen, wobei die seit *Friedrich Naumann* mit dem Begriff «Mitteleuropa» verbundene geschichtliche Hypothek gleichfalls in Erinnerung gebracht wurde, allerdings mit einer zum Standpunkt von Brix gegenteiligen Folgerung: als Konstante bundesdeutscher Politik biete ihre Westintegration die beste Garantie gegenüber einer neuerlichen deutschen Vormachtstellung, wobei der Bundesrepublik als «der Osten des Westens» die Aufgabe zukomme, die gesamteuropäische Einigung voranzutreiben, also Mitteleuropa bei diesem Integrationsprozeß politisch wie ökonomisch zu unterstützen. Daß die Bundesrepublik in ihrer Ostpolitik die Interessenlage der mitteleuropäischen Völker und deren innergesellschaftlichen Prozesse durchaus berücksichtige und keine Verständigungspolitik mit Moskau auf Kosten Mitteleuropas anstrebe, dafür gebe es genug Beweise, u. a. die von *Helmut Kohl* und *Michail Gorbatschow* gemeinsam unterzeichnete Erklärung, die ausdrücklich «das Recht aller Völker und Staaten» betont, «ihr Schicksal frei zu bestimmen und ihre Beziehungen zueinander auf der Grundlage des Völkerrechts souverän zu gestalten».

Was die «Deutsche Frage» und deren Lösung betreffe, so gebe es durchaus mehr als die von Brix betonte bloß oberflächliche Gemeinsamkeit mit den gleichfalls teilungsgeschädigten Ländern Mitteleuropas, woraus ein solidarisches Bemühen resultiere, die Folgen der Teilung zu mildern und diese letztlich zu überwinden – kulturell, ökonomisch, politisch. Daraus aber den Schluß zu ziehen, die Politik der Bundesregierung würde Mitteleuropa einzig zum Zwecke der Wiedervereinigung Deutschlands instrumentalisieren, sei eine schon böswillige Unterstellung – wie auch die Bundesrepublik um der Einheit Deutschlands willen nicht jeden Preis zu zahlen bereit sei, nicht den einer Abkoppelung vom Westen, noch den einer Neutralisierung oder eines neuen «Rapallo».

Allerdings sollte man die Mitteleuropa-Diskussion nicht ohne Grund mit dem Problem einer Wiedervereinigung Deutschlands belasten, zumal die Deutsche Frage nach vielen Seiten hin offen erscheine und ihre Lösung nicht notwendigerweise eine nationalstaatliche Wiedervereinigung impliziere, sondern auch Möglichkeiten einer Konföderation, ja einer Beibehaltung der Zweistaatlichkeit bestünden, wenn für eine solche Lösung nach Überwindung der Spaltung Europas die staatliche Legitimation der DDR durch eine freie Entscheidung ihrer Bürger gegeben wäre.

Angesichts der breiten Palette der auf diesem Treffen angesprochenen Thematik konnten nur einige Aspekte und wenige Stimmen referiert werden. So blieb vor allem die Bedeutung des Christentums und der Kirchen in dieser Übersicht weitgehend unberücksichtigt, wengleich sie nicht nur in einer eigenen Sektion, sondern auch im Kontext anderer Fragestellungen immer wieder zu Sprache kam, wobei allerdings ihr schuldhafter Anteil an den Spaltungen Europas gegenüber ihrer positiven Rolle zu wenig bedacht wurde, sie wohl auch – unter Bezug auf die Europa-Vision *Johannes Paul II.* – die Hoffnungen auf den Beitrag der Kirchen im europäischen Einigungsprozeß eher überschätzt wurden. Hier wären sowohl in Anbetracht der sehr unterschiedlichen kirchlichen Situation in den einzelnen mitteleuropäischen Ländern als auch bezüglich der gänzlich anderen kirchlichen Bewußtseinslage in Westeuropa differenziertere Untersuchungen wünschenswert. Gerade an dieser Fragestellung dürfte deutlich werden, daß der kulturelle Bruch zwischen West- und Osteuropa tiefere Ursachen hat als die gegenwärtige, im Abklingen befindliche politisch-ideologische Spaltung. Die Nüchternheit gebietet es, auch jene Probleme in die Überlegung einzubeziehen, die sich im Zuge gesamteuropäischer Integration für die Völker Mit-

teleuropas aus dem Zusammenstoß des westlichen Zivilisationsmodells mit den andersartigen sozio-kulturellen Bedingungen der Völker Mitteleuropas ergeben dürften, so daß der intendierte zivilisatorische Anschluß an Westeuropa möglicherweise bald als Gefährdung der eigenen, zumal religiös-nationalen Identität begriffen wird und entsprechende Abwehrreaktionen auf den Plan rufen könnte.

Der ernsthafte Wille der in Tyniec/Krakau versammelten Teilnehmer dieser Tagung an einer Fortsetzung des Dialogs wurde durch die Bildung eines Organisationskomitees sowie durch den Beschluß unterstrichen, ein «internationales Forum für Studien und Begegnung – Mitteleuropa» zu gründen, dem u. a. wohl auch die delikate Aufgabe zufallen dürfte, über Ungarn und Polen hinaus ein mitteleuropäisches Netzwerk zu knüpfen, um auch jene Gruppen in den Dialog einzubeziehen, die gegen den erheblichen Widerstand der ihre Monopolstellung verteidigenden kommunistischen Parteien und Regierungen in ihren Ländern auf Reformen drängen.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Gleichheit

Philosophische Bemerkungen zu einem Reizwort (1. Teil)

Der philosophische Kurswert des Wortes Gleichheit* ist nicht allzu hoch, jedoch gibt es soziale und weltanschauliche Unterschiede des Maßes seiner Akzeptanz. Während im Rahmen des traditionell bürgerlich-christlich-idealistisch ansetzenden Weltverstehens Gleichheit erheblich zurücksteht hinter Freiheit, Selbstverwirklichung, Eigentum, Nation usw., wird, oder vielleicht muß ich in der Gorbatschow-Ära sagen wurde Gleichheit ziemlich großgeschrieben in der gesamten sozialistischen Tradition, spätestens seit Babeufs «Verschwörung der Gleichen», die das wahre Erbe der Französischen Revolution nach Robespierres Sturz von der als besitzbürgerlich angesehenen Direktorialverfassung einklagte. Vergeblich zwar, das weiß man, aber diese Art von Gleichheit des Babouvismus war eben eine durchaus andere als die, die 1789 in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der Französischen Nationalversammlung zum Ausdruck kam. Hier ging es primär um die Egalité vor dem alle in gleicher Weise verpflichtenden politischen und moralischen Gesetz – gegen ein politisches System der Privilegien der Stände, d. h. der Herrschaft der Monarchie, des Adels und des Klerus über das Volk. Diese Gleichheit vor dem Gesetz, die Rechtsgleichheit also, ist prinzipiell längst nicht mehr problematisch; abgesehen von aller aufgeklärten Vernunft in diesem Prinzip reichen seine Wurzeln ideengeschichtlich weit zurück in den Ursprungsbereich jener Religionen, die die Idee eines gerecht richtenden transzendenten Wesens annehmen, vor dem es kein Ansehen der Person gibt (vgl. Sir 35, 12; Weish 6, 8; Mt 22, 16; Lk 20, 21; Apg 10, 34; Röm 2, 11; Gal 2, 6; Eph 6, 9; Kol 3, 25; 1 Petr 1, 17). Ja, die transzendente Gerechtigkeit, vor der alle gleich sind und von der alle gleich behandelt werden, galt als ein eschatologischer Ausgleich all jener Ungleichheiten, die jenes transzendente Wesen für die irdische Existenz offenbar gewollt, vorgesehen oder zugelassen hatte. Heute jedenfalls wäre es unvorstellbar, hinter das Axiom der Rechtsgleichheit zurückzugehen, obwohl man natürlich weiß, wie schwierig seine Umsetzung in Praxis sein kann und wie lange es insbesondere gedauert hat, die prinzipielle Rechtsgleichheit aller Menschen, also auch der Frauen, der Menschen anderer Rassen und Religionen institutionell festzuschreiben.

Aber noch einmal: Das Problem der Rechtsgleichheit darf als gelöst gelten, und es sind offenbar andere Probleme, die die

Gereiztheit bewirken, die das Wort Gleichheit in manchen Kreisen immer noch hervorruft. Von der sozialen Gleichheit bzw. Ungleichheit war schon andeutungsweise die Rede, sie hängt als Gegensatz von Arm und Reich, Knecht und Herr sehr eng mit der politischen Gleichheit zusammen, die ja ihrerseits mit der Rechtsgleichheit nicht einfach identisch ist. Hinzu kommt aber die anthropologische Dimension der Gleichheit, obwohl gerade sie besonders stark bezweifelt wird; man kann auch sie als ontologische Gleichheit bezeichnen. Des weiteren ist auch eine ethische bzw. meta-ethische Problematik, die das Nihilismusproblem betrifft, kurz anzusprechen, und am Schluß soll unter religionsphilosophischen Aspekten von der Gleichheit die Rede sein. Da die anthropologische Problematik von Gleichheit und Ungleichheit den uns bekannteren Problemen der sozialen und politischen Gleichheit zugrunde liegt, möchte ich zunächst von ihr sprechen.

Natürliche Gleichheit

Sowohl in älteren philosophischen Traktaten als auch in den neueren Anthropologien, von denen es, wie Odo Marquard aufgezeigt hat¹, bis in das 20. Jahrhundert hinein eine kaum übersehbare Zahl gibt, wird stets von «dem Menschen» geredet, «de homine».² Doch über die bekannten antiken Bestimmungen des Menschen als eines Lebewesens, das sich durch seine Seele, seinen Geist, seinen Logos vom Tier unterscheidet und das ein von Natur aus «politisches Wesen» (Aristoteles, Po. I, 2) ist, kam man praktisch nicht hinaus, was vielleicht auch gar nicht möglich ist, wenn man ontologisch-allgemein «den Menschen» charakterisieren oder gar definieren will. Die Philosophie der Existenz von Kierkegaard bis zum frühen Heidegger hat hervorgehoben, der Mensch sei das Wesen, das sich zu sich selbst verhalten könne. Darin wird das Moment der Verantwortung anvisiert, das in der Antike keineswegs gefehlt hat. Im Grunde haben bereits vorphilosophisch-mythische Aussagen in allen Kulturen und Religionen die Freiheit des Menschen und damit jedenfalls das Prinzip der Verantwortlichkeit bzw. des zurechenbaren, bestrafbaren Handelns anerkannt oder vorausgesetzt. Aber weniger das Historische interessiert hier als vielmehr die Einsicht, daß alle derartigen Aussagen als allgemeine und abstrakte für sämtliche Exemplare der Spezies Mensch gelten, also anthropologisch-ontologisch (oder anthro-ontologisch, wie man gesagt hat) ein Gleichsein, eine Gleichheit aller Menschen als Menschen benennen und auch sachlich meinen, also auch die Gleichheit von Frau und Mann und die Gleichheit aller sogenannten Rassen. Diese Einheit und Gleichheit aller Menschen zu erkennen, stellt durchaus schon eine Abstraktionsleistung dar, die auf der Wahrnehmung aller Verschiedenheiten bzw. Ungleichheiten der Menschen beruht, die ich hier nicht zu schildern brauche.

Aber anthropologisch stehen Gleichheit und Ungleichheit der Menschen nicht auf derselben Ebene beziehungslos nebeneinander. Das Wesentliche und Fundamentale, d. h. das Basishafte, ist die Gleichheit; in bezug auf die οὐδία, das «Wesen», sind alle gleich; an der οὐδία haften die Ungleichheiten, die δυσβεβηκότητα, die Akzidentien (vgl. etwa Mph Δ 30). Und selbst wenn man sagen würde, daß die Menschen in dem, was sie jeweils sind, in dem ihnen jeweils Zugehörigen (vgl. etwa Mph Z 4), in dem Sein, das sie immer schon waren und bleiben, voneinander verschieden sind, so sind sie doch wieder insofern gleich, als jedem Einzelnen eine solche Eigenart zukommt. Gleichheit bedeutet ja anthropologisch-ontologisch nicht eine pure Selbigkeit, so wie mehrere Plastikbecher der-

* Vortrag bei der Hauptversammlung der Arbeitsgemeinschaft von Priester- und Solidaritätsgruppen in der Bundesrepublik Deutschland am 16. Mai 1989 in Heppenheim.

¹ Vgl. O. Marquard, Anthropologie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter, I (Basel-Stuttgart 1971), S. 362–374; ders., Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, in: ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt 1973, S. 122–144 und 213–248 (Lit.).

² Vgl. M. Landmann (u. a.), De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg-München 1962.

selben Fabrikation gleich sind, sondern eine *fundamentale, basishafte Übereinstimmung im Wesen trotz der Verschiedenheit im einzelnen*. Wenn man in anderer Terminologie sagt, alle Menschen seien Personen und damit gerade das Individuelle, die *individua substantia* des Boëthius oder die im je eigenen Namen zum Ausdruck kommende *incommunicabilis* und *singularis existentia* des Richard von St. Viktor meint³, so wären sie doch wiederum darin gleich, daß jeder eine Person für sich ist. Auf dieser klassisch-ontologischen Basis, in Verbindung mit dem alttestamentlichen Motiv, «der Mensch» sei Bild Gottes (was immer das näherhin heißen mag), beruht die – vereinfachend gesagt – christlich-westliche Ansicht von der Menschenwürde eines jeden: Alle sind darin gleich, daß sie als je Einzelne eine Würde besitzen. Ob und inwiefern dies im asiatischen Bereich vielleicht anders ist, lasse ich beiseite; es muß jedoch daran erinnert werden, daß die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948 von Vertretern der verschiedensten Religionen und Ideologien unterschrieben wurde, also von unterschiedlichen Begründungen und Perspektiven aus. Die Gleichheit aller ist somit ontologisch fundamentaler als die Ungleichheit oder besser im Plural: die Ungleichheiten. Man darf die Gleichheit nicht nur auf der sozialen und politischen Ebene ansiedeln, es gibt sie schon ontologisch «früher». Deswegen war es völlig richtig und nicht zufällig, daß die große Enzyklopädie der Aufklärung einen Artikel enthielt, der «*égalité naturelle*» hieß. Darin findet man Aussagen wie diese:

Egalité naturelle – «Das ist die Gleichheit, die zwischen allen Menschen aufgrund der Beschaffenheit ihrer Natur besteht. Diese Gleichheit ist das Prinzip und die Grundlage der Freiheit.

Die *natürliche* oder *moralische Gleichheit* beruht also auf der Beschaffenheit der menschlichen Natur, die allen Menschen gemeinsam ist, die in der gleichen Weise geboren werden, heranwachsen, weiterleben und sterben.

Da die menschliche Natur sich bei allen Menschen als gleich erweist, ist es klar, daß jeder die anderen achten und behandeln muß wie ebensolche Wesen, die ihm von Natur aus gleichgestellt sind, das heißt, die ebensogut Menschen sind wie er.»

Aus dem «Prinzip» der natürlichen Gleichheit ergeben sich, so sagt Jaucourt, mehrere Konsequenzen, etwa daß «alle Menschen von Natur aus frei sind», daß die, «die am höchsten über die anderen gestellt sind, ihre Untergebenen als Menschen behandeln», sowie die Ablehnung von Sonderrechten und Privilegien. Ja, Jaucourt geht noch weiter: «Ich begründe mit dem scharfsinnigen Hooker (einem englischen Theologen und Rechtsphilosophen des 16. Jahrhunderts, Anm. von H.R.S.) auf dem unanfechtbaren Prinzip der *natürlichen Gleichheit* alle Pflichten der Nächstenliebe, der Menschlichkeit und der Gerechtigkeit, die die Menschen einander schuldig sind.» Die Verletzung des Gleichheitsprinzips, so erklärt Jaucourt ausdrücklich, hat «zur politischen und bürgerlichen Sklaverei geführt».

Im letzten Abschnitt seines Artikels wehrt Jaucourt indes, wie er es formuliert, «das Trugbild der *absoluten Gleichheit*» mit Bezugnahme auf Montesquieu, der seinerseits von der englischen Demokratieauffassung beeinflusst war, ab, indem er schreibt: «Ich kenne zu gut die Notwendigkeit der Standesunterschiede, der Rangstufen, der Ehren, der Auszeichnungen, der Vorrechte, der Unterordnung, die unter allen Regierungen bestehen müssen, und ich behaupte sogar, daß die *natürliche* oder *moralische Gleichheit* ihr nicht widerspricht.»⁴

Woher die Ungleichheit?

Nun mag es für uns heute philosophisch und bewußtseinsmäßig ziemlich banal sein, von einer solchen «natürlichen Gleichheit» auch nur zu reden. Uns plagen keine Zweifel, ob Frauen und Männer, Schwarze und Weiße als Menschen ontologisch gleich sind, uns quälen die Fragen, wie es trotz solcher essentieller Gleichheit de facto zu so großen Ungleichheiten unter den Menschen kommen konnte, Fragen, die man immer schon hatte und die ja gerade die Reflexionen des 18. Jahrhunderts über die natürliche, d. h. ontologische Gleichheit hervorgebracht haben, weil man hier ein Prinzip erkannt hatte, von dem aus man die faktischen, nicht mehr hinnehmbaren Ungleichheiten demaskieren und bekämpfen konnte.

Rousseau hat die Ontologie an dem anfänglichen Naturzustand abgelesen: Alle Einzelnen waren hier als Einzelne gleich im Sinne einer ungeselligen Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit (*amour de soi*); doch irgendwann trat etwas ein, was diesen Anfangszustand zerstörte und unter den seinsmäßig gleichen Menschen die Ungleichheit der Geschichte und der Praxis entstehen ließ. Theologisch konnte und kann man jede Misere bequem als Folge des paradiesischen Sündenfalls interpretieren. Philosophisch-anthropologisch sowie auch sozialhistorisch sei aber hier hervorgehoben, wie man die Frage im 18. Jahrhundert behandelte, einer Epoche, in der, wie Werner Krauss in seiner vorzüglichen Arbeit «Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung» gezeigt hat⁵, die Neigung sehr groß war, das faktisch Bestehende rational durch Zurückführung auf die mutmaßlichen Anfänge des Menschengeschlechts zu erklären. Rousseau also führt bekanntlich in seinem «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes» aus dem Jahre 1755 die Herrschaft von Menschen über Menschen, also die soziale Ungleichheit der ihm bekanntesten Zivilisationen, auf die Vermehrung der Menschen, Arbeitsteilung und Eigentumbildung zurück.⁶ Ähnlich wie Rousseau schreibt d'Alembert in seiner Einleitung zur «Enzyklopädie»: «Da nun aber jedes einzelne Mitglied aus der Gesellschaft gezogenen Nutzen für die eigene Person zu steigern sucht und dabei das gleiche Bestreben aller anderen Mitglieder zu bekämpfen gezwungen ist, können unmöglich alle gleichmäßigen Anteil an diesen Vorteilen haben, obwohl jeder dazu berechtigt wäre. Ein in jeder Hinsicht wohlbegründetes Recht wird somit in kurzer Zeit durch jenes barbarische Gesetz der Ungleichheit – das sogenannte Recht des Stärkeren – verdrängt, dessen Anwendung uns auf eine Stufe mit den Tieren zu stellen scheint und dem nicht zu verfallen doch so schwierig ist. So ist die Stärke, die die Natur gewissen Menschen zweifellos nur zur Stütze und zum Schutz der Schwachen verliehen hat, ganz im Gegenteil gerade die Ursache für die Unterdrückung der letzteren geworden. Aber je schwerer der Druck, um so unwilliger wird er von den Menschen ertragen, weil sie fühlen, daß diese Unterjochung durch nichts gerechtfertigt ist. Auf diese Weise entstand der Begriff der Ungerechtigkeit und folgerichtig der des moralisch Guten und Bösen, nach dessen Ursprung so viele Philosophen gesucht haben und den die Stimme der Natur, die in jedem Menschen ertönt, selbst bei den wildesten Völkern verstehen läßt. So entstand auch das Naturgesetz, das wir in unserem Innern vorfinden und auf dem die ersten Gesetze fußen, die von den Menschen aufgestellt wurden. Es ist selbst ohne Hilfe dieser Bestimmungen mitunter stark genug, die Unterdrückung wenn auch nicht

³ Vgl. Boëthius, *De persona et duabus naturis*, c. 3. PL 164, 1343 C; Richard von St. Viktor, *De Trinitate* IV, 17. PL 196, 941 A–C und IV, 24. PL 196, 946 C–D.

⁴ L. Jaucourt, *Natürliche Gleichheit*, zit. n.: Artikel aus der von Diderot und d'Alembert herausgegebenen Enzyklopädie, hrsg. von M. Nauman (übers. v. Th. Lücke). Röderberg-Verlag, Frankfurt 1972, S. 385 ff.; s. auch P. Munz, Hooker, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards. New York-London 1967, IV, S. 63–66.

⁵ Hrsg. v. H. Kortum u. C. Gohrisch. München-Wien 1979 (zuerst: Akademie-Verlag, Berlin/DDR 1978).

⁶ Vgl. die zweisprachige Ausgabe dieses Discours in J.-J. Rousseau, *Schriften zur Kulturkritik*, übers. u. hrsg. v. K. Weigand (Philosophische Bibliothek Bd. 243), Hamburg 1971, S. 61–269, speziell etwa 99–103, 109–135 (= Anm. i), 191–209; s. auch: I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*. Neuwied 1960, S. 9–32.

aufzuheben, so doch in gewissen Schranken zu halten. So hat das Leid, das wir durch die Laster unserer Mitmenschen erfahren müssen, in uns ein bewußtes Erkennen der diesen Fehlern gegenüberstehenden guten Kräfte zur Folge, eine wertvolle Erkenntnis, auf die wir bei völliger Einheit und Gleichheit vielleicht hätten verzichten müssen.»⁷

Die Aufhebung der sozialen Ungleichheit dachte man sich im 18. Jahrhundert im großen und ganzen so, wie es bereits Montesquieu in seinem einflußreichen Werk «De l'esprit des lois» formuliert hatte: «Im Naturzustand werden die Menschen sehr wohl in der Gleichheit geboren; aber sie vermögen es nicht, darin zu bleiben. Die Gesellschaft ließ sie die Gleichheit verlieren, und sie werden nicht wieder Gleiche außer durch die Gesetze.»⁸

Ist Ungleichheit vermeidbar?

Die Erkenntnis der historisch-sozialen Ursachen der Ungleichheit führt in der Aufklärung notwendigerweise zu korrigierenden Theorien der Gleichheit: Bereits hier wird nach einer in den Gesetzen zu verankernden Praxis gesucht, die die Gegensätze Herr/Knecht, reich/arm, Mann/Frau überwinden soll. Die natürlich-ontologische Gleichheit nützt zwar in der Praxis unmittelbar nichts, sie ist aber bis heute die Basis für Korrekturforderungen. In diesem Sinne wird Gleichheit bekanntlich zu einem Kampf- und Reizwort, von den präkommunistischen Aufzeichnungen im Testament des Pfarrers Jean Meslier über militante Sansculotten bis hin zu allen Varianten des Frühsozialismus und zu Marx selbst und damit auch zum mehr oder weniger vulgären Gebrauch des Terminus «Kommunismus». Wahrscheinlich hat man bei all diesen Ansätzen und ihren geschichtlichen Fernwirkungen die Ungleichheiten unterschätzt; die trotz und mit der anthropologisch-ontologischen Gleichheit gegeben sind; jedenfalls hat man unterschätzt, daß die Gleichheit aller auch in der Freiheit aller besteht: alle sind darin gleich, daß sie frei sind und sein wollen, und alle Freien, sofern sie es sind, sind darin den anderen Freien gleich (was zunächst mit Besitzverteilung und Kapitalismus noch nichts zu tun hat). Die Menschen sind nicht nur von Natur aus, also ontologisch frei, sie sind vielmehr auch – vom Akzidentellen bzw. Kategorialen selbstverständlich abgesehen – ontologisch gleich; sie sind als Freie gleich und als Gleiche frei, aber das gilt eben nur als Ontologie, nicht als Praxis und Geschichte in Anbetracht der real in ihrer Verschiedenheit existierenden gleichen und freien Menschen.

Die Starken, die Besitzergreifenden, die Intelligenteren, Schlauereren, Listigen usw. haben die Ungleichheit aufgebracht und bringen sie immer noch auf; ob und wie man die Ungleichheit rückgängig machen kann, das ist bis heute die Frage geblieben. Ja mehr noch: Muß man diese Ungleichheit überhaupt rückgängig machen? Muß man nicht mit ihr leben, entspricht sie nicht einer natürlichen und als solche hierarchischen Ordnung, ja der Vorsehung bzw. dem «Willen Gottes»? Das kann man auf der ontologischen Ebene, auf der ja die Verschiedenheit ebenfalls vorkommt, bejahen, bejaht man es aber auch für die Praxis, so entsteht jene Ungleichheit, gegen die sich die Menschen auflehnen – angefangen von der Polemik in allen Religionen gegen die Reichen bis zum Ungleichheitserlebnis als Ungerechtigkeitserlebnis in der Moderne. Versteht man dabei das Projekt der Beseitigung der Ungleichheit durch die Gleichheit radikal, so gerät man in Widerspruch zu den ontologischen Gegebenheiten der Verschiedenheit und zum bisherigen Geschichtsverlauf; beides total zu ändern, die Ontologie wie die Geschichte, überfordert die menschlichen Möglichkeiten ebenso, wie wir das Böse nicht abschaffen kön-

nen, und ist darüber hinaus auch gar nicht notwendig. Wie man in bezug auf den Kampf gegen das Böse mit Recht gesagt hat, daß wir es nur vermindern können, daß wir, wie Camus es ausgedrückt hat, in einer Welt leben, in der wir nicht verhindern können, daß Kinder gemartert werden, in der wir sehr wohl aber die Zahl der gemarterten Kinder verringern können⁹, so kann auch der Kampf für die Gleichheit nur ein Kampf für die *Verminderung der Ungleichheiten* und insofern für *mehr Gleichheit* sein.

Wenn man so redet, unterstellt man natürlich stets die Wertung, daß das Engagement für die im Maße des Möglichen zu erreichende Gleichheit besser sei als die Hinnahme der bestehenden Ungleichheiten und der sie hervorbringenden Ursachen bzw. Strukturen. Dieses Problem verdient in mehrfacher Hinsicht Aufmerksamkeit.

Die Frage nach Kriterien

Man kann und muß fragen, ob überhaupt etwas sittlich besser ist als etwas anderes. Die Menschheit hat das immer angenommen, nicht erst seit Platon. Andererseits gibt es, gleichgültig seit wann, den neuzeitlichen Nihilismus, den in Nietzsches «Zarathustra» der Verkünder der großen Müdigkeit lehrt: «Alles ist gleich, es lohnt sich nichts, Welt ist ohne Sinn, Wissen würgt.»¹⁰ Alles scheint demnach erlaubt zu sein. Das scheint sich aus dem Ereignis des Todes Gottes zu ergeben. Dostojewski stellte sich der Frage, ob ohne Unsterblichkeit und ohne Gott «alles erlaubt» sei.¹¹ Diese These wird jedoch von Atheisten nicht immer geteilt, denn auch sie können werten und sittliche Pflichten übernehmen. Ohne dies hier weiter verfolgen zu wollen, sei festgehalten, daß man heute philosophisch ganz entschieden eine antinihilistische Position ergreifen muß, wenn man überhaupt noch von Werten und Wertungen, von Besser und Schlechter reden will. Vielleicht sind uns, nach Nietzsche, hier die Augen geöffnet worden durch etwas so Entsetzliches wie Auschwitz, das uns eindeutig gezeigt hat, daß es Böses gibt, das es nicht geben darf und das metaphysisch oder religiös nicht harmonisierbar ist, daß also sittliche Wertungen notwendig sind, unabhängig von der religiös-weltanschaulich-ideologischen Basis.

Die nächste Frage in unserem Zusammenhang muß dann lauten, ob normativ von *Gleichheit* geredet werden kann, ob sie also besser ist als Ungleichheit. Dazu wäre zu sagen, daß die ontologisch gegebenen unabschaffbaren Ungleichheiten offenbar nichts Negatives sein können; wenn aber historisch entstandene und aufrechterhaltene Ungleichheit dazu führt, daß viele über das wegen der ontologischen Verschiedenheit und aus anderen Gründen vertretbare Maß hinaus unterprivilegiert, benachteiligt, ausgebeutet werden, dann wehrt sich im Namen der aufgeklärten Vernunft das sittliche Bewußtsein, das den Begriff der Menschenwürde aller akzeptiert. Wie die Spannung von ontologischer Gleichheit und Ungleichheit auf der einen Seite und von funktionalen Verschiedenheiten in der Gesellschaft auf der anderen Seite in eine erträgliche, «gerechte» Ordnung zu bringen ist, ist eine bleibende sittliche Aufgabe und ein ständiges, politisch zu bewältigendes Problem, zu dem der Philosoph keine Patentlösungen anzubieten hat; immerhin kann er daran erinnern, daß nach aller geschichtlichen Erfahrung bestenfalls die *Minderung* der Härten und Konflikte erreichbar ist. Der Philosoph kann also die faktisch immer bestehenden Ermessensspielräume hinsichtlich der am besten geeigneten Maßnahmen zur Minderung der Ungleichheit bzw.

⁹ Vgl. A. Camus, *Der Ungläubige und die Christen*, in: A. C., *Fragen der Zeit* (Übers. v. G. G. Meister). Hamburg 1960, S. 77.

¹⁰ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 4. Teil, im Abschnitt «Der Not-schrei». (In der Ausgabe von K. Schlechta: III, S. 480 f.)

¹¹ Vgl. etwa F. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*. Sämtliche Werke (Übers. v. E. K. Rahsin), München⁹1919, S. 129, 528 f., 1202, 1211. – Die nicht selten anzutreffende Formulierung «Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt» findet sich bei Dostojewski nicht. Für helfende Auskünfte hierzu danke ich Frau Dr. I. Fuchs und Herrn Kanzler K. Frings, München.

⁷ Zit. n. J. Le Rond d'Alembert, Einleitung zur «Enzyklopädie», hrsg. v. G. Mensching (Übers. v. A. Heins u. G. Mensching). Fischer TB 6580, Frankfurt 1989, S. 17.

⁸ Montesquieu, *De l'esprit des lois* VIII, 3 (Collection Garnier-Flammation, hrsg. v. V. Goldschmidt). Paris 1979, t. I, 245.

zur Vermehrung der Gleichheit und damit zur öffentlichen Respektierung der Menschenwürde aller nicht durch die zwingende Ableitung einer bestimmten, etwa parteipolitischen Option abschaffen. Darin liegt eine Schwäche der Philosophie, aber auch eine Stärke, nämlich eine Barriere gegenüber Fanatismus, politischer Gnosis mit allen schlimmen Folgen und also positiv die Ermöglichung politischer Toleranz, d. h. auch von Demokratie. Allerdings sollte sich die Philosophie bzw. die politische Philosophie ihre besondere Aufmerksam-

keit für die Durchsetzung größerer Gleichheit gegenüber den sich nicht legitimieren könnenden Ungleichheiten nicht durch einen schlechten Pluralismus, der die bestehenden Ungleichheiten überhaupt nicht oder nur in verzerrter Form wahrnimmt, austreiben lassen.

Zur Konkretisierung dieses theoretischen Ansatzes können vielleicht einige kurze Überlegungen zu verschiedenen Einzelfragen beitragen. (Zweiter Teil folgt.)

Heinz Robert Schlette, Bonn

1789 – eine subversive Erinnerung

Der Enragé und Priester Jacques Roux

«Geboren am 21. August 1752 in Pranzac (Departement Charente) als Sohn eines wohlhabenden Gerichtsassessors, schlug Jacques Roux eine kirchliche Laufbahn ein (1767 wird er «Stiftsherr» an St. Cybard de Pranzac) und amtierte verschiedenenorts als Vikar. In St. Thomas de Conac predigte er 1789 zum Ruhm der Bastille-Stürmer. Im Mai 1790 als Pfarrer von Ambleville abgelehnt und mit dem Interdikt belegt, begab er sich nach Paris. Am 16. Januar 1791 leistete er den Eid auf die Zivilverfassung des Klerus; bald danach trat er dem Club der Cordeliers bei. Ab April 1791 Hilfsgeistlicher und Krankenbeichtvater an Saint-Nicolas-des-Champs in der Sektion Gravilliers, gewann er an Ansehen und Einfluß auch über seinen Pfarrbezirk hinaus.»

Kommt der Besucher – auch und gerade im jubiläumsschwangeren Jahr des *Bicentenaire* – nach Paris und besucht aus Neugierde und Entdeckerlust die Kirche Saint-Nicolas-des-Champs, wird er keine Spuren vom *curé rouge*, vom Hilfspriester Jacques Roux (1752 bis 1794) finden. In den wichtigen und turbulenten Anfangsjahren der Französischen Revolution war er eine prägende Gestalt. Er engagierte sich so stark für die Rechte der Mühseligen und Beladenen, der Habenichtse und Schmutzkinder in seinem Wohnbezirk, der Sektion Gravilliers und in ganz Frankreich, daß er in diesem Kampf umkam. Mit seinem Namen wurde er sogar prägend für eine extreme, radikale Fraktion innerhalb der sich seit der Französischen Revolution in Europa herausbildenden Parteienvielfalt, der *Jacquesrouxins*, einer radikalen Fraktion der Sansculotten.

Dieser Hilfspriester war ein sich verdächtig machender, so radikaler sozialer Kämpfer, ein so unmittelbarer Verfechter dessen, was er bei Lektüre und Studium des Evangeliums gelernt hatte, daß er in der Folgezeit weitherum dem Vergessen anheim fiel. Nicht nur jenem allgemeinen Vergessen, mit dem die Kirche in Frankreich alle jene Kleriker bestrafte, die 1791 den Eid auf die Zivilverfassung des Klerus ablegten, auch weitgehend dem Vergessen der Historiographie im 200. Jahr nach der Revolution.¹

Jacques Roux war ein Radikaler in der subversiven Geschichte derer, die Jesus Christus nachfolgten. Was sah Jacques Roux? Er sah mit äußerstem Scharfblick eine neue «Aristokratie der Reichen» entstehen, eine neue Schicht der «accapareurs et agioteurs» (Schieber und Spekulanten), der Blutsauger und Betrüger am Volksvermögen. Das ist der Grund, weshalb Jacques Roux einem zweifachen Vergessen anheimfiel.

Mag sein, daß es noch ein zusätzliches (theologisches) Argument gab, wenn man noch eines dritten bedurfte, um ihn ganz in den Orkus des Vergessens fallen zu lassen: Als der glühende Kämpfer für Freiheit und Gleichheit mit den Straßenkämpfern

¹ Die Neubewertung der «Constitution civil du clergé» geht auf die Forschungen von A. Aulard, A. Mathiez, G. Lefebvre zurück. Vgl. die neuen Veröffentlichungen: T. Tackett, *Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth-Century France. The Ecclesiastical Oath of 1781*. Princeton University Press, Princeton/NJ 1986; P. Christophe, *1789, les prêtres dans la révolution*. Editions ouvrières, Paris 1986; zur Historiographie über Jacques Roux bis 1965: W. Markov, *Jacques Roux oder vom Elend der Biographie*. DDR-Berlin 1966.

der Sektion Gravilliers am 5. September 1793 (dem Schicksalsjahr der Französischen Revolution) festgenommen und ins Gefängnis Sainte-Pélagie geworfen wird, gibt er sich am 10. Februar 1794 selbst den Tod. Triumphierend steht im *Lexikon Revolution in Frankreich 1789–1799* unter der biographischen Notiz über Jacques Roux: «Roux war das erste linke Opfer des revolutionären Terrors.»²

Gelesen und gehört habe ich über ihn fast ausschließlich von Walter Markov in Leipzig, der von Zeit zu Zeit im Priesterseminar Magdeburg nach diesem Vorläufer der «Theologie der Befreiung» gefragt wurde³, dann noch jüngst von Walter Grab, der als deutscher Jude 1938 aus Deutschland fliehen mußte und in Tel Aviv zeitgeschichtliche Forschung treibt. Wie Markov für Jacques Roux, so hat Walter Grab in mühseliger Archivarbeit die Geschichte der deutschen Jakobiner erforscht, ist den Spuren von denen nachgegangen, die die Umwälzung der Geschichte von unten bewirkt haben. «Ein Volk muß seine Freiheit selbst erobern», steht als Titel für das Werk von W. Grab.⁴

Wie an den Hilfspriester Jacques Roux wäre noch an einen anderen Kleriker aus der Zeit der Französischen Revolution zu erinnern, der sich in gleicher Weise nicht mit den ersten Errungenschaften der Revolution begnügen konnte: das «vivre bourgeoisie» an die Stelle des früheren gottgewollten «vivre noblement» zu setzen. Es ist Abbé Louis Grégoire (1750 bis 1831), der spätere konstitutionelle Bischof von Blois. Gleich Jacques Roux hat er radikal weitergefragt und die Universalität der Botschaft von «Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit» eingeklagt, so daß er für die bourgeoise Fraktion innerhalb der Revolution gefährlich wurde.⁵

Radikaler Kritiker der Klerikerkirche

Wie hat Jacques Roux, der wie der Pfarrer von Saint-Nicolas-des-Champs, Claude François Colombart (1740 bis 1829), nach der Eidesleistung auf die Zivilkonstitution des Klerus als «kon-

² B. Jeschonnek, *Revolution in Frankreich 1789–1799*. Ein Lexikon. Köln 1989.

³ W. Markov, Jacques Roux und Karl Marx (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Philosophie 1965, Nr. 1). DDR-Berlin 1966; Ders., Die Freiheiten des Priesters Roux. DDR-Berlin 1967 (im folgenden nur mit Seitenangaben zitiert); Jacques Roux, *Scripta et Acta. Textes présentés par W. Markov*. DDR-Berlin 1969 (im folgenden mit Sc bzw. Ac und Nummernangabe zitiert); W. Markov, *Exkurse zu Jacques Roux (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1970, 1)*. DDR-Berlin 1970.

⁴ W. Grab, *Demokratische Strömungen in Hamburg und Schleswig-Holstein zur Zeit der ersten französischen Republik*. Hamburg 1966; *Norddeutsche Jakobiner. Demokratische Bestrebungen zur Zeit der Französischen Revolution (Hamburger Studien zur neueren Geschichte, 8)*. Frankfurt 1967; *Eroberung oder Befreiung? Deutsche Jakobiner und die Franzosenherrschaft im Rheinland, 1792–1799 (Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Trier, 4)*. Trier 1971; *Leben und Werke norddeutscher Jakobiner (Deutsche revolutionäre Demokraten, 5)*. Stuttgart 1973; *Friedrich von der Trenck. Hochstapler und Freiheitsmartyrer und andere Studien zur Revolutions- und Literaturgeschichte*. Kronberg/Ts 1977; *Freiheit oder Mordt und Todt. Revolutionsaufrufe deutscher Jakobiner (Wagenbach TB 59)*. Berlin 1979; *Radikale Lebensläufe*. Berlin 1980; *Noch ist Deutschland nicht verloren. Eine historisch-politische Analyse unterdrückter Freiheitslyrik von der Französischen Revolution bis zur Reichsgründung*. Berlin 1980; *Ein Volk muß seine Freiheit selbst erobern. Zur Geschichte der deutschen Jakobiner*. Frankfurt-Olten-Wien 1984.

⁵ Vgl. B. Plongeron, *Die Geburt einer republikanischen Christenheit (1789–1801): Abbé Grégoire*, in: *Concilium* 25 (1989), S. 19–28.

stitutioneller Geistlicher» seinen Seelsorgeberuf weiter ausübte, auf die seit September 1793 aufbrandende Welle der Entchristlichung (*Dechristianisation*) reagiert? Mit dem Gesetz vom 6. November 1793, das es den Gemeinden freistellt, auf den Kultus zu verzichten, mit der Amtsniederlegung von Bischof *Jean-Baptiste Gobel* von Paris – zusammen mit fast allen Klerikern des Konvents, jedoch nicht von Abbé Grégoire – am 7., mit dem Fest der Freiheit und der Vernunft in der ehemaligen Pariser Notre-Dame-Kirche am 10. und mit der Einführung des Revolutionskalenders am 24. des gleichen Monats erreicht die Entchristlichung einen ersten Höhepunkt. Während Jacques Roux im Gefängnis Bicêtre sitzt, schreibt er den Sansculotten, die den Klerus ablehnen, der seine Privilegien verteidigt. Aber Roux geht über diese Position der Ablehnung hinaus: Er wird selbst einer der heftigsten Antiklerikalen, weil er das System der klerikalen Herrschaft und ihre theologische Begründung von innen her durchschaut und verwirft: «Wisset ihr Heuchler (scl. die Kleriker), daß die Religion der Umgang zwischen Gott und Mensch ist, und daß es keinen Mittler zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt. Niemand hat ein Recht, sich zwischen Himmel und Erde zu zwängen. So ist jede geistliche Gewalt eine Usurpation, ein Majestätsverbrechen gegen die Freiheit und eine Beleidigung der Gottheit wie der Natur. Wer behauptet, er sei inspiriert und vom Himmel gesandt, ist ein Trottel, ein Schwindler oder ein Spitzbube. Kein Mensch hat das Recht, Willen, Einsicht und Gewissen einzuschränken. Wenn er seinen Täuschungsmanövern nicht entsagt, ist der Diener eines abergläubigen Kultes wie ein Sklavenhändler oder ein Mörder grundsätzlich für den Dolch desjenigen bestimmt, den er in seinen Ketten gefangen hält.» (S. 337; Sc 44) Roux hält daran fest, daß auch die anderen Nationen ihre Ketten zerbrechen und nicht zögern werden, am Aufbau universeller Brüderlichkeit mitzuarbeiten. Für ihn haben die Priester die von Natur aus guten und gerechten Völker mit Hilfe der Religion blutrünstig gemacht: «Unversöhnliche Feinde aller Gesetze der Gleichheit, welche die göttliche Mitbürgerin des Menschengeschlechtes ist. Die Priester haben nicht nachgelassen, das Volk der Vaterlandsliebe zu entfremden, im Namen Gottes schwachen Seelen Märchen einzublase[n], an die sie selber nicht glauben: Märchen über die Hölle, die Reliquien, die Auferstehung der Toten, die Wunder, das Weihwasser, asketische Heilige ...» (S. 336; Sc 44)

Der Hilfspriester und Wortführer der *Enragés*, Jacques Roux, hat die Botschaft der Revolution so verinnerlicht wie die des Evangeliums, dem er nicht entsagt hat, so daß W. Markov feststellen kann, daß Jacques Roux mit der Mehrzahl der «Dechristianisierer» und ihrer Parteigänger keine atheistische Position einnimmt. So fragt er in der zitierten Schrift, in der er seine antiklerikale Position darlegt: «Wie wagt ihr (scl. ihr Priester) es, einen Gott, der jeden Ort mit seiner Unendlichkeit ausfüllt, in eure Tabernakel einzukerkern?» (S. 336; Sc 44) Jacques Roux formuliert diese Kritik aus den Erfahrungen mit einer Kirche, die vor der Revolution im Königreich zahllose Privilegien genoß. Sie bezahlte nahezu keine Steuern, sondern gewährte der französischen Krone eine freiwillige Gabe (*don gratuit*). Sie legte diese Summe (vor 1789 etwa sechs Millionen Livres pro Jahr) selbst fest und erhob sie durch die eigene Verwaltung. Der Reichtum der französischen Kirche im *Ancien régime* gründete sich auf Grund, Immobilien und die Einnahme eines Zehnten. Im Landesdurchschnitt gehörten ihr über zehn Prozent des Ackerlandes. In Paris bedeckten die Grundstücke der Klöster ein Viertel der Stadtfläche. Die Kirche zog großen Gewinn aus dem Anstieg der Korn- und Weizenpreise, da sie über einen erheblichen Anteil an der Ernte verfügte. Jährlich erzielte sie Einkünfte von 200 Millionen Livres; diese Summe entsprach etwa einem Drittel der gesamten Staatseinkünfte.

Dennoch waren nicht alle Priester und Pfarrer reich. Von der meist aristokratisch geprägten hohen Geistlichkeit hob sich

der niedere Klerus ab. Man zählte etwa 60 000 Priester, Vikare und Hilfsgeistliche, während die hohe Geistlichkeit etwa 4000 Würdenträger umfaßte: 18 Erzbischöfe, 121 residierende Bischöfe und ihre 2800 Amtsgehilfen, Generalvikare, Domherren, Äbte, Stiftsherren. Das Gehalt für einen Pfarrer betrug 1786 ganze 700 Livres, für einen Vikar 300 bis 350 Livres, für einen Hilfsgeistlichen noch weniger. *Bernd Jeschonnek* schreibt dazu: «Nicht wenige Priester, mehr noch aber deren Gehilfen und Vikare lebten in Armut und standen den unteren Schichten des dritten Standes nahe, deren Nöte sie teilten. Die niedere Geistlichkeit übte mehr und mehr Kritik an den Kirchenobern, klagte über die ungerechte Verteilung des Zehnten.»⁶

Die unvollendete Revolution

Damit war auch bei diesem Teil des Klerus der Boden für revolutionäre Ideen, ja manchmal für eine direkte aktive Beteiligung an den Ereignissen vorbereitet. Jacques Roux wurde sein Engagement für die Revolution zur bewußt politischen Anteilnahme am Los der Habenichtse, jener Sansculotten, die aufgrund der massiven Teuerung 1792/1793 nichts mehr zu beißen hatten. Er wird zu einem der engagiertesten Wortführer der Sansculotten, und als Sprecher der *Enragés* verliert er im Anschluß an die Verfassungsdebatte am 25. Juni 1793 im Konvent im Namen der Cordeliers, der Sektionen Graviillers und Bonne Nouvelle seine Petition, das *Manifest der Enragés*. Er greift den Konvent direkt an, wenn er sagt: «Habt ihr die Spekulation verboten? Nein! Habt ihr die Todesstrafe für Schieber ausgesprochen? Nein! Habt ihr definiert, worin die Freiheit des Handelns besteht? Nein! Darum verkünden wir euch, daß ihr für das Glück des Volkes noch nichts getan habt! Freiheit – ein leerer Wahn, solange eine Menschenklasse ungestraft die andere durch Hunger mordet. Gleichheit – ein leerer Wahn, wenn des Reichen Monopol Leben oder Tod von seinesgleichen bestimmt. Leerer Wahn auch eine Republik, in der tagtäglich die Konterrevolution am Werk ist. Vier Jahre lang haben nur die Reichen aus der Revolution Nutzen gezogen. Die Reichen haben ihre Gesetze und natürlich zugunsten der Reichen gemacht.» (S. 252; Sc 12)

Dies ist auch heute noch ein für Europäer herausfordernder Text, eine Anfrage an jede freiheitliche Grundordnung angesichts der Situation von Millionen Menschen in Lateinamerika, Afrika und großen Teilen Asiens, die noch heute genötigt sind, «Kieselsteine zu fressen, wenn sie überleben wollen» (J. Roux). Für sie bleibt jedes Sprechen von Demokratie der von Karl Marx erkannte «spiritualistische Point d'honneur», solange über alle Revolutionen, Zwischen- und Konterrevolutionen hinweg die Erfüllung ihrer grundlegenden Lebensbedürfnisse verunmöglicht wird. Im *Manifest der Enragés* polemisierte Jacques Roux gegen die Begünstigung des Eigentümers in der neuen wie in der älteren Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte: «Gut war eure Todesstrafe für jeden, der die Wiedererrichtung der Monarchie vorschlägt, gut für die Mörder der Patrioten von Marseille. Noch besser, wenn ihr die Cidevants und Günstlinge des Hofes aus der Armee ausstoßt, Geiseln nehmt zu unser aller Sicherheit, konfisziert, alle Deputierten ausschließt, die sich der Hinrichtung Louis Capets widersetzen. Das Schwert für Gerondins und Föderalisten, in den Kerker mit den Beweinern des Ancien régime...» (S. 253; Sc 12) *G. Barudio* beurteilt das *Manifest der Enragés* folgendermaßen: Der Protest des Sansculotten-Führers (Roux) gehört ohne Einschränkungen zu den Höhepunkten einer Revolution, in der nach vier Jahren Kampf um die Menschenrechte der Erwerb des täglichen Brots für viele Bürger in Stadt und Land zu einem nackten Überlebenskampf geworden war. Wie Bollmann zuverlässig berichtet, war zu dieser Zeit ein mageres Mittagessen nur für 30 Sous zu bekommen. Das hört sich wenig an, aber eine Sansculotten-Frau erhielt als Tageslohn

⁶ B. Jeschonnek, *Revolution in Frankreich 1789–1799*. (Vgl. Anm. 2).

höchstens 20 Sous ausbezahlt. Sie war also nicht einmal in der Lage, für sich selbst eine Hauptmahlzeit am Tag zu erstehen. Von Frühstück und Abendbrot oder Kleidung und Häusern samt Miete, von der Versorgung der Kinder oder der alten Leute in der Familie ganz zu schweigen.»⁷ Damit deutet er eine Vorbilds- und Vorreiterfunktion des Hilfspriesters Jacques Roux an, denn ein bis heute nicht erkanntes Thema ist die Unerreichbarkeit von Menschenrecht und Errungenschaften der Demokratie für jene Milliarden Menschen, die ihre Menschenwürde in Gestalt von Brot und sauberem Wasser, Reis und Fischsauce, Mattoke und Kassava sehen – und zunächst in gar nichts anderem.

Die Niederlage der Enragés

Mit seinem Kampf gegen Großgrundbesitzer, Großpächter und Robins auf dem Land, gegen die Großhändler, Rechtsanwälte und Pfennigfuchser des *Ancien régime* in der Stadt will Jacques Roux den Aufstieg einer neuen herrschenden Klasse mit allen Mitteln verhindern. So analysiert er das Gesetz über die Verdächtigung und verurteilt es: «Ich weiß, daß man unter den gegenwärtigen Umständen gezwungen ist, zu Gewaltmitteln Zuflucht zu nehmen. Man kann nicht Vorsicht genug üben in einer Stadt, die in ihrer Mitte so viele Konterrevolutionäre birgt. Aber ebenso weiß ich, daß es *nicht* die Verräter, die Monopolisten, die Spekulanten und Schieber, die Blutsauger des Volkes sind, die man hauptsächlich inhaftiert.» (S. 326; Sc 38) Deswegen ist er dagegen, wenn das Establishment einer bestimmten Menschenklasse zufiele und «deren x-beliebige Kommissare ein Recht über Leben und Tod ihrer Mitmenschen ausübten». (S. 331; Sc 42) Dafür hat das Volk die Revolution nicht gemacht. In den x-beliebigen Kommissaren hat Jacques Roux einen Mißstand der Revolutionsentwicklung festgehalten. Denn es gibt, wie so oft in solchen Umbrüchen, eine neue, ganz schnell entstandene Nomenklatura. Die Revolutionskomitees machen Verzeichnisse der Verdächtigen und stellen politische «Unbedenklichkeitsscheine» aus. Der Priester Jacques Roux seinerseits wird bekannt mit seiner Losung: besser weniger als falscher Terror. Er schreibt sich im Kampf dagegen die Finger wund, daß nunmehr auch unbescholtene Familienväter, «Arbeiter, Handwerker, Soldaten, Offiziere» hinter Schloß und Riegel geraten. Man würde die Zwietracht verewigen, indem man «den Nachkommen die Opfer schon bezeichnet». (S. 334; Sc 42)

Während des Prozesses gegen ihn als dem Anführer der *Enragés* packt Jacques Roux die Verzweiflung. So beschuldigt man ihn u. a., von der jungen Gattin eines Revolutionskom-

missars, *Jolie David*, ein Kind zu haben, was sie bestreitet. W. Markov sagt dazu lapidar: «Nie wird man erfahren, ob die Frau von dreißig Jahren seine erste, letzte, einzige Geliebte war?» (S. 344) Während den Tagen und Wochen seiner Haft mußte er feststellen, wie die Revolution ihre Kinder zu fressen lernte, sich in ihre Herrschaftsstrukturen einzugraben begann. Das Gerichtsprotokoll vom 4. Dezember 1793 sagt es deutlich. Jacques Roux habe überall und immer wieder «gegen die Spekulanten die Leute auf der Straße aufgerufen. Er bestieg das Rednerpult nie, ohne dem Volk zu versichern, daß es als der Souverän das Recht besitze, jedermann seines Amtes zu entheben; alles in der Generalversammlung; in der seine Souveränität ruhe, zu unternehmen und über sämtliche von ihm Beauftragten sein Urteil zu sprechen.» (S. 345; Ac 99) Die einmal in Gang gekommene Prozedur des Gerichts «stapfte hinter ihm her und holte ihn am 14. Januar 1794 ein». Das Polizeigericht wollte herausfinden, «ob er Kollekten veruntreut, in der Bürgerversammlung Unruhe gesät, Anschläge auf Personen und Eigentum verübt, Behörden und Regierung planvoll untergraben habe». (S. 345; Ac 101)

Im Namen des Sicherheitsausschusses wurde von dessen Vertreter verlangt, daß Jacques Roux vor das Revolutionstribunal gestellt werde. Das Gericht gab diesem Antrag statt und beschuldigte ihn, «die Verletzung des Eigentums und die Demütigung der Behörden propagiert zu haben». Jacques Roux erfaßte die Situation genau, griff nach einem Federmesser und stieß es sich fünfmal in die Brust. Der Freitod erschien ihm als der schärfste Protest gegen «einen rechtsbeugenden Despotismus».

Im Protokoll der Sitzung gibt es eine Stelle, die sich kommentieren läßt: «Danach tat besagter Jacques Roux verschiedene Ausrufe über seinen Lebensüberdruß und über das glückliche Los, das er den Freunden der Freiheit ... in einem künftigen Leben vorbehalten und vorherbestimmt glaubte.» (S. 348; Ac 102) W. Markov kommentiert die Protokollstelle: «Vor dem Angesicht des herannahenden Todes ergreift ihn die geschichtliche Komplexität der Religion: Seufzer der bedrängten Kreatur, Gemüt einer herzlosen Welt ... Dem geistlichen Stand als seines verpfuschten Daseins Verhängnis fluchend, transponiert der Abtrünnige den Dialog mit der Kirche ... in ein revolutionäres Paradies: Einen neuen Himmel und eine neue Erde!» (S. 348)⁸ Jacques Roux war nur schwer verwundet. Im Gefängnislazarett St. Roch hatte er am 10. Februar 1794 wieder ein Messer zur Hand: Er zielte «erneut gegen die Herzseite. Die Stiche gingen diesmal tiefer, einer traf den Lungenflügel tödlich.» Begraben wurde er auf dem Friedhof von Gentilly, eingeebnet in den Hekatomben anderer der Revolution. Kein Arc de Triomphe überspannt diese Gräber. Auch nicht das Gedächtnis und die Erinnerung einer Kirche, der Jacques Roux immer angehört hat. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1989:

Schweiz: Fr. 39.- / Studierende Fr. 28.-
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-
Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-
Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten
Gönnernabonnent: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

⁷ G. Barudio, Paris im Rausch. Die Revolution in Frankreich 1789-1795. Bertelsmann Lexikon Verlag 1989, S. 128.

⁸ In seiner letzten Veröffentlichung aus dem Gefängnis Bicêtre schreibt Jacques Roux am 10. November 1793 zu seinem Priesteramt: «Si une destinée fatale m'a attaché au sacerdoce, j'en abjure de toute mon âme les erreurs. Les principes que j'ai développés depuis la Révolution principalement, attesteront que j'ai exercé mon état, que pour être dans le cas de connaître et de dévoiler les crimes des prêtres.» (Sc 44) W. Markov schreibt dazu nach einer Analyse anderer, ähnlicher Aussagen: «Abzulehnen ist die wohlklingende, jedoch durch alle dokumentarischen Unterlagen widerlegte Deutung, das Problem von Jacques Roux reduziere sich darauf, daß er «too good a priest» gewesen sei. Über die Peripetien der Kirchenspaltung und des Kirchenkampfes hindurchgerettet hat sich indessen eine urchristlich motivierte Revolutionsfreudigkeit und insonderheit ihre radikalisierte Sozialkomponente allenfalls in der «inneren Emigration» von Mystikern swedenborgianisch-martinistischer Richtung. Dafür fehlte Jacques Roux, der mit Grégoire durchaus der Aufklärung zuzurechnen ist, das Organ. Seine Ideale waren nicht verweltlicht, sondern innerweltlich, diejenigen eines homo politicus. Was ihm nicht gelang, war der totale Ausbruch aus einer jahrzehntelangen Gewöhnung, so sehr ihn diese quälte.» (Exkurse zu Jacques Roux, S. 328) Zum «Sansculotten aus Nazareth» vgl. D. Menozzi, Letture politiche di Gesù. Dall'Ancien Régime alle Rivoluzione (Testi e ricerche di scienze religiose, 15). Brescia 1979, S. 195-216.