

ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 56. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 1992

MICH FASZINIERT in den ersten Kapiteln des 2. Buches Mose (Exodus) zweierlei: erstens die hier in Richtung einer Entgötzung Gottes versuchte und dialogisch formulierte Theologie (= Lehre von Gott) und – zweitens der hier erzählerisch dargestellte Glaube, daß der entgötzte Gott Initiator menschlicher Befreiung und Bundesgenosse sowohl der Versklavten und Resignierten wie derjenigen ist, deren Sinn für mehr Freiheit, d. h. für mehr Menschlichkeit im persönlichen und gesellschaftlichen Lebensbereich geweckt worden ist.» Mit diesen Worten beginnt *Kurt Marti* das Vorwort zu seinem Büchlein «Bundesgenosse Gott», das kurze Auslegungen zu den ersten vierzehn Kapiteln des Buches Exodus enthält.¹

Bundesgenosse Gott

Die Geschichte der Befreiung Israels aus der ägyptischen Sklaverei ist für K. Marti neben dem Jesus-Ereignis ein Grunddatum der Glaubensgeschichte, weil beide mit der Zukunft und dem Schicksal der Menschen zu tun haben. In seinen Interpretationen will K. Marti deshalb zwei Anliegen miteinander verbinden: «die Frage nach Gott und die Frage nach der Zukunft des Menschen in seiner Gesellschaft». Dabei führt K. Marti kritisches Nachdenken über die gesellschaftliche und politische Bedeutung des Glaubens zu theologischen Fragen zurück, die deshalb neu gestellt werden müssen. Er nennt die folgenden: die Frage nach der Theodizee, nach der Allmacht und Ohnmacht Gottes, nach der religiösen Erfahrung.

K. Marti begreift den historischen Abstand zwischen den biblischen Berichten und dem Leser heute als einen produktiven: Das jeweils Erzählte ist beim ersten Hinblick nicht verständlich und verlangt deshalb die Anstrengung der Interpretation. Dazu gehört auch die Aufdeckung jener Vor-Urteile, die das Verstehen behindern. Ein aufschlußreiches Beispiel für diese Arbeitsweise ist K. Marti's Auslegung jener Erzählung, in der berichtet wird, wie Jahwe Mose am Berg Horeb

erschieden ist (Ex 3, 1–6). Er setzt mit folgender Beobachtung ein:

«Erzählte uns heute jemand von einer Gotteserfahrung, wie sie Mose am Berg Horeb machte, wir würden ihm nicht nur nicht glauben, wir hielten den Mann für einen Spinner. Der biblischen Überlieferung gegenüber sind wir nicht so schön. Wir sagen: Vor mehr als 3000 Jahren hat man Gott vielleicht so erfahren können wie Mose. Doch heute? Heute kann Gott wohl geglaubt, aber nicht mehr erfahren werden. Das ist für uns schon nahezu ein Dogma geworden. Tatsache jedoch ist – und das Erlebnis des Mose wie auch anderer biblischer Zeugen bestätigt sie –: am Anfang war eigentlich nie der Glaube an Gott, am Anfang waren immer Erfahrungen seiner Präsenz. Solche Erfahrungen begründeten dann den Glauben der folgenden Generationen. Die Frage ist, ob ein Glaube, der allzu lange ohne erneute Erfahrungen von Gottes Präsenz bleibt, nicht eines Tages aufgezehrt sein könnte.» Auf diese Frage gibt K. Marti keine direkte Antwort. Er beschreibt vielmehr, wie Menschen heute behindert werden, eigene Erfahrungen zu machen, weil nur Erfahrungen zugelassen werden, welche dem gesellschaftlichen Anpassungsprozeß entsprechen.

Mose am Horeb ist im Unterschied dazu der Mensch, der «offen ist für eigene Erfahrungen, die sich von den Erfahrungen anderer durchaus unterscheiden. Würde sich die Dunkelheit unseres Zeitalters vielleicht aufhellen, wenn sich mehr Menschen getrauten, Einzelne zu sein, sich als Einzelne ungeschützt, doch erwartungsvoll neuen, eigenen Erfahrungen zu öffnen? Könnten wir am Ende auch wieder Erfahrungen aus der Richtung «Gott» machen?» Darum geht K. Marti in seinen Deutungen so eindringlich der Geschichte von Mose nach, weil die Befreiungsgeschichte Israels ohne die Geschichte Mose mit Gott nicht möglich gewesen wäre. N. K.

¹ K. Marti, Bundesgenosse Gott. Versuche zu 2. Mose 1–14. Jordanverlag, Zürich, 2. überarbeitete Auflage 1992, 96 Seiten, ca. SFr. 19.80/DM 24,-.

EXODUS

Bundesgenosse Gott: Biblische Auslegungen von *Kurt Marti* – Exodus-Erzählung und Jesus-Ereignis – Erfahrungsverlust und Theologie – Mose und die Theophanie am Berg Horeb. N. K.

BRASILILIEN

Zärtlichkeit und Widerstand: Ein Reisebericht – Auf den Spuren der Armen in Brasilien – Gespräche mit Mitarbeitern der Land- und der Arbeiterpastoral – Zur wirtschaftlichen und politischen Entwicklung – Der Kampf um das nackte Überleben macht eine langfristige Perspektive unmöglich – Die Kreativität der Armen – Aufblühen des informellen Sektors – Die Frauen sind durch Sexismus und Armut zweifach unterdrückt – Politisierung durch Selbsthilfeorganisationen – Zunehmende Gewalt gegenüber den Straßenkindern – Die Landfrage als ein Grundproblem Brasiliens – Eine durch römische Maßnahmen gesplante Ortskirche – Der Kampf geht weiter. Ferdinand Kerstiens, Marl

LATEINAMERIKA

In Kontinuität zu Medellín und Puebla?: Die Konferenz von Santo Domingo 1992 (Zweiter Teil) – Die Eröffnungsansprache von Johannes Paul II. – Der schwache juristische Status der Konferenz des lateinamerikanischen Episkopates – Freiheit der Beratungen? – Das faire Engagement von Erzbischof L. Mendes de Almeida – Ein folgenschwerer Wechsel in der theologischen Methode – Auseinandersetzungen um den Entwurf des Schlußdokumentes – Ein unverstellter Blick auf die Situation der Armen in Lateinamerika – Die noch offene Rezeption der Ergebnisse von Santo Domingo. Nikolaus Klein

PHILOSOPHIE

Schwierige Freiheit: Zu einem Sammelband von *Emmanuel Lévinas* – Die Erfahrung der Shoa und ihre Konsequenzen – Geschärftes Bewußtsein der Verantwortung für den andern Menschen – Das Postulat eines radikal-emanzipatorischen Monotheismus – «Die Thora mehr lieben als Gott». Thomas Wiemer, Bonn

EUROPA

Kirche und Nationalismus im postsozialistischen Europa: Nationalitäten als eine Erblast des Kommunismus – Kirche als wesentliches Element nationaler Identität – Inkongruenz von Volk und Staat verhindert Modernisierung der Nationalismen – Suche nach Autonomie führt zu Repression – Konflikte in der früheren Sowjetunion und im ehemaligen Jugoslawien – Der mühsame Weg von Verhandlungen und Bemühungen um Frieden.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

ZÄRTLICHKEIT UND WIDERSTAND

Auf den Spuren der Armen in Brasilien

«Zärtlichkeit und Widerstand» – so stand es auf den T-Shirts von zwei Franziskanerinnen in Juazeiro, die uns von der Landpastoral (CPT = Comissão Pastoral da Terra) erzählten. Es war das Motto eines Jugendtreffens, das gerade stattgefunden hatte. Wie wir es in Brasilien vielfach trafen: Hoffnungsworte und -zeichen werden auf die T-Shirts gedruckt und als unaufdringliches Signal im Alltag getragen. Zärtlichkeit und Widerstand – so können auch wir unsere Erfahrungen in Brasilien zusammenfassen.

Unsere Reisegruppe bestand aus vier Mitgliedern des Brasilienkreises St. Heinrich in Marl und aus der evangelischen Nachbarpfarrerin und ihrem Mann, die bei dem «Besuch der kleinen Leute» (vgl. Orientierung 54 (1990) Nr. 23/24 S. 255–259) Freundschaft mit unseren brasilianischen Gästen geschlossen hatten. Unser Hauptziel war der Gegenbesuch bei den drei Partnergemeinden von St. Heinrich in Ibitité, am Rande von Belo Horizonte. Zugleich wollten wir alte Freundschaften an anderen Orten wieder beleben und Erfahrungen sammeln mit den Menschen und Volksbewegungen an der Basis, bei den kleinen Leuten, den Opfern der 500jährigen Geschichte, in die Europa so unheilvoll verstrickt ist. Unsere Reiseroute führte uns im Juli und August dieses Jahres über Rio und Nova Iguaçu, Recife, Belém, Belo Horizonte und Iguaçu, also quer durch das große Land, in das ganz Europa hineinpaßt. Pater *Rogério*, unser brasilianischer Freund und Reisebegleiter sagte uns: «Ihr pickt euch die Rosinen aus dem brasilianischen Kuchen. Es ist nicht überall so.» Mit diesem Vorbehalt sei hier von unserer Reise berichtet.

Eine erste Überraschung: der Jahrestag der 500 Jahre spielte bei unseren Gesprächspartnern/-innen überhaupt keine Rolle. Auf unsere Nachfrage hin sagten sie: «Bei uns geht es darum, wie wir heute und morgen überleben, nicht um die 500 Jahre.» Nur bei den höheren Chargen in der Kirche war das Thema akut im Blick auf die Bischofskonferenz im Oktober in Santo Domingo. Sorgen bestimmten da das Bild, Sorgen über den Kurs des CELAM, der lateinamerikanischen Bischofskonferenz, und über die Eingriffe Roms, aber auch die Hoffnung, daß die befreiende Praxis der Basisgemeinden und vieler Diözesen so stark ist, daß sie nicht wieder rückgängig gemacht werden kann. Allen Berichten über den Rückgang der Basisgemeinden in Brasilien wurde widersprochen: Natürlich gibt es auch da Rivalitäten und Gruppenegoismen, die die Basisgemeinden zerstören. Sicher gibt es leider auch die restriktiven Maßnahmen vieler Bischöfe. Aber die Bewegung ist nach wie vor lebendig. Wenn an dem einen Ort eine Basisgemeinde zerfällt, entsteht an einem anderen eine neue. Der befreiende Bazillus ist so stark, daß noch kein (kirchliches) Gegenmittel greift – Gott sei Dank!

Zur wirtschaftlichen und politischen Entwicklung

Als wir ankamen, erhielten wir beim ersten Geldwechsel für einen US-Dollar 3800 Cruzeiros, als wir nach fünf Wochen abfuhren, bekamen wir für einen US-\$ 5000 Cruzeiros. Das zeigt den rapiden Verfall der brasilianischen Währung. Der Mindestlohn betrug damals 230 000 Cr., also umgerechnet am Anfang der Reise 60 US-\$, am Schluß noch 46 US-\$. Der Mindestlohn wird nur dreimal im Jahr an die Inflation angeglichen, zu Beginn der Anhebung beträgt er etwa 75 US-\$, am Schluß vor der nächsten Erhöhung zirka 20 US-\$. Ein Drittel der beschäftigten Bevölkerung muß mit bis zu einem Mindestlohn auskommen; ein weiteres Drittel mit einem bis drei Mindestlöhnen.

Lehrer/innen auf dem Land bekommen einen halben bis zu einem Mindestlohn, wenn sie ihn überhaupt ausbezahlt be-

kommen, in der Stadt an öffentlichen Schulen ein bis zwei Mindestlöhne, an Privatschulen drei Mindestlöhne, Facharbeiter drei bis vier Mindestlöhne, angestellte Ärzte fünf Mindestlöhne. Der Mittelstand fällt immer mehr unter die Armutsgrenze. Fünf bis sechs Mindestlöhne sind notwendig, um mit einer vierköpfigen Familie einigermaßen zu überleben: Der «Mindestlohn» erfüllt also schon lange nicht mehr seine ursprüngliche Programmatik. Der Kampf um die wenigstens monatliche Angleichung an die Inflationsrate war bisher erfolglos.

Kein Wunder, daß uns die Mitarbeiter/innen der Arbeiterpastoral (PO = Pastoral Operaria) erzählten, daß von Januar bis Juni 1992 der Verkauf von Reis, Bohnen und Speiseöl um 20 Prozent gesunken sei, von Nudeln um 30 Prozent, von Fleisch um 50 Prozent: Die Armen müssen an ihrer Nahrung sparen. Ein Wunder, daß sie überhaupt noch leben. Kein Wunder allerdings, daß die Autoindustrie über den Absatz klagt. Wer kann sich noch einen Wagen leisten? Das ist hausgemachte Folge der schlimmen Wirtschaftspolitik, die nicht die Hebung des Allgemeiniveaus im Auge hatte, sondern nur das Reicherwerden der wenigen (drei bis fünf Prozent der Bevölkerung) Überreichen, die die politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen steuern und mit Polizei, Richterstand und Militär verflochten sind.

Bischof *Adriano Hypolito* von Nova Iguaçu sprach von einer «Sozialschizophrenie»: 20 Prozent der Bevölkerung, die hauptsächlich von den europäischen Eroberern und späteren Einwanderern abstammen, haben das Sagen in allen Bereichen, auch in der Kirche. 80 Prozent, ursprünglich Indios und Schwarze, dann aber auch die Mischlinge aller Art und verarmte Weiße haben nichts zu bestimmen. Wir konnten es im Supermarkt beobachten: Alle Einkaufenden waren weiß, das Reinigungspersonal schwarz. In den Favelas herrschte die dunkle Hautfarbe vor, aber es gab auch helle und blonde Menschen. Die Armen dürfen alle paar Jahre wählen, aber nie die Gewählten und ihre Versprechen beim Wort nehmen. Da kann man – so Dom *Adriano Hypolito* – nicht von einer Demokratie reden.

Nur eklatantes Fehlverhalten der Politiker, wie die Korruptionsanfälligkeit des als Saubermann angetretenen Präsidenten *Collor de Mello*, vermag den Volkszorn noch anzustacheln. Sonst herrscht Resignation vor. Die Zeitungen waren voll von den Untersuchungen zum Korruptionsskandal des Präsidenten. Die Aussagen der Zeugen wurden seitenlang berichtet. Aber unsere Gesprächspartner/innen waren sich einig: Wenn dieser Präsident fällt, kommt der Vize an die Macht, von dem keine andere Politik zu erwarten ist, zumal er selber zu den unauffälligen Nutznießern des gegenwärtigen Systems gehört, der seinen Hintermännern hörig ist. Wirtschaftlich und politisch zeigt sich kein Silberstreif am Horizont. Die Reichen werden reicher auch durch die Schuldenkrise. Alles wird gefördert, was dem Export dient, um die Schulden zu bezahlen. Daran verdient die Exportindustrie, vor allem der Waffenexport und die Agrarindustrie, wieder nur in den Händen der wenigen Reichen. Kein Wunder, daß der Anbau von Reis, Mais, Maniok und schwarzen Bohnen, der Nahrung der Armen, zurückgeht und weitgehend in Händen der Kleinbauern liegt, da sich nicht genug damit verdienen läßt. Nur 20 Prozent des bebaubaren Landes liegt in ihren Händen. Die übrigen 80 Prozent teilen sich 10 Prozent der Landbesitzer.

Die Mitarbeiter/innen der Arbeiterpastoral sahen in dieser Entwicklung eine Gefährdung ihrer ganzen Arbeit. Alles was erkämpft werden kann, wird von der Entwicklung des nächsten Tages schon wieder überholt. Deswegen haben viele In-

dustriearbeiter kaum noch Interesse an Gewerkschaften und einem solidarischen Kampf der Betroffenen, zumal die Engagierten trotz aller Gesetze schnell gefeuert werden. Die Mitglieder der Gruppen der Arbeiterpastoral haben sich völlig geändert: immer weniger Industriearbeiter, dafür mehr Hausfrauen und Straßenarbeiter/innen, also aus dem «informellen Wirtschaftsbereich». Dieser «informelle Wirtschaftsbereich» ist das eigentliche (Über-)Lebensfeld der Armen. Es geht dabei um die Herstellung und den Verkauf von einfacher Kleidung, von Süßigkeiten und Eis, um gegenseitige Hilfe mit dem, was eine(r) besser kann als andere, um den Austausch von Dingen oder Dienstleistungen, um das Freihalten eines Parkplatzes, um Autowaschen oder Fensterputzen, wenn die Ampel auf Rot steht, um Straßenhandel in allen Formen, um den Weiterverkauf von geschmuggelten oder gestohlenen Sachen. Dieser Bereich ist nicht so sehr von der Geldentwertung betroffen, da die Tauschverhältnisse immer neu ausgehandelt werden müssen und sich oft unterhalb der Geldsphäre abspielen. Es ist erstaunlich, welche Kreativität und Phantasie die Armen investieren, um überleben zu können. Zwei Drittel der Bevölkerung lebt von diesem informellen Wirtschaftsbereich, entweder ganz oder zumindest, um den niedrigen Mindestlohn zu ergänzen. Dieser Wirtschaftsbereich wird in diesem sonst so hochindustriellen Schwellenland auf 30 Prozent des Bruttosozialproduktes geschätzt, in manchen Bereichen Brasiliens sogar auf 60 Prozent! In diesem Bereich waren auch die meisten Projekte angesiedelt, die wir besucht haben.

Die Frauen

«Nur den armen, starken Frauen ist es zu verdanken, wenn Brasilien nicht vollends im Elend versinkt!» So Pater *Hermann Lauck* in Iguazu, der uns von den Aktivitäten der Frauenclubs in den Favelas erzählte. Die Hauptlast tragen die Frauen. Viele Familien sind unvollständig! Die Männer sind in die großen Städte gezogen, um dort Geld zu verdienen. Oft schicken sie in den ersten Jahren noch Geld, dann aber verliert sich ihre Spur. Im Landesinnern und in den kleineren Städten bleiben die Frauen oft allein mit ihren Kindern zurück. Oder der Mann hat Arbeit am Ort, ist dann aber mit den langen Fahrtzeiten 12 Stunden unterwegs und kommt abends kaputt nach Hause.

Die Frauen sind oft die doppelt Unterdrückten: einmal als Arme und dann noch einmal als Frau. Die Empfängnisregelung ist immer noch weitgehend tabuisiert. Die Männer kümmern sich nicht darum. «Kondome sind nichts für Männer!» sagen schon die Jungen in der «Republik der kleinen Verkäufer» in Belém. Ein offenes Gespräch findet auch in kirchlichen Kreisen nicht statt, höchstens, daß die «Natürliche Empfängnisplanung» propagiert wird. Aber wie soll dies unter den elenden hygienischen Bedingungen in den Armenvierteln geschehen? Deswegen ist die häufigste Form der «Empfängnisregelung» die Sterilisation. Ungefähr 40 Prozent der Frauen mit 25 Jahren sind bereits sterilisiert, zirka 60 Prozent mit 30 Jahren, so hörten wir. Bei der Bewerbung um eine Stelle muß häufig eine Erklärung über die erfolgte Sterilisation abgegeben werden. Es ist zwar verboten, eine solche Erklärung zu verlangen, aber keiner kümmert sich um das Verbot. Die Frauen, die eine Stelle suchen, sind ausgeliefert. Hier ist es wie bei so vielen, an sich guten Gesetzen in Brasilien: Keiner kümmert sich um ihre Einhaltung, und so sind sie wertlos, wie das Gesetz, das den Frauen Mutterschaftsurlaub und Kündigungsschutz sichert. Man stellt eben keine Frauen mehr ein, die Mütter werden können.

Frauen schließen sich in Frauenclubs zusammen, um gemeinsam Nähschulen und Alphabetisierungskurse zu organisieren, Kinderkrippen und Gesundheitsposten zu gründen, Vorschulen zu unterhalten, gemeinsame Feste zu organisieren. Viele von ihnen müssen arbeiten gehen, um die Familie zu unterhalten. Andere passen gegen ein geringes Entgelt auf die Kinder

auf. Grundsätzlich werden die Kinderkrippen vom Staat unterstützt, aber nur, wenn sie ein bestimmtes Raumprogramm für die unterschiedlichen Altersstufen und eine tragende Organisation vorweisen können. Wie dies zustande kommt, ist dem Staat gleichgültig. So ist es nur in «mutirão» möglich, in Gemeinschaftsarbeit, wo jede/r ihren/seinen Teil beiträgt. In Ibirité zum Beispiel, der Stadt, in der unsere Partnergemeinden liegen, sind fünf von elf Kinderkrippen inzwischen anerkannt und bekommen einen Zuschuß zum Essen und für die Entlohnung der mitarbeitenden Frauen (meistens noch nicht einmal einen Mindestlohn). Die Kinderkrippen haben sich zusammengetan, um gemeinsam für ihre Rechte einzutreten. «Zentrum zur Befreiung der arbeitenden Frau» haben sie ihren Zusammenschluß genannt, der vom DED (Deutscher Entwicklungsdienst) unterstützt wird und nun zusammen mit Misereor ein kleines Versammlungs- und Schulungshaus bauen möchte. Im Anfang – so erzählten uns die Frauen – hätten sie Angst gehabt bei diesem Namen, er klinge zu politisch und zu provokativ. Aber jetzt stünden sie zu diesem Namen, den sie gemeinsam ausgewählt haben, weil er wirklich ihre Absicht ausdrücke. Auch in unserer Gemeinde erhoben sich damals Bedenken, als wir um Unterstützung für dieses Zentrum baten. Die Frauen halten dort Schulungen ab für die älteren Mädchen und die Frauen, die in den Kinderkrippen arbeiten und in der Regel keine Ausbildung haben; sie beraten die Frauen in Rechtsfragen: sie klären auf über die Gesetze «Zum Schutz des Kindes und der Jugendlichen» und kämpfen gemeinsam mit öffentlichen Aktionen für ihre Rechte bei der Stadtverwaltung.

In Juazeiro wurden wir von Frauen zu ihrem eigenen Ackerprojekt geführt. Es werden dort von den Frauen Bohnen, Mais und Bananen angebaut. Die ganze Verantwortung liegt bei den beteiligten 46 Frauen, die alleine die Verantwortung für ihre Familien haben. Die Felder werden künstlich bewässert mit zwei Pumpen, die Wasser vom Fluß heraufpumpen. Sie haben einen Mann angestellt, der für die gerechte Verteilung des Wassers sorgen muß. Die Arbeit auf den kleinen Feldern leisten sie mit ihren Kindern. Jetzt haben sie Angst, weil das Land einem Agrarverein gehört, der hoch verschuldet ist. Die Bank will das Land als Sicherheit. Die Frauen aber wissen: «Wir geben das Land nicht her.»

Nicht weit davon eine kleine Baracke, «Saal der Gemeinschaft vom neuen Leben» steht darüber. Es handelt sich um ein Prostituiertenprojekt. Vielen Frauen bleibt ja nichts anderes übrig, als sich zu prostituieren, um zu überleben. Sie haben nur ihren Körper zu verkaufen. «Wissen Sie», sagte eine der ehemaligen Prostituierten, die dieses Projekt zusammen mit Ordensschwestern begonnen hatten, «wir haben viel gelitten, weil Prostituierte hier sehr gedemütigt werden.» Jetzt hatten sie nähen und sticken gelernt und versuchen vom Verkauf ihrer Produkte zu leben. Die Schwestern helfen bei der Vermarktung über die Grenzen der Stadt hinaus. 13 Prostituierte haben nach und nach in diesem Projekt angefangen, drei sind wieder ausgestiegen. Es bleibt ein hartes Leben, aber mit ein bißchen mehr an Würde und Eigenverantwortung.

Die Kinder

Wie immer werden die Lasten einer Gesellschaft den Schwächsten auferlegt. Das sind nach den Frauen vor allem die Kinder. Oft müssen sie früh mitverdienen, damit die Familie leben kann. So bleibt es beim zweiten oder dritten Schuljahr. Viele landen auch ganz auf der Straße. Auf acht bis zehn Millionen wird die Zahl der Kinder geschätzt, die ganz auf sich alleine gestellt sind. Es war auch in unserer Presse in den letzten Monaten oft davon die Rede, daß zum Beispiel in Rio jeden Tag ein Straßenkind erschossen oder erschlagen wird und sich keiner von Polizei und Justiz darum kümmert. Meistens haben die Geschäftsleute Killerbanden organisiert, die das schmutzige Geschäft erledigen, damit die Geschäftsstra-

Ben von der «Belästigung» der Straßenkinder frei werden. Die Gewalt nimmt zu, auch unter den Straßenkindern selbst. «Da geht es nicht darum, der Stärkere zu sein. Da geht es ums nackte Überleben», sagte uns ein Sozialarbeiter, der in einem der vielen Straßenkinderprojekte arbeitet.

«Gemeinschaft der kleinen Propheten» zum Beispiel nennt sich das Projekt von *Demetrius* in Recife. 28 Jahre wurde er bei unserem Besuch alt. Vor neun Jahren haben wir ihn schon unter den Straßenkindern gefunden, obwohl er eine andere Karriere hätte machen können. Er hat sich ganz dieser Arbeit gewidmet. Zuerst hat er mit den Kindern gesprochen, sie auf der Straße besucht, in einer Garage zusammen mit ihnen aus den Abfällen eines Marktes eine Suppe gekocht, damals noch zusammen mit Pater *Eduardo*, der inzwischen diese Arbeit auf der Straße aus gesundheitlichen Gründen aufgeben mußte und der nun mit Schwester *Carla* in einer Kinderkommune auf dem Lande lebt, wo elternlose Kinder, auch schwerbehinderte, zusammen leben. Demetrius wollte nicht nur in Solidarität mit den Straßenkindern leben, er wollte auch mit ihnen das Elend anklagen, unter dem sie leben müssen. Deswegen der provozierende Name. Es geht um prophetische Anklage, um die Menschen wachzurütteln, dort und hier. Er wurde deswegen verfolgt und mit dem Tode bedroht. Erst als seine Freunde und Freundinnen hier in Deutschland eine große Unterschriftenkampagne starteten und an den brasilianischen Botschafter, an den Gouverneur des Landes und den Bürgermeister der Stadt schickten, erst als dies auch dort in den Zeitungen stand, hörten die Drohungen auf, und zwar schlagartig – ein Zeichen dafür, daß dahinter auch die illegalen Schlägertrupps standen, die oft aus ehemaligen Polizisten und Soldaten bestehen, die sich ein Zubrot verdienen wollen. «Tu etwas für die Allgemeinheit und töte ein Straßenkind!» stand an einer Wand in Rio. In Recife mußten viele Jungen und Mädchen deswegen aus der Stadt weg. Sie leben jetzt ohne Drogen und Alkohol, ohne Diebstahl auf einer Granja, einer Farm, wo sie arbeiten, zur Schule gehen und miteinander leben. Wir feierten dort den Geburtstag von Demetrius und 15 weiteren Kindern und Jugendlichen. Jeder Name wurde aufgerufen und beklatscht. Jede(r) bekam ein Geschenk. Die Straßenkinder, die sonst nichts sind: hier hatten sie wieder einen Namen, hier hatten sie wieder Würde, wenn ihre Zukunft auch sehr ungewiß ist. 100 Kinder waren da versammelt und 30 Erwachsene, die sie begleiteten.

In vielen Straßenkinderprojekten, so auch in dem von Belém, lernen die Jugendlichen etwas durch Mittun. Oft werden alte Sachen gesammelt und repariert, Möbel und Elektrogeräte. Oder es wird Eis fabriziert und in der Stadt verkauft. Manche schauen bei einer Autowerkstatt zu und lernen langsam selber etwas davon: alles Versuche, sie fähig zu machen, in dem «informellen Wirtschaftsbereich» zu überleben. Oft leben und schlafen sie in Gemeinschaftsunterkünften, oder aber sie leben noch bei ihren Familien, oder einfach auf der Straße. «Straßenkinder» heißen sie alle, deren Lebensraum die Straße ist. Über 650 davon sind zum Beispiel in Belém organisiert, treffen sich in Gruppen auf der Straße in ihrem Viertel, um miteinander zu reden und Auswege zu suchen, um mehr über ihre Rechte zu erfahren und dafür zu kämpfen. Ein originelles Beispiel dafür sahen wir in Comic-Form an der Wand der Kinderrepublik: Ein Junge wird von einem Polizisten verprügelt. Er ruft nach einem Rechtsanwalt, der ihm nach dem neuen Gesetz zusteht. Der Polizist fällt vor Schrecken um. Der Junge auf dem letzten Bild voller Mitleid zum Polizisten: «Der hat noch nichts von dem Gesetz zum Schutze der Kinder und Jugendlichen gehört.» Inzwischen gibt es eine nationale Bewegung der Straßenkinder, in der sich all diese Projekte zusammengeschlossen haben, um gemeinsam auf die Situation aufmerksam zu machen und für ihre Rechte zu kämpfen.

Das öffentliche Schulwesen ist völlig unzureichend. Die Klassen zu groß, die Räume zu klein, die Lehrer/innen oft schlecht

ausgebildet und überfordert. Daß es bei dem Gehalt an der Motivation zusätzlich mangelt, kann nicht verwundern. Nur die Privatschulen bringen es weiter, aber die kosten Geld, was die Armen nicht bezahlen können. Die Auflagen des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank führen dazu, die staatlichen Ausgaben für Bildung noch zu kürzen. Die Situation wird immer desolater.

Aber auch da gibt es viele Eigeninitiativen der Armen: Fast in jeder Favela fanden wir eine Vorschule für die drei- bis sechsjährigen Kinder oder eine Gemeinschaftsschule für die Älteren. Bildung muß selbst organisiert werden. Aber die Lehrerinnen – es sind fast nur Frauen – können in der Regel nicht bezahlt werden. Sie wechseln deswegen schnell. Aber wir konnten beobachten, wie die Schulen in den Favelas in den vergangenen Jahren gewachsen sind. So haben sie zum Beispiel in Recife einen Verband gegründet für gemeinsame Aktionen. Auch die Lehrerinnen haben sich zusammengeschlossen, um ihre Rechte durchzusetzen. Zum Teil sind es auch einzelne Frauen, die eine Vorschule unterhalten und dafür von den Eltern etwas bekommen. So trafen wir eine 17jährige, die einen kleinen Raum an die Wohnung der Familie angebaut hatte, um dort regelmäßig 25 Kinder zu unterrichten. Auch bei der Schulbildung gibt es den «informellen Sektor», geschaffen von der Lebenskraft der Armen.

Die Favelas

«Die Favelas sind nicht nur Zeichen der Not, sie sind auch schon Zeichen ihrer ersten Überwindung.» So zu unserer Überraschung einer unserer Gesprächspartner in Nova Iguaçu. Der Ursprung der meisten Favelas liegt meistens in einer «Invasion»: 20 oder 30 Familien verabreden sich, in einer bestimmten Nacht ein ungenutztes Grundstück zu besetzen und darauf ihre Hütten zu bauen. Meistens ist die Stadt Eigentümerin dieser sonst schwer nutzbaren Grundstücke. Oft werden die Menschen zunächst vertrieben, kommen aber immer wieder, bis man sie wohnen läßt. Zunächst sind es Hütten aus Pappe, Plastiksäcken, Holz und Wellblech, Baumaterial, das man auf der Straße findet. Der Kampf geht dann um Strom, Wasser und Abwasser, um Anschluß an Buslinien und um Schulen. Dieser Kampf geht über Jahre und Jahrzehnte. Ich kann aufgrund verschiedener Besuche die Entwicklung in manchen alten Favelas verfolgen. Bei unserem diesjährigen Besuch fragten mich die Bewohnerinnen, die mich schon von früher her kannten: Was hat sich verändert bei uns? Ich konnte eine Menge aufzählen. Nur ein Beispiel aus der Favela Planeta dos Macacos: Der Gesundheitsposten bestand 1979 aus einer kleinen Holzbaracke, wo es nicht viel mehr als einen Erste-Hilfe-Kasten gab. 1983 war es schon ein Steinbau mit zwei Zimmern, 1987 waren zwei Räume hinzugekommen, in denen regelmäßig ein Arzt zu finden war. Jetzt war daraus ein kleines Zentrum geworden, wo acht Leute angestellt sind, darunter ein Arzt, ein Kinderarzt und eine Zahnärztin, je mit halber Stundenzahl. Die Leiterin des Zentrums, die schon viele Jahre dabei ist und nun auch zur Koordinatorin der Gesundheitsagenten im Staat Pernambuco gewählt wurde: «Es hat viele Kämpfe gekostet.» Und: «Der Kampf muß weitergehen!» – denn es fehlen die Mittel für Einwegspritzen und Verbandsmaterial, es fehlen vor allem ausgebildete Leute. Die Ausbildung muß nämlich in Eigenregie durchgeführt werden. Fast überall sind die Frauenvereine die Trägerinnen der Gesundheitsposten. In zunehmendem Maße wird auch auf die Hygieneerziehung, auf richtige Ernährung und auf Naturheilmethoden geachtet. So haben wir an vielen Stellen kleine Gärten mit Naturheilpflanzen gefunden.

Planeta dos Macacos ist nun eine alte Favela, die schon fast zu einem Stadtviertel geworden ist. Die Bewohner haben das Recht auf den Grund und Boden, auf dem ihre Hütten stehen, brauchen keine Angst mehr vor Vertreibung zu haben. Aber täglich entstehen neue Favelas: Denn die Zuwanderung aus

dem Landesinnern (und die Vertreibung) hält an, und die Miete für festen Wohnraum ist unbezahlbar. In Recife schätzt man, daß die Hälfte der Bevölkerung in Favelas wohnt. Es gibt über 700 Favelas in dieser Stadt von über zwei Millionen Einwohnern.

Im Staat Pernambuco, wozu auch Recife gehört, gibt es ein gutes Gesetz, das den Favelas unter bestimmten Voraussetzungen Schutz gewährt. Dieses Gesetz «Prezeis» sichert das Wohnrecht vor dem Eigentumsrecht. Aber von den 700 Favelas fallen bisher erst 37 unter dieses Gesetz; bei 17 Favelas gibt es eine staatlich geregelte Kommission, die für die inneren Angelegenheiten und die Vertretung der Stadt gegenüber zuständig ist. Zu dieser Kommission gehören drei Vertreter der öffentlichen Verwaltung, zwei gewählte Vertreter der Bewohner/innen, ein Vertreter der Rechtsanwälte und ein Vertreter einer Unterstützungsorganisation, die von den Bewohnern/-innen ausgewählt wird. So wird ein weiter Weg sichtbar, wie die Favelas dort saniert werden können, wo sie existieren. Das alte Rezept: Niederwalzen und dann irgendwo weit vor der Stadt Behelfswohnungen zur Verfügung stellen, hat sich nicht bewährt. Es war menschenfeindlich und wollte die Armen nur aus dem Blickfeld der besseren Bürger schaffen. Aber für den langen Weg ist viel Geduld und Durchhaltekraft nötig, viel Kampf über Jahre hinweg. «A luta continua!» «Der Kampf muß weitergehen!» hörten wir denn auch überall bei unseren Besuchen.

Die Landfrage

Brasilien ist ein großes Land, 28mal so groß wie die Bundesrepublik Deutschland, hat aber nur zweimal soviel Bevölkerung. Es ist genug Land für alle da. Das Problem ist die ungerechte Verteilung, die sich jetzt noch weiter verschärft. Für die Exportwirtschaft und für den Ersatz von Öl durch Zuckerrohralkohol wird hochtechnisierte Großagrarindustrie benötigt, die die kleinen Bauern vertreibt, zum Teil legal, zum großen Teil auch mit Gewalt und Druck, wie die zahlreichen Landkonflikte und die vielen ermordeten Kleinbauern zeigen.

Mitten in der Caatinga, dem trockenen Nordosten Brasiliens, trafen wir auf grüne Felder von vielen Quadratkilometern. Durch ein großes Bewässerungssystem wird Wasser vom Rio São Francisco heraufgepumpt, oft 30 und 40 Kilometer ins Landesinnere. Angebaut werden Spargel und Ananas, Trauben und Tomaten: alles frisch für den Markt der reichen Länder. Diese Farmen sind oft in Händen von japanischen und nordamerikanischen Gesellschaften. Sie brauchen wenige qualifizierte Arbeitskräfte. Die Arbeiten zur Aussaat und zur Ernte werden von Tagelöhnern ausgeführt, den «boias frias».

Wir haben die «boias frias» in Juazeiro in ihren Quartieren besucht: 100 Männer in einem Raum sechs mal zwölf Meter. Hängematte neben Hängematte. In einem kleinen Plastiksack ein paar Klamotten am Balken. Zwei Toiletten, keine Dusche, vier kleine Feuerstellen, auf denen jeweils ein kleiner Topf stehen kann. «Boias frias» heißt «kalte Mahlzeit». Wir sahen, wie einer ein paar schwarze Bohnen abzählte und in Wasser tauchte: Am nächsten Morgen um vier Uhr wird er das essen, um fünf Uhr werden die Arbeiter abgeholt, gegen 16 Uhr kommen sie zurück. Die Gesellschaft bezahlt nur den Vorarbeiter. Der ist zuständig für Unterkunft und Transport. Er hat zudem einen kleinen Kiosk an der Ecke für ein paar Lebensmittel und den Alkohol. So verdient er vierfach an den Sklaven unserer Tage. Und wir in den reichen Ländern verdienen daran: Wegen der menschenunwürdigen Behandlung und Bezahlung dieser Menschen sind das Edelmüse und die Früchte trotz des Transportes hier bei uns billiger als einheimisches Obst. Und all dies Elend, damit wir auch Weihnachten Spargel essen können ... Die freie Weltwirtschaft erweist sich hier in ihrer ganzen Brutalität, sie ist eine freie nur für die, die Geld haben, für die anderen ist sie eine grausame Sklavenwirtschaft. Stumm verließen wir die Ba-

racken der «boias frias». Das Gespräch wollte nicht wieder in Gang kommen.

Die Großbauprojekte der bewässerten Landwirtschaft sollen nach Ausbau über 500 Quadratkilometer umfassen. «Nova California» wird dieses gewaltige Ausbauprogramm genannt, weil in dem alten Kalifornien die Böden durch die Bewässerung versalzen und dadurch unfruchtbar geworden sind. Dom José Rodrigues, der Bischof von Juazeiro, kämpft dagegen und will die Welt dagegen mobilisieren. Die Kirche steht auf der Seite der Armen und Vertriebenen, und «deswegen ist sie beim Volke beliebt». (Dom José Rodrigues)

Dabei geht es auch anders als bei den Großprojekten: Harald Schistek vom «Institut für angepaßte Kleinwirtschaft» (IRPAA) in Juazeiro zeigte die Möglichkeit einer ausreichenden Trockenlandwirtschaft auf. Zurzeit wird ein neues Stück Land bewässert, 80 000 Hektar. Die Bewässerung von einem Hektar kostet 30 000 US-Dollar, also insgesamt 2,4 Milliarden Dollar. Für diesen Betrag könnte man allen Bauernfamilien, die es im trockenen Nordosten gibt, die Mittel zur Verfügung stellen, daß sie mit dem Bau einer Zisterne, einem Ziegenstall und einfachen Geräten soviel erarbeiten können, daß sie davon leben und auch noch etwas verkaufen können. Wir besuchten einen kleinen Hof, wo dies demonstriert wurde. Aber die Politik hat daran kein Interesse. Die Politiker schicken lieber in Wahlzeiten Wassertankwagen zu ihren Anhängern und kaufen damit die Armen, die keine andere Möglichkeit haben.

Es gab dort in Juazeiro auch eine kleine Schule, wo Jugendliche vom trockenen Land ausgebildet wurden: 14 Tage sind sie internatsmäßig in der Schule, 14 Tage sind sie zu Hause, um dort das Gelernte anzuwenden und ihren Eltern beizubringen, und dies ein halbes Jahr lang. In dem gezeichneten Schulungsmaterial (viele der Landarbeiter sind ja Analphabeten) werden dann die Linien zur Situation in Palästina gezogen: Zisternen und Brunnen, Wüste und Wasser werden lebendig und zeigen, daß in Palästina ähnliche Witterungsverhältnisse herrschen wie im trockenen Nordosten. Altes Wissen, wie man dort leben und überleben kann, wird wieder lebendig. Die Texte der Bibel fangen neu an zu sprechen. Aus dem Stab des Moses, mit dem er aus dem Felsen Wasser schlägt, wird die ausschlagende Wünschelrute, die anzeigt, wo es sich lohnt, einen Brunnen zu bohren.

Die Kirche

Oder müssen wir besser sagen: die zwei Kirchen? Die zwei nebeneinander und ineinander verwobenen Kirchen kann man am besten am Beispiel Recife demonstrieren. Der Nachfolger von Dom Helder Câmara, Dom José Cardoso, tritt systematisch alles mit Füßen, was Dom Helder aufgebaut hat. Eine Schwester in einer Favela: «Es ist merkwürdig, immer wenn ein Priester wirklich mit dem Volk lebt, wird er versetzt.» So geschah es auch mit Padre Reginaldo Veloso auf dem «Berg der Unbefleckten Empfängnis». Er aber folgte der Versetzung nicht, blieb bei seiner Gemeinde. Der Bischof ließ mit Militärpolizei die Kirche räumen für die Einführung eines neuen polnischen Pfarrers. Die Gemeinde der Armen blieb zusammen mit Padre Reginaldo, der sofort suspendiert wurde. Wir waren bei einem Sonntagsgottesdienst dieser Gemeinde. Padre Reginaldo beschränkte sich auf Einüben der Lieder, das Vorsingen und die Begleitung. Es ging eine große Ausstrahlungskraft von diesem bescheidenen Mann aus. Die Leitung des Gottesdienstes lag bei einer Gruppe von fünf Personen. Im Kyrieteil wurden die Erfahrungen der vergangenen Woche eingebracht. Jede/r konnte sich melden. Eine alte Frau sprach zornig über die Behandlung der Alten in der Stadt, über die Rente, die nichts mehr wert ist. Ein junger Mann erzählte, wie er gerade arbeitslos wurde, weil im Großmarkt nichts mehr gekauft würde. Eine junge Studentin, die hinterher auch die Predigt hielt, erzählte von einem Treffen der Basisgemeinden.

Nach den Fürbitten – es war schon eine lebendige Stunde vergangen – wurde in einer Prozession ein Kelch mit konsekrierten Hostien hereingetragen. Als Zeichen der Solidarität lassen so fünf Gemeinden in Recife diese Gemeinde abwechselnd an ihrer Eucharistie teilhaben. Keiner darf wissen, welche Gemeinden das sind, damit nicht auch diese Gemeinden Schwierigkeiten mit dem Bischof bekommen. «Der liebe Heiland auf dem kirchlichen Schwarzmarkt!», sagte eine aus unserer Reisegruppe, «ich glaube, er hat Spaß daran.» Parallel zu dem Gottesdienst dieser Ortsgemeinde der Armen war ein Gottesdienst der offiziellen Gemeinde mit ihrem Pfarrer. Doch da kamen keine Armen des Viertels: Der Parkplatz stand voller Autos aus der ganzen Stadt.

Padre Reginaldo hat eine große Bedeutung für die brasilianische Kirche. Von ihm stammen viele Lieder (Text und Melodie) der Basisgemeinden. Er ist auch als suspendierter Priester von den Priestern der ganzen Bischofsregion in die brasilianische Bischofskonferenz gewählt worden! Jede Bischofsregion darf zwei Vertreter in die Bischofskonferenz entsenden. Dom José Cardoso wollte darauf hin selber nicht zur Konferenz. Ein Kompromiß wurde gefunden: Padre Reginaldo verzichtete darauf, sich im Plenum zu Wort zu melden. So konnte sein Bischof auch zur Konferenz.

Andere Gruppen, wie zum Beispiel die Menschenrechtsgruppe, die der Bischof aus der Diözese herausgeworfen hat, haben sich jetzt zum CENDHEC, zum «Zentrum Dom Helder Câmara» zusammengeschlossen. Da wird die alte Arbeit fortgeführt. Engagiert erzählten uns *Margarida* und *José Osmar* von der Menschenrechtsarbeit, die von fünf Rechtsanwälten und 17 Studenten getragen wird. In einer täglichen Telefonbereitschaft kümmern sie sich um die Rechte vor allem der Kinder. 20 Leute machen täglich davon Gebrauch, vor allem Kinder, die von der Polizei geschlagen oder ohne Grund festgehalten werden. Jeder kann eine Gefangennahme von Kindern melden. Die Opfer werden im Krankenhaus oder im Gefängnis besucht, Prozesse gegen die Staatsgewalt geführt, so zum Beispiel in einem Fall, wo ein Kind in einem staatlichen Krankenhaus aidsinfiziert wurde und nun schwer behindert ist. Aber auch jugendliche Täter werden verteidigt. Sie sind ja zunächst auch Opfer der Situation, in der sie sich zurechtfinden müssen.

Das CENDHEC begleitet zudem einige Favelas bei ihrer Urbanisation im Sinne des Gesetzes «Prezeis», führt Schulungen durch für Animadores und Leiter/innen von Basisgemeinden. Nach der Auflösung des theologischen Seminars Iter durch den Bischof arbeitet auch eine eigene theologische Gruppe am CENDHEC. Leider kann dieses Zentrum nicht von Misereor unterstützt werden, da natürlich keine Befürwortung durch den Bischof erfolgt. Eingesprungen sind die EZE, die Evangelische Zentrale für Entwicklung in Bonn, holländische und englische Gruppen sowie auch deutsche Solidaritätsgruppen, wie der Freckenhorster Kreis.

Wir haben auch Dom *Helder Câmara* in seinem bescheidenen Anbau an die Sakristei besucht, wo er noch immer zurückgezogen lebt. Er erkannte uns kaum wieder, wirkte wie entrückt und sprach immer von seiner großen Reise, auf die er sich vorbereite. Seine lebhaften Hände wiesen dabei nach oben. Beim Ausgang wandte er sich einem Bettler zu. Da war er wieder der alte: Sein Gesicht drückte so viel Wärme und Zuwendung aus wie immer. Er bleibt das Bild einer menschenfreundlichen Kirche an der Seite der Armen.

Von Insidern hörten wir etwas über die Verhältnisse in der brasilianischen Bischofskonferenz: 15 Prozent werden zu den extrem reaktionären gerechnet auf der Seite der Reichen und Mächtigen. Dazu gehört sicher der Nachfolger von Dom Helder – das muß um seiner Opfer willen deutlich gesagt werden. Weitere 25 Prozent werden der pastoralen Linie zugerechnet, die Gottesdienst und Bibel in den Mittelpunkt stellen, individuelle Caritas fördern, aber kein soziales Engagement. 15

Prozent leben und wirken nach wie vor im Sinne der befreienden Pastoral und Theologie gemeinsam mit den Basisgemeinden. 45 Prozent haben kein eigenes Profil, stimmen aber meistens mit den befreiungstheologisch orientierten Bischöfen. «Bei manchen hoffen wir noch, daß die Armen sie zum Evangelium bekehren.» Eine gespaltene Kirche, die dennoch zusammenhalten will. Von manchen Bischöfen, die kurz vor der Pensionierung stehen, hörten wir, daß sie ihre Werke: Menschenrechtsorganisationen, Caritas, Straßenkinderprojekte usw. rechtlich und personell so organisieren, daß ein möglicher anders ausgerichteter Nachfolger sie nicht zerstören kann. Gibt es auch in der Kirche immer mehr einen «informellen Sektor»?

Wir haben auch die kleine evangelisch lutherische Gemeinde in Belém besucht, die keine 20 eingeschriebenen Mitglieder hat. Aber ihr Einfluß ist groß. Die meisten Mitglieder arbeiten in den Volksbewegungen, bekommen dafür auch etwas Geld, wenn es da ist, weil das soziale Engagement sonst nicht bezahlt wird. Sie arbeiten vor allem mit Kindern und Frauen in den Baixadas (Niederungen) von Belém. Einfache Formen der Volkserziehung, Theaterspielen und Malen bestimmen ihren Umgang mit den Armen. Außerdem haben sie einen großen Garten mit Heilkräutern aller Art. Altes indianisches Wissen wird hier wiedergewonnen und fruchtbar gemacht. Zum Konfirmandenunterricht und ihren Gottesdiensten kommen mehr Leute, als die Gemeinde Mitglieder hat.

Viele Gesprächspartner/innen in Brasilien waren überrascht, daß zu unserer Reisegruppe auch eine evangelische Pfarrerin gehörte. So etwas kennen sie nicht. Für die meisten gilt die Gleichung: evangelisch gleich Sekten. Mit denen hatten sie nichts zu tun, weil die Sekten die Menschen vielfach über ihre Situation hinwegtäuschen und so den Kampf um das Leben beeinträchtigen.

«A luta continua!»

Die wirtschaftliche Situation geht haltlos bergab. Aber dennoch oder gerade deswegen gibt es erstaunlich viele, kraftvolle Projekte an der Basis. Die Menschen wollen sich nicht ergeben. Sie verbittern nicht, sie verlieren nicht ihre Zärtlichkeit bei ihrem Widerstand. Wir haben ihre Herzlichkeit und Wärme erfahren. Wir sind staunend davon beschenkt worden. Sicher ruht die Arbeit oft nur bei wenigen, aber sie können doch viele ermutigen.

Fast alle Projekte, die wir besuchten, sind auf Solidarität von außen angewiesen, menschliche Solidarität und finanzielle Hilfe, die selbstverständlich ist und diskret gegeben wird, ohne Anspruch auf Dankbarkeit, wenn man sich in die Situation der Menschen einläßt. Wir sind dankbar, wenn sie etwas von uns annehmen, was zudem ja nur eine kleine Rückzahlung von dem ist, was wir täglich durch die geringen Preise für ihre Waren und Dienstleistungen verdienen. Harald Schistek, der einen großen Überblick hat, sagte uns: «Es gibt kein Land, das die Volksbewegungen hier so unterstützt wie Deutschland. Ohne diese Unterstützung wäre die Volksbewegung tot.»

Viele Dritte-Welt-Gruppen hier leiden unter der Resignation: Wir können ja doch nichts verändern. Doch, wir haben es erlebt, wie ein ganzes Netz von Einzelinitiativen die Menschen dort ermutigt und stärkt in ihrem Kampf. «A luta continua!» Der Kampf muß weitergehen – auch hier. Die Solidaritätsarbeit ist sinnvoll und gibt vielen Menschen dort Hoffnung. Wenn sie nicht aufgeben, brauchen und dürfen wir es auch nicht.

Pater Rogerio, der uns begleitete, schrieb uns hinterher: «Ich möchte Euch noch sagen: Euer Besuch ist schön gewesen, und Ihr könnt Euch freuen! Aber freut Euch nicht, weil wir soviel Neues, Unerwartetes erlebt haben, das sonst nicht zu erfahren wäre, etwa weil die Gemeinschaften und Kinderkrippen bessere Einrichtungen haben, oder weil die Botschaft der Einheit von Kampf und Glaube gehört wurde. Freut Euch auch nicht,

weil wir so viel Neues, Unerwartetes erlebt haben, das sonst nicht zu erfahren wäre, oder daß wir so ausgezeichnete Möglichkeiten hatten, Brasiliens Wirklichkeit anzuschauen.

Freut Euch vielmehr, weil Eure Namen ins Herz vieler kleiner Leute eingeschrieben ist. Im Herz der «Boias frias» aus Juazeiro gibt es eine kleine Glut: «Es gibt Menschen aus der Ferne, die uns besucht, angesehen und angesprochen haben.» Daraus

wird ein Feuer werden. Im Herzen der kleinen Leute in Palmaris gibt es eine Freude: «Es gibt uns! Wir haben Freunde zu Besuch gehabt, die nicht mal richtig portugiesisch sprechen, aber doch mit uns singen können ...»

Gewisse Dinge wurden uns vorenthalten, aber den Armen und Kleinen geöffnet. Freut Euch, daß Ihr auch Zeichen dieser Offenbarung geworden seid.» *Ferdinand Kerstiens, Marl*

In Kontinuität zu Medellín und Puebla?

Santo Domingo 1992 (zweiter Teil)

In seiner Eröffnungsansprache für die Vierte Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo (12. bis 28. Oktober 1992) erwähnte Papst *Johannes Paul II.* im zentralen Abschnitt seiner Rede, in welchem er über die «Förderung des Menschen» (promoción humana) sprach, ausdrücklich die beiden vorangegangenen Konferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979): «In Weiterführung der Konferenzen von Medellín und Puebla bekräftigt die Kirche erneut ihre bevorzugte Option für die Armen. Diese Option gilt nicht ausschließlich, und sie schließt niemand aus, weil die Heilsbotschaft für alle bestimmt ist.» In dieser Äußerung, deren Anfang bei einem ersten Hinsehen unproblematisch zu sein scheint, brechen sich wie in einem Spiegel die Diskussionen und Konflikte, die den Ablauf wie die Ergebnisse der Konferenz in Santo Domingo prägen sollten. Dabei war für den Verlauf der Versammlung nicht in erster Linie entscheidend, in welchem Sinn der Sprechende, d. h. Johannes Paul II., selbst seine Aussage verstand und verstanden wissen wollte. Zwar konnte der Papst mit der Art und Weise, wie er die Kontinuität der drei Konferenzen von Medellín, Puebla und Santo Domingo formulierte, auf die Zustimmung aller Konferenzteilnehmer zählen. Was er aber bei seinem Hinweis auf die beiden vorausgegangenen Versammlungen nicht erwähnte, waren die politisch-gesellschaftlichen wie die innerkirchlichen Kontroversen und Konflikte, die die Geschichte der Rezeption von Medellín und Puebla in den lateinamerikanischen Kirchen bestimmt haben¹, und die in Santo Domingo der Gegenstand harter Auseinandersetzungen werden sollten. In den Debatten der Versammlung konnte sich jeder Teilnehmer auf die vom Papst erwähnte Kontinuität berufen. Aus diesem Grunde hatte seine Rede einen paradoxen Effekt: obwohl sie in ihrem apologetischen Geschichtsverständnis und in ihrer eurozentrischen Theologie eindeutige inhaltliche Vorgaben für die nachfolgenden Beratungen machte², gewährte sie durch ihre Unbestimmtheit in der erwähnten Thematik einen Spielraum, so daß mit dem Verweis auf die zur Sprache gebrachte Kontinuität zu Medellín und Puebla gegen Grundpositionen der Papstrede argumentiert werden konnte. Auf diese Weise versuchte eine kleine Minderheit von ungefähr dreißig Bischöfen (vor allem aus Brasilien) während der ganzen Dauer der Vollversammlung durch ihre Voten die Freiheit der Beratungen zu erkämpfen. Die Konferenz war deshalb vom ersten bis zum letzten Tag durch Kontroversen über die Geschäftsordnung bestimmt.

¹ Im Unterschied zu dieser abstrakten Redeweise erwähnen sowohl die «Secunda Relatio» (Bogotá 1992, S. 12–17 und 32–35) wie das «Arbeitsdokument für Santo Domingo» (Bogotá 1992, deutsch, als Arbeitshilfe Nr. 89B, hrsg. von der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992, Nr. 620–634) Medellín und Puebla im historischen Kontext. Vgl. S. Mainwaring, A. Wilde, Hrsg., *The Progressive Church in Latin America*. Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame/Ind. 1989; E. L. Cleary, *Born of the Poor*. The Latin American Church since Medellín. Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame/Ind. 1990; D. Keogh, Hrsg., *Church and Politics in Latin America*. Macmillan, London 1990; R. Della Cava, *Vatican Policy, 1978, 1990*. An Updated Overview, in: *Social Research* 59 (1992) S. 169–199.

² Vgl. dazu den ersten Teil des Berichtes in: *Orientierung* 56 (1992) S. 229–232.

Zwar ist der juristische Status der Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (amtlich: Conferencia general del episcopado latinoamericano) sehr schwach. Seit ihrer Gründung und ersten Sitzung (1955 in Rio de Janeiro) wird sie, da sie keine ständige Einrichtung ist, jeweils neu vom Papst einberufen.³ Er bestimmt die Präsidenten der Konferenz, ihren Generalsekretär, ihre Zusammensetzung, ihre Geschäftsordnung und ihre Beratungsthemen. Diese Entscheidungen werden in Rom im Auftrag des Papstes und nach seiner ausdrücklichen Billigung durch die entsprechende Kurienbehörde, den Päpstlichen Rat für Lateinamerika (CAL) gefällt, während die konkrete Durchführung der Vollversammlung dem lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) übertragen ist. Aus diesem Grunde ist der jeweilige Präsident des CELAM einer der drei Präsidenten der Vollversammlung, wie der jeweilige Generalsekretär des CELAM deren Sekretär ist. Außerdem sind die Vorsitzenden der Departemente und der Kommissionen des CELAM von Amtes wegen Mitglieder der Konferenz.

Zwischen Zentralismus und Autonomie

Dieser rechtlich ungesicherte Status der Vollversammlung gibt einen eindeutigen Gradmesser dafür ab, wie der amtierende Papst und seine Kurienbehörden im jeweiligen Fall die Kollegialität der Bischöfe verstehen und praktizieren. Außerdem verdeutlicht er auch in gleicher Weise die Position des CELAM, ob er als ein Ausführungsorgan der römischen Zentrale oder als Stimme der Ortskirche Lateinamerikas handelt und entscheidet. Ein Rückblick auf die bisher stattgefundenen vier Vollversammlungen zeigt eine zunehmende Tendenz des Papstes und der römischen Zentrale, diese Beratungen des lateinamerikanischen Episkopats als abhängige Instrumente ihrer Autorität zu verstehen. Gegenüber der Dritten Vollversammlung von Puebla lassen sich für die Konferenz von Santo Domingo folgende Verschärfungen der römischen Einflußnahme feststellen:

▷ Der von der brasilianischen Bischofskonferenz gewählte Delegierte *Cândido Padin*, emeritierter Bischof von Bauru/SP, wurde von der Teilnehmerliste gestrichen, obwohl er mit ausdrücklicher Zustimmung des Papstes Mitglied der Pastoralmission, das heißt der wichtigsten Fachkommission der brasilianischen Bischofskonferenz ist.⁴

▷ Schon für die Vollversammlungen von Medellín und Puebla war der Einfluß der römischen Kurie auf die Zusammensetzung der Konferenz erheblich, indem die gewählten Delegationen der einzelnen Bischofskonferenzen durch Ernennung von zusätzlichen Teilnehmern mit allen Rechten von seiten Roms ergänzt wurden.⁵ Auch diesmal machte der Papst von dieser Möglichkeit Gebrauch.

³ Vgl. F. Houtard, *L'histoire du CELAM ou l'oubli des origines*, in: *Arch. Sc. soc. des Rel.* 62 (1986) Heft 1, S. 93–105; A. Anton, *Santo Domingo: IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Su «status» teológico y el valor magisterial de su documento conclusivo, in: *Gregorianum* 73 (1992) S. 437–467.

⁴ Typoskript einer spanischen Übersetzung des Briefes von Bischof *Cândido Padin* an seine Mitbrüder vom 15. August 1992 (São Paulo); vgl. dazu *DIAL* Nr. 1719 vom 15. Oktober 1992.

⁵ Nach dem CELAM-Pressebulletin No. 3 vom 13. Oktober 1992 hatte die Vierte Vollversammlung im ganzen 356 Teilnehmer, d. h. 307 Mitglieder,

▷ Außerdem waren in Santo Domingo zum ersten Mal die Vertreter der römischen Dikasterien nicht bloß als Eingeladene (wie in Puebla), sondern als Mitglieder mit allen Rechten vertreten.

▷ Bei den bisherigen Konferenzen wurde der jeweilige amtierende Präsident der CAL zum ersten Präsidenten der Vollversammlung ernannt. Wäre der Papst weiterhin nach dieser Praxis verfahren, so hätte Kardinal *Bernardin Gantin* delegiert werden müssen. An seiner Stelle wurde aber mit dem Staatssekretär Kardinal *Angelo Sodano* der engste Mitarbeiter des Papstes entsandt. Diese Entscheidung wurde auf Fragen von Journalisten damit begründet, daß Kardinal *B. Gantin* eine Ernennung zu einem von den drei Präsidenten mit dem Hinweis auf mangelnde Beherrschung der spanischen Sprache abgelehnt habe. Nicht beantwortet ist aber damit die Frage, wie Kardinal *B. Gantin* die ordentlichen Geschäfte als Präsident der CAL führen kann, bei deren Verhandlungen üblicherweise spanisch gesprochen wird.

▷ Normalerweise wird der jeweils amtierende Generalsekretär des CELAM zum Generalsekretär der Vollversammlung ernannt. Zwar wurde gemäß dieser Regelung der brasilianische Weihbischof *Raymundo Damasceno Assis* für diese Aufgabe bestimmt. Ihm wurde aber in der Person *Jorge Medina Estévez*, Bischof von Rancagua in Chile, ein zweiter Generalsekretär zugeordnet.⁶

▷ Die bisherigen Geschäftsordnungen sahen jeweils vor, daß das von der Vollversammlung beratene und akzeptierte Schlußdokument vor seiner Veröffentlichung durch den Papst approbiert werden muß. Der entsprechende Abschnitt der für Santo Domingo gültigen Geschäftsordnung war so formuliert, daß sie dem Papst zusätzlich die Möglichkeit einräumte, darüber zu entscheiden, was mit dem Dokument überhaupt geschehen soll.⁷

▷ Diese Geschäftsordnung gestand darüber hinaus den Mitgliedern der Vollversammlung sehr wenig Rechte gegenüber dem Präsidium zu. So schrieb diese vor, daß das Präsidium Anzahl und Aufgabenstellung der Sachkommissionen bestimmen kann, daß es nach eigenem Ermessen eine Koordinierungskommission ernennen kann. Zudem hatte der geschäftsführende Präsident die Vollmacht, die Tagesordnung zu bestimmen, und es war ihm freigestellt, ob er für eingereichte Voten zur Geschäftsordnung und zu Sachfragen die Meinung der andern beiden Präsidenten, der Sekretäre und der Mitglieder der Versammlung einholen wolle.

Die Freiheit und Verhandlungsmöglichkeiten der Vollversammlung waren aber nicht nur durch diese formalen Bestimmungen derart eingeschränkt worden, daß sie eigentlich nur als ein ausführendes Organ ihres Präsidiums handeln und entscheiden konnte. Dazu kam noch, daß im Unterschied zu den Konferenzen von Medellín und Puebla die drei Präsidenten, Kardinal-Staatssekretär *Angelo Sodano*, der Präsident des CELAM Kardinal *Nicolás de Jesús López Rodríguez* (Santo Domingo) und Erzbischof *Serafim Fernandes de Araújo* (Belo Horizonte/Brasilien) die Geschäftsordnung in einem sehr restriktiven Sinn auslegten und handhabten.⁸

24 Gäste (invitados), 20 Berater und fünf Beobachter nichtkatholischer Kirchen und Glaubensgemeinschaften. Stimmberechtigt waren nur die Mitglieder im Bischofsrang (231). Die Römische Kurie entsandte 28 Vertreter, von denen 15 stimmberechtigte Mitglieder waren. Zu den Teilnehmern der Konferenzen von Medellín und Puebla vgl. H. Parada, *Cronica de Medellín*. Indo-American Press Service, Bogotá 1975, S. 245–260 bzw. L. Schwarz, *Der innere Konferenzverlauf*, in: H. Schöpfer, E. L. Stehle, Hrsg., *Kontinent der Hoffnung. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen. (Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen)*, 8. München-Mainz 1979, S. 33–52.

⁶ Bischof *J. Medina Estévez* gehört neben Kardinal *A. López Trujillo* zu den 24 Unterzeichnern der gegen die Befreiungstheologie gerichteten «Declaración de los Andes» (28. Juli 1985). Vgl. *DIAL* Nr. 1048 vom 19. September 1985 und *ARM* vom 15. Oktober 1985, S. 9f.

⁷ Vgl. die von Johannes Paul II. am 10. Juli 1992 approbierte Geschäftsordnung für die Vierte Vollversammlung, Artikel 12.

Freiheit der Beratungen?

Diese Politik der drei Präsidenten wurde schon am ersten Arbeitstag der Konferenz deutlich. Nachdem den Teilnehmern die Geschäftsordnung und das Arbeitsprogramm der Vollversammlung erst bei dieser Gelegenheit ausgehändigt worden waren, gab es zwar unmittelbar danach eine ausführliche Debatte über deren Kompetenzen. Der Vollversammlung wurde dabei vom Präsidium nicht zugestanden, daß sie die Regeln der Verhandlungen für sich selber bestimmen könne. Zwar wurden ihr im Rahmen der Geschäftsordnung einige Zugeständnisse gemacht: So konnte das Plenum der Vollversammlung zwar Vorschläge für die Besetzung der fünf für den Ablauf der Beratungen verantwortlichen Kommissionen, nämlich der Redaktions-, Koordinierungs- und Wahlprüfungskommission, sowie der Kommissionen für Rechtsfragen und für die Botschaft an das lateinamerikanische Volk machen. Das Präsidium behielt sich dabei das Recht vor, aus den eingebrachten Vorschlägen frei wählen zu können. Es konnte aber dabei das eindeutige Votum des Plenums für Erzbischof *Luciano L. Mendes de Almeida* (Erzbischof von Mariana/Brasilien und Präsident der brasilianischen Bischofskonferenz) nicht übergehen, und es ernannte ihn deshalb zum Koordinator der für das Schlußdokument wichtigen Redaktionskommission.⁹ Mit der Errichtung dieser Kommission hatte sich auch der Wille des Plenums durchsetzen können, daß das Schlußdokument von ihr selber, das heißt den von ihr bestimmten dreißig Sachkommissionen zusammen mit der Redaktionskommission erarbeitet, und nicht wie sie vorgesehen war, daß das Schlußdokument auf der Basis der Kommissionsarbeit vom Generalsekretariat formuliert würde. Dieser kleine Teilerfolg war auch der Grund dafür, daß am Ende überhaupt ein Schlußtext vorlag, über den abgestimmt werden konnte. Zum einen war es das Vertrauen, welches in großer Einmütigkeit das Plenum gegenüber der Arbeit und der Fairneß von Erzbischof *L. Mendes de Almeida* hegte, zum andern waren es die positiven Erfahrungen, die in der Detailberatung in den dreißig Sachkommissionen gemacht worden waren. Aus diesem Grunde war man bis zur Schlußabstimmung dafür zu kämpfen bereit, daß möglichst viel von den in den Kommissionen diskutierten Themen und Problemstellungen in den Schlußtext aufgenommen werden konnte.

Dies alles konnte aber das entscheidende Hindernis, unter dem die Beratungen der Bischofsversammlung in Santo Domingo zu leiden hatten, nicht ausräumen: daß nämlich das Plenum weder über die Geschäftsordnung noch über die Beratungsthemen aus eigener Kompetenz entscheiden konnte. Dazu kamen noch eine Reihe anderer struktureller Hemmnisse, die die Arbeit erschwert haben. Zuerst einmal haben viele Bischöfe darüber geklagt, daß die ohnehin schon knappe Zeit, die für Beratungen zur Verfügung stehen sollte, dafür ge-

⁸ Vgl. im Unterschied dazu die aufschlußreichen Erinnerungen von Bischof *Cándido Padín* über Medellín, in denen er berichtet, wie der damalige Vorsitzende der CAL, Kardinal *A. Samoré*, sich betroffen von den Analysen über die Armutssituation zeigte (zitiert von *P. Lernoux* in ihrem Beitrag in: *J. Eagleson*, Ph. Scharper, Hrsg., *Puebla and Beyond*. Orbis Books, Maryknoll/N.Y. 1979, S. 3–27, bes. S. 11); Auch in Puebla konnte das Plenum nach der programmatischen Eröffnungsrede des damaligen CELAM-Präsidenten Kardinal *Aloisio Lorscheider* trotz der Geschäftsordnung nach demokratischen Regeln verfahren: vgl. *E. Dussel*, *F. Espinosa*, *Puebla. Crónica e historia*, in: *Christus* von März/April 1979, S. 21–43; *CEHILA-Boletín* Nr. 18, Juni 1979.

⁹ Außer ihrem Moderator war die Redaktionskommission mit mehrheitlich konservativen Bischöfen besetzt: *A. Moreno* (Chile), *J. Lozano* (Mexiko), *A. Giraldo* (Kolumbien), *J. I. Larrea* (Ecuador), *A. Vargas* (Peru). Auch die durch die Arbeitsfülle notwendig gewordene Erweiterung (am 26. Oktober 1992) brachte keine Änderung der Ausrichtung der Kommission. Hinzu kamen die Bischöfe *Cl. Frainer* (Brasilien), *J. Sandoval* (Mexiko), *O. Pérez* (Venezuela), *D. Castrillón* (Kolumbien), *J. M. Arancibia* (Argentinien), *J. Chemello* (Brasilien) und *J. Medina Estévez* (Chile). Erzbischof *L. Mendes de Almeida*, damals noch Weihbischof von São Paulo, spielte schon in Puebla als Moderator eine entscheidende Rolle. Vgl. die in Anm. 8 genannten Veröffentlichungen.

braucht wurde, um vier Vorträge anzuhören.¹⁰ Zusätzlich wurde die Zusammenarbeit der Bischöfe untereinander erschwert, nämlich dadurch, daß Fraktions- und Gruppenbildungen im Plenum nicht zugelassen waren. Dazu nämlich hatte Kardinal A. Sodano in der ersten Arbeitssitzung erklärt, daß ein Bischof nur im eigenen Namen ein Votum vortragen könne. Außerdem war es den Bischöfen nicht gestattet, ihre eigenen theologischen Berater an den Beratungsort mitzunehmen, um sie gleich vor Ort konsultieren zu können. So mußten die Bischöfe mehrfach innerhalb kurzer Zeit, ohne mit ihren Theologen sprechen zu können, über wichtige Textvorlagen abstimmen.

Ein folgenschwerer Wechsel der Methode

Unter diesen erschwerten Arbeitsbedingungen entschied sich dann auch das Plenum mit überwiegender Mehrheit in einer Konsultativabstimmung am 16. Oktober 1992 für eine Gliederung des Schlußdokumentes, wie sie ihr vorgelegt wurde, ohne daß die Tragweite dieser Entscheidung in der kurzen Debatte vor der Abstimmung zur Sprache kommen konnte.

Dieses Schema, das über alle Redaktionsstufen hinweg im wesentlichen gleich bleiben und damit auch die Gliederung des Schlußdokumentes bilden sollte, hatte insgesamt vier Kapitel. Der erste Teil umfaßte unter dem Titel «Jesus Christus, die Frohbotschaft des Vaters» ein Glaubensbekenntnis und einen historischen Abriss über fünfhundert Jahre Evangelisierung in Lateinamerika. Der zweite Teil mit der Überschrift «Jesus Christus, Verkünder der Frohbotschaft, der in seiner Kirche lebt» gliederte sich in zwei Unterabschnitte «Jesus Christus evangelisiert durch seine Kirche» und «Jesus Christus evangelisiert durch seine Kirche». Dieser zweite Unterabschnitt sollte die drei Themen «Neu-Evangelisierung», «Förderung des Menschen» und «Christliche Kultur» umfassen. Der vierte Teil mit dem Titel «Jesus Christus, Hoffnung der Welt durch den Heiligen Geist» würde dann die vorrangigen pastoralen Optionen nennen, abgeschlossen durch ein Gebet als dem vierten Teil des Dokumentes. In die beiden ersten Teile sollten die Arbeitsergebnisse der dreißig Sachkommissionen¹¹ eingearbeitet werden.

Diese Gliederung bildet gegenüber der in Medellín und Puebla angewandten theologischen Arbeitsweise, die in der Folge auch in den Dokumenten dieser beiden Konferenzen ihren Niederschlag gefunden hat, einen entscheidenden Wechsel, ja mehr als dies: es bedeutet einen Bruch mit einem in den Kirchen Lateinamerikas tief verwurzelten Bewußtsein. Medellín wie Puebla waren in einer produktiven Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in ihrer theologisch-pastoralen Reflexion durch den Dreischritt «sehen – urteilen – handeln» bestimmt¹²: Ausgangspunkt ist die Kenntnisnahme der Realität

Gliederung des Dokumentes

Erster Teil: Jesus Christus, die Frohbotschaft des Vaters (1–3)

Kapitel 1: Glaubensbekenntnis (4–15)

Kapitel 2: 500 Jahre nach der ersten Evangelisierung (16–21)

Zweiter Teil: Jesus Christus, Verkünder des Evangeliums, der in seiner Kirche lebendig ist (22)

Kapitel 1: Die neue Evangelisierung (23–156)

- Die Kirche, zur Heiligkeit berufen
- Lebendige und dynamische kirchliche Gemeinschaften
- In der Einheit des Geistes und in der Vielfalt der Dienstämter und der Charismen
- Verkündigung des Gottesreiches an alle Völker

Kapitel 2: Die menschliche Entwicklung (157–227)

- Die menschliche Entwicklung, eine privilegierte Dimension der neuen Evangelisierung
- Die neuen Zeichen der Zeit im Bereich der menschlichen Entwicklung
- Die Familie und das Leben, drängende Herausforderung in der menschlichen Entwicklung

Kapitel 3: Christliche Kultur (228–286)

- Kulturelle Werte: Jesus Christus, Ziel und Mittel unseres sittlichen Verhaltens
- Einheit und Vielheit in den Kulturen der Indigenas, der Afro-Amerikaner und der Mestizen
- Die neue Kultur
- Kirche und ihr Einsatz in der Erziehung
- Massenkommunikation und Kultur

Dritter Teil: Jesus Christus, Leben und Hoffnung für Lateinamerika

Prioritäre Leitlinien der Pastoral (287–301)

Prioritäre Optionen der Pastoral (302)

Gebet (303)

tät als einem «Zeichen der Zeit», in welchem der Heilswille Gottes zum Ausdruck kommt. Diese Realität muß analysiert und im Lichte des Evangeliums gedeutet werden. Grundbedingung dafür ist die gelebte Solidarität der Kirche mit dem Schicksal und der Not der Völker. Darin erschließt sich dann die pastorale Dimension der Verkündigung als eine Antwort auf die Herausforderung der Not der Menschen. In all dem wird die bedrängende Situation deutlich, in der die Völker Lateinamerikas im Augenblick leben.

Diese Änderung der Methode war zwar nicht ausdrücklich ein Thema der Debatten während der Vollversammlung von Santo Domingo, hatte aber doch erhebliche Auswirkungen auf den Fortgang der Beratungen: Nachdem ein erster Gesamtentwurf eines Schlußdokumentes (in der Konferenzsprache «vierte Redaktion» genannt) im Plenum zur Diskussion vorgelegt wurde, zeigten die Auseinandersetzungen um die endgültige Formulierung eine entschiedene Mehrheit dafür, im Text möglichst authentisch die bedrängende Realität Lateinamerikas zur Sprache kommen zu lassen. Daß dies im vorgelegten Schema nur schwer möglich war, wurde in den Debatten während der letzten fünf Tage der Konferenz immer deutlicher. In einer ersten Konsultativabstimmung (voto indicativo) über das erste Kapitel gab es zwar für das Glaubensbekenntnis die notwendige Zustimmung. Aber schon der zweite Teil dieses einleitenden Kapitels, der historische Überblick über fünfhundert Jahre Evangelisierung, wurde zum großen Teil abgelehnt. Und als es zur Diskussion des zweiten Kapitels («Jesus Christus, Verkünder der Frohbotschaft, der in seiner Kirche lebt») kam, waren die ablehnenden Voten so zahlreich, daß das Präsidium auf eine Abstimmung zum Text verzichtete und

¹⁰ Nämlich die vier Referate von Erzbischof E. Esteban Karlic (Paraná/Argentinien) über «Jesus Christus, gestern, heute und morgen», von Kardinal L. Moreira Neves (São Salvador da Bahia) über «Neu-Evangelisierung», von P. J. L. Alemán (Santo Domingo) über «Die Förderung des Menschen», und schließlich von Prof. Juan de Dios Vial Correa (Santiago de Chile) über «Christliche Kultur». Pater Alemán bot in seinem Referat einen Überblick über das Arbeitsdokument, so daß dieses auf diesem Umweg doch noch bei der Erarbeitung des Schlußdokumentes eine Rolle gespielt hat (im Kapitel II des zweiten Teils).

¹¹ Es waren folgende Sachkommissionen: Präambel-Glaubensbekenntnis; Historische Realität; Heiligkeit der Kirche; Prophetische Sendung; Bevölkerungsentwicklung und Familie; Kirchliche Gemeinschaften und Ortskirche; Ordensleben; Ökumene und interreligiöser Dialog; Gottesdienst; Die Laien; Die Ämter in der Kirche; Förderung der Priesterberufe und Priesterausbildung; Die nach innen und außen missionarische Kirche; Das Ethische; Kinder und Jugendliche; Die Frau; das Arbeitsleben; Migration und Mobilität; Verarmung und informelle Ökonomie; Neue ökumenische Weltordnung; Die Erhaltung der Erde; Ökologie; Demokratie; Die lateinamerikanische Integration im globalen Kontext; Menschenrechte; Vielfalt und Einheit der Kulturen – die Indigenas, Afro-Amerikaner und Mestizen; Erziehung; Säkularisierung und Indifferentismus; Die neue Kultur; Kultur und Massenkommunikation.

¹² Vgl. Pastoralkonstitution «Gaudium et spes», Nr. 4.

dem Plenum den Vorschlag machte, dem Koordinator der Redaktionskommission Erzbischof *L. Mendes de Almeida* ausdrücklich den Auftrag zu geben, eine gekürzte Neufassung des Dokumentes zu erarbeiten. Im Rückblick auf diese Debatte sprach Kardinal *Paulo Evaristo Arns* von einer Krise der Vollversammlung, die endlich die Chance bieten würde, aus dem seit Beginn der Konferenz herrschenden Malaise herauszukommen. Dies gelang aber nur zu einem geringen Teil. Denn auch die revidierte Kurzfassung wurde nur mit großen Vorbehalten angenommen. Das zeigte die Zahl von fünftausend Ergänzungs- und Verbesserungsvorschlägen, die zu diesem Text in den letzten drei Tagen der Konferenz noch eingereicht wurden. Der auf dieser Grundlage erarbeitete Schlußtext wurde dann am 28. Oktober 1992 fast einstimmig angenommen¹³, auch wenn viele der Teilnehmer gleichzeitig ihre Enttäuschung über ihn zum Ausdruck brachten. «Wir haben einen Text, mit dem wir leben können», so wurde das Abstimmungsergebnis mehrfach kommentiert. Viele Teilnehmer wollten mit dieser Äußerung sicher einmal ihre Resignation angesichts der Erfahrungen, die sie mit der Art und Weise, wie das Präsidium die Konferenz geleitet hatte, zum Ausdruck bringen, wie sie gleichzeitig damit sagen wollten, daß die Rezeption eines Textes immer über seinen Wortlaut hinaus reicht. So sprach Bischof *Ivo Lorscheiter* (Santa Maria/Brasilien) von dem gelebten Leben seiner Ortskirche, vor dem dieser Text sich erst einmal bewähren müsse, und Bischof *José Dammert Bellido* (Cajamarca/Peru, Präsident der Peruanischen Bischofskonferenz) wies darauf hin, daß der Text von Santo Domingo von den seit Medellín und Puebla in seiner Diözese gemachten Lern- und Lebensprozessen her interpretiert werden müsse: Denn im Schlußdokument werde ein unverstellter Blick auf die Situation der Armen in Lateinamerika geworfen, und im Abschnitt über Verarmung und Solidarität wie in dem über Indígenas, Afro-Amerikaner und Mestizen werde die Option von Medellín und Puebla festgehalten.¹⁴

Wo blieben prophetische Zeichen?

Und doch bleibt eine tiefe Enttäuschung und eine große Sorge: die Enttäuschung darüber, daß die Konferenz nicht zu jener Entscheidung ihrer Aussagen fand, wie sie von der Situation gefordert wurde, und die Sorge, daß das Dokument von Santo Domingo aus diesem Grund gegen die auf dieser Konferenz zur Sprache gekommenen pastoralen Herausforderungen für den lateinamerikanischen Kontinent ausgelegt werden kann. Nicht nur durch einen Konsentext kann sich eine kirchliche Versammlung, wie es die Konferenz von Santo Domingo war, auf bestimmte Optionen verpflichten. Konkrete Handlungen, die auf der Grundlage gemeinsamer Beratungen beschlossen wurden, können eine Prägnanz erhalten, die ein Licht auf die Absichten und die Willensbildung einer Versammlung werfen können und die sie der Öffentlichkeit gegenüber auf ein bestimmtes zukünftiges Handeln hin verpflichten. Zweimal bot sich der Versammlung in Santo Domingo diese Möglichkeit, zweimal gelang es dem Präsidium, auf der Grundlage der Geschäftsordnung, eine Beratung und Konsensfindung über die eingereichten Vorschläge im Plenum zu verhindern.

Am 17. Oktober reichte Erzbischof *Benedito de Uthôa* (Ubera/Brasilien) als Sprecher von 33 Bischöfen (darunter 12 Erzbischöfe) den Antrag ein, daß die gesamte Konferenz in der Kathedrale von Santo Domingo, der ersten in Lateinamerika errichteten Kathedrale, in einem öffentlichen Bußakt die Mitschuld der Christen und der Kirchen an den in der Conquista

begangenen Verbrechen bekennen soll. Zu diesem Gottesdienst sollten auch jene Bevölkerungsgruppen eingeladen werden, deren Vorfahren damals unmittelbar unter der Conquista zu leiden hatten und die heute noch darunter leiden: die Indígenas und die Afro-Amerikaner. Das Präsidium empfand diesen Antrag als Provokation und ließ im Plenum nur die negative Stellungnahme von Erzbischof *Italo di Stefano* (San Juan de Cuyo/Argentinien) zu, und es verwies gleichzeitig darauf, daß bei der gemeinsamen täglichen Eucharistiefeier vom 23. Oktober 1992 während des Bußaktes ausdrücklich der Opfer der Conquista gedacht werde. Der zweite Antrag wurde von Kardinal *Evaristo Arns* (São Paulo/Brasilien) eingereicht: Er schlug der Konferenz am 24. Oktober 1992 vor, an die Friedensnobelpreisträgerin dieses Jahres, *Rigoberta Menchú* eine offizielle Glückwunschschaft der Bischofsversammlung zu schicken. Dieser Antrag wurde vom Präsidium zur Privatsache der einzelnen Teilnehmer erklärt. Wenn die Konferenz in beiden Fällen zu einer zustimmenden und gemeinsamen Entscheidung gekommen wäre, hätte sie wenigstens damit jene prophetische Sprache gefunden, die das Schlußdokument schmerzlich vermissen läßt.

Nikolaus Klein

Schwierige Freiheit

An Büchern über Freiheit ist kein Mangel. Aus ihnen lernen wir, wenn wir sie lesen und es nicht schon auf andere Weise gelernt haben, daß Freiheit schwierig ist. Aus den unterschiedlichsten Gründen. Trotzdem: Ein neues Buch über Freiheit. *Schwierige Freiheit* ist es überschrieben, im Jüdischen Verlag unlängst erschienen, als Auswahlübersetzung einer nicht mehr neuen französischen Veröffentlichung gleichen Titels.* Der Untertitel kündigt einen Versuch über das Judentum an, es folgt aber keine gelehrte Abhandlung, weder über das Judentum noch über die Freiheit; es folgen, wie es genauer im französischen Untertitel heißt, Essays, natürlich auch: Versuche – über jüdische Existenz, jüdisches Denken und Glauben nach der Shoa. Außer Essays finden sich Vorträge, Talmudexegesen, Zeitschriften- und Rundfunkbeiträge, die der Autor, *Emmanuel Lévinas*, in den fünfziger und sechziger Jahren verfaßt hat. Daß sie erst jetzt, mit dreißig- und vierzigjähriger Verspätung, auf Deutsch zugänglich werden, hat seine Gründe, als ersten die Shoa selbst und ihre Folgen für jüdisches Leben in Deutschland nach 1945.

Die Texte geben sich, dank der zum Teil explizierten zeitbedingten Anlässe und Bezugnahmen, nicht jünger, als sie sind, doch wird man nicht behaupten können, daß auch nur einer von ihnen veraltet ist. Sie sind es wohl deshalb nicht, weil sie in der Rückbesinnung auf weithin verschüttete Quellen des Judentums, die Texte der rabbinischen Literatur und ihre in jeder Generation aufs neue zu entfachende Weisheit, den Blick nach vorne gerichtet halten: die konkreten Herausforderungen des Heute ernst nehmend nach der «ständigen Erneuerung» (124) fragen, ohne die vielzitierte Distanz des Jüdischen zu seiner Zeit und zur Geschichte insgesamt zu vergessen: «Das Judentum ist eine Nicht-Koinzidenz mit seiner Zeit, in der Koinzidenz: im radikalen Sinn des Wortes ein *Anachronismus*, die Gleichzeitigkeit einer Jugend, die das Reale beachtet und darauf brennt, es zu verändern, und eines Alters, das, da es alles schon gesehen hat, zum Ursprung der Dinge zurückkehrt.» (164f.)

Das nichtfixierte Zentrum des Buches bilden zweifellos die Erfahrung der Shoa und die Frage ihrer Konsequenzen für das Judesein danach, in der Diaspora wie im Staat Israel. Für ein

¹³ Unter den 205 abgegebenen Stimmen waren drei Enthaltungen. Außerdem wurde einstimmig eine «Botschaft an die Völker Lateinamerikas und der Karibik» verabschiedet. Mit einem Brief an die lateinamerikanischen Bischöfe (10. 11. 1992) hat der Papst das Schlußdokument approbiert und zur Veröffentlichung freigegeben (veröffentlicht im *Osservatore Romano* vom 25. 11. 1992).

¹⁴ Vgl. Schlußdokument, Nr. 9, 85, 90, 92, 95, 112, 122, 167, 169, 178–181, 183, 197, 199f., 218, 221, 243–249, 255, 296.

* *Emmanuel Lévinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 1992. – Gekürzte Ausgabe von: Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme. Editions Albin Michel, Paris 1963, 2. erw. Aufl. 1976.*

Judesein, das auch den Nicht-Juden betrifft. Sie reichen jüdischerseits von der einzigen Gemeinsamkeit, «daß wir ... Überlebende sind» (120), über die Verweigerung der Resignation, das geschärfte Bewußtsein meiner Verantwortung für den anderen Menschen, die ich zwar faktisch ablehnen, aber dadurch nicht loswerden kann, durch die ich unersetzbar, einzig bin, bis hin zur rigorosen Behauptung menschlicher Unabhängigkeit gegenüber Gott – in einem radikal-emanzipatorischen Monotheismus, der auch bezeichnet wird als «extremer Humanismus eines Gottes, der dem Menschen viel abverlangt» (41).

Die Radikalität des religiösen Denkens

Hervorhebung verdient die Radikalität der angedeuteten Konsequenzen. Sie wirft Fragen auf. Etwa für die Möglichkeit von Vergebung und ihrer Begrenzung oder bezüglich des Glaubens an die Bekehrung des Menschen durch den Menschen.

«Die jüdische Weisheit lehrt, daß Der, der das ganze Universum erschaffen hat und trägt, das Verbrechen, das der Mensch am Menschen begeht, nicht tragen, nicht vergeben kann ... Das Böse ist kein mystisches Prinzip, das sich durch einen Ritus auslöschen läßt, es ist eine Beleidigung, die der Mensch dem Menschen antut. Niemand, nicht einmal Gott, kann sich an die Stelle des Opfers setzen. Die Welt, in der die Vergebung allmächtig ist, wird unmenschlich. Diese strenge Doktrin führt nicht zur Unmenschlichkeit der Verzweiflung. Gott ist geduldig, das heißt, er läßt dem Menschen Zeit, wartet auf seine Rückkehr, auf seine Trennung oder seine Wiederherstellung. Das Judentum glaubt an diese Wiederherstellung des Menschen ohne den Eingriff außermenschlicher Faktoren, einzig mit Hilfe des Wissens um das Gute und das Gesetz. «Alles liegt in Gottes Hand, nur nicht die Furcht vor Gott.» Die Möglichkeiten der menschlichen Anstrengung sind unbegrenzt. Schließlich gibt es den Beistand einer gerechten Gesellschaft, der dem Ungerechten zugute kommen kann.» (32f.)

Gibt es tatsächlich diesen Beistand, wo doch schon eine «gerechte Gesellschaft» allenfalls in der Form eines Strebens nach ihr existiert? Und was ist mit der Schuld, die zu vergeben die Opfer nicht mehr in der Lage sind?

Nicht weniger radikal als solcher Glaube, der dem Menschen buchstäblich alles zutraut und zumutet, erscheint die Gleichsetzung des Judentums mit einem extremen Bewußtsein und unablässiger intellektueller Anstrengung. Der Unwissende könne weder gerecht noch fromm sein, schreibt Lévinas. Zweifellos ist das Modell des Wissens, in dessen Licht eine solche These besteht, nicht das neuzeitlich wissenschaftliche, sondern das talmudische Wissen, das heißt die Verknüpfung der geistigen Anstrengung mit der Entfaltung einer ethischen Ordnung. Dennoch stellt sich hier in aller Deutlichkeit die Frage, welchen Erwachsenen diese «Religion für Erwachsene» zugänglich ist und warum die Nichterwachsenen von vornherein ausgegrenzt bleiben. Vom jüdischen Universalismus heißt es wiederholt, daß er sich allein in einem Partikularismus artikulieren könne. Doch ist damit ein ethischer Partikularismus gemeint: «Eine Auserwählung, die nicht in Privilegien, sondern in Verantwortlichkeiten besteht.» (34) Was ist aber mit denen, die zu unablässiger intellektueller Anstrengung nicht fähig sind, können sie nicht Juden sein?

«Die Thora mehr lieben als Gott»

Die Radikalität des religiösen Denkens und der ihm korrespondierende Extremismus der ethischen Konsequenzen, die die meisten der in diesem Buch übersetzten Beiträge kennzeichnen, verdanken sich wesentlich dem Duktus der rabbinischen Lehren, auf deren Geist sie sich berufen. Sie erscheinen jedoch zudem wie «geprüft» und verschärft durch die lange, in der Shoa gipfelnde Geschichte des Leidens und der Verfolgung. Wohl am eindringlichsten illustriert dies der kurze Text «Die Thora mehr lieben als Gott». Lévinas kommentiert darin die Erzählung «Yossel, fils de Yossel Rakover de Tarnopol, parle à Dieu», den Monolog-Dialog Jossels mit seinem Gott.

Jossel tritt auf als Zeuge der letzten Stunden des Widerstands im Warschauer Ghetto. Er gibt an, unter grauenhaften Umständen seine Familie verloren zu haben. Seine Gedanken angesichts des bevorstehenden Endes erzählen eine Welt ohne Gott. Eine Welt, die indes überraschenderweise den Glauben an ihn – und seine Thora – nicht zerstört, wohl aber «erwachsen macht». Die Frage nach der Bedeutung des Leids der Unschuldigen drängt sich auf, einmal mehr. «Die einfachste, normalste Reaktion wäre, auf Atheismus zu erkennen. Auch die gesündeste Reaktion für alle diejenigen, denen ein etwas einfältiger Gott bisher Preise verteilte, Sanktionen auferlegte oder Fehler verzieh und in seiner Güte die Menschen wie ewige Kinder behandelte.» (110) Doch ist dies nicht Jossels Gott. «Die Gewißheit Gottes verspürt Jossel ben Jossel unter einem leeren Himmel mit neuer Kraft. Denn wenn er so allein existiert, dann deshalb, um auf seinen Schultern die ganze Verantwortung Gottes zu spüren. Es gibt auf dem Weg, der zu dem einen Gott führt, eine Station ohne Gott. Der wahre Monotheismus ist es sich schuldig, auf die legitimen Forderungen des Atheismus einzugehen. Ein Gott für Erwachsene manifestiert sich gerade durch die Leere des kindlichen Himmels. Es ist der Augenblick, da Gott sich von der Welt zurückzieht und sein Antlitz verhüllt (nach Jossel ben Jossel).» (ebd.) In der möglichen Erkenntnis eines Gottes, der sein Antlitz verhüllt – und Lévinas betont, daß damit weder eine theologische Abstraktion noch ein poetisches Bild gemeint sei, sondern «die Stunde, wo das gerechte Individuum keine äußere Zuflucht findet, wo keine Institution es beschützt, ... wo das Individuum nur in seinem Bewußtsein, das heißt notwendig im Leiden siegen kann» (111) – in der erlittenen Erkenntnis eines abwesenden Gottes liegt vielleicht das bemerkenswerteste Zeugnis jüdischen Glaubens und jüdischer Existenz in unserem Jahrhundert. Zugespitzt in Jossels Satz: «Ich habe ihn lieb, aber seine Thora habe ich noch lieber. Und selbst hätte ich mich in ihm getäuscht – seine Thora würde ich weiterhüten.» (112) Lévinas' Fazit hierzu liest sich wie eine Kurzformel des jüdischen Gottesglaubens, so wie er in vielen Beiträgen dieses Bandes aus unterschiedlicher Perspektive charakterisiert wird:

«Gott ist konkret nicht durch die Inkarnation, sondern durch das Gesetz; und Seine Größe ist nicht der Hauch seines heiligen Geheimnisses. Seine Größe verursacht nicht Furcht und Zittern, sondern erfüllt uns mit überaus hohen Gedanken. Sich das Antlitz verhüllen, um vom Menschen – übermenschlich – alles zu fordern, einen Menschen geschaffen zu haben, der fähig ist zu antworten, fähig, sich seinem Gott als Gläubiger zu nahen und nicht immer als Schuldner – Welch wahrhaft göttliche Größe! Der Gläubiger hat letztlich zwar *par excellence* Vertrauen, aber er ist auch derjenige, der sich nicht mit den Rückzügen des Schuldners abfindet ... Die Thora noch mehr lieben als Gott, eben das bedeutet, zu einem persönlichen Gott zu gelangen, gegen den man sich empören kann, das heißt für den man sterben kann.» (112f.)

Die, wie es ehrlicherweise heißt, «übermenschliche» Schwierigkeit eines solchen Glaubens liegt auf der Hand, und man kann sich fragen, wie sie sich zu derjenigen verhält, die die Realisierung des christlichen Credo an den Gekreuzigten und Auferstandenen bereitet. Wie dem auch sei, es ist genau diese Schwierigkeit, von der der Titel des Buches in bezug auf die Freiheit spricht. Eine überforderte Freiheit? Gewiß, aber vielleicht auch eine aufs äußerste ernüchterte, entideologisierte Freiheit. Die Freiheit, der das oben Beschriebene zugemutet wird, ist dieselbe, die ihr Scheitern und Zerbrechen erfahren hat und es nicht vergessen wird. Dabei ist wichtig zu behalten, daß sie nicht zuerst die Freiheit des einzelnen meint, sondern von der Gemeinschaft her gedacht wird, von der «gerechten Gesellschaft», daß sie bezogen bleibt auf Gesetze und Institutionen, die sie – vor subjektiver Willkür – schützen und auf die man sich berufen kann. Die (trotz solcher Gesetze und Institutionen) millionenfache Abdankung der Freiheit und der Menschlichkeit in unserem Jahrhundert gibt nicht das Recht,

beides definitiv abzuschreiben. Zwar macht sie von nun an jede pathetische Rede von Freiheit verdächtig, «Freiheit reduziert sich», schreibt Lévinas, «auf die Möglichkeit, die Gefahr des eigenen Verfalls vorherzusehen und sich gegen ihn zu wappnen». Gerade darin aber steckt ein eminent politischer Appell. «An die Stelle der Romantik des Heldentums, an die Stelle der Reinheit sich selbst genügender Seelenzustände muß man erneut das Nachdenken über die Ideen setzen, das Republiken ermöglicht. Sie gehen zugrunde, wenn man nicht mehr für eine Sache, sondern für eine Person kämpft.» (115) Emmanuel Lévinas ist den deutschsprachigen Lesern bisher

allein als philosophischer Autor bekannt geworden. Daß nunmehr ein erster Band aus seiner «jüdischen Bibliothek» vorgelegt wird, in einer bemerkenswert einfühlsamen und nuancenreichen Übersetzung zudem, verdient Anerkennung und läßt auf Fortführung hoffen. *Schwierige Freiheit* gehört, ungeachtet aller schon publizierten Buchmeter über die Freiheit, zu einer Spezies seltener Bücher. Es artikuliert eine der unverzichtbaren zeitgenössischen Stimmen im fortzusetzenden Gespräch der Kommentare von Kommentaren von Kommentaren ... zum Buch der Bücher. Und ist wie dieses ein Buch für Leser und Akteure, nicht für Regale.

Thomas Wiemer, Bonn

Kirche und Nationalismus im postsozialistischen Europa

Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Nationalismus im postsozialistischen Europa ist nicht akademischer Natur. Wir haben es hier vielmehr mit einem der bedrängendsten und schwer lösbaren Gegenwartsprobleme zu tun. Wenngleich auch Westeuropa, wie wir wissen, von Nationalitätenkonflikten keineswegs frei ist und hier ebenso, wie im Falle von Nordirland, die Religion eine Rolle spielt, so haben die nationalistisch bestimmten Konflikte doch mit dem Zerfall des Sowjetimperiums eine für den Ausgang des 20. Jahrhunderts kaum geahnte Dimension erreicht. Mit den Furien des Krieges und des Völkermords sowie des Elends der Flüchtlinge und Vertriebenen hat der Nationalismus im einstigen Jugoslawien sowie in Teilen der ehemaligen Sowjetunion seine zerstörerische Kraft nach so manchen schrecklichen Erfahrungen der Vergangenheit erneut unter Beweis gestellt.

Inwieweit sind die Kirchen in diese Konflikte verwickelt, und wie stehen sie zu den aufgebrochenen Nationalismen? – Die Frage ist nicht generell beantwortbar, sondern müßte länder- und nationenspezifisch untersucht werden. Zu unterschiedlich sind die jeweiligen historischen und sozio-kulturellen Voraussetzungen, zu verschieden die jeweiligen Verstrickungen der Kirchen. Ein einheitliches Bild ist schwerlich zu gewinnen, zumal wenn wir in Betracht ziehen, daß Gewicht und Einflußmöglichkeit der Kirchen von Fall zu Fall sehr divergieren, so daß es einer Überforderung gleichkäme, wollte man von ihnen generell die Lösung der Nationalitätenkonflikte erwarten. Zudem sind innerkirchliche Kontroversen mit in Rechnung zu stellen, so daß bei genauerer Betrachtung ein breites Spektrum von Einstellungen dem Nationalismus gegenüber zu registrieren ist. Angesichts der Komplexität des Phänomens könnte man sich ins Vielerlei verlieren und sich mit einer – notwendigerweise oberflächlichen – Übersicht begnügen. Demgegenüber bietet sich eine mehr grundsätzliche Überlegung an, die bei einer Analyse der neu aufgebrochenen Nationalismen im postsozialistischen Europa ansetzt, den Unterschied zur westeuropäischen Entwicklung bewußt macht und auf diesem Hintergrund die Rolle der Kirchen zu bestimmen versucht. Damit diese Bestimmung am Ende nicht von den konkreten Problemen allzusehr abgehoben erscheint, sollen die gewonnenen Einsichten am Beispiel des russisch-ukrainischen und des serbisch-kroatischen Konflikts illustriert werden.

Nationalitätenkonflikte – eine Erblast des Kommunismus

Daß es sich bei dem mit Vehemenz aufgebrochenen oder auch nur mit Mühe gezügelten Nationalismus in den postsozialistischen Staaten um eine Erblast des Kommunismus handelt, ist fast schon ein Gemeinplatz. Und doch hat man im westlichen Europa mit diesem Ausbruch nicht gerechnet. Vorherrschende Auffassung war es vielmehr, mit dem Ende des ideologisch-politischen Ost-West-Konflikts unmittelbar mit dem Bau des gemeinsamen Hauses Europa beginnen und die östliche Desintegration durch die westeuropäische Integrations-

kraft auffangen zu können. So wurde denn im Westen wohl das Ende kommunistischer Herrschaft und Hegemonie begrüßt, nicht aber der Zerfall der UdSSR als solcher und auch nicht die Auflösungserscheinungen im einstigen Jugoslawien. Die bisherige Entwicklung verlief somit keineswegs entsprechend westlicher Wünsche und Interessen. Dabei hätte man um den inneren Widerspruch der eigenen Lagebeurteilung wissen müssen. Denn warum sollten sich nur die aufgrund der Jalta-Ordnung dem Einflußbereich der Sowjetunion ausgelieferten westlichen Randstaaten aus der sowjetischen Hegemonie befreien, nicht aber jene Völker, die teilweise über 70 Jahre den Sowjetimperialismus ertragen mußten und einer Politik der Entnationalisierung ausgesetzt waren?

Damit sind wir bei einer ersten Bestimmung des aufgrund seiner unterschiedlichen Erscheinungsformen schillernden Begriffs des Nationalismus. Zum internationalistisch ausgerichteten kommunistischen Programm gehörte eine Relativierung des Nationalitätenproblems durch die Klassenfrage. Mit dem siegreich beendeten Klassenkampf, der Beseitigung der Bourgeoisie und der Errichtung der «Diktatur des Proletariats» sollten auch – so wollte es die Ideologie – die Nationalitätenfrage und die aus ihr resultierenden Konflikte ein für allemal gelöst sein. Daß dieses Programm nur um den Preis der Unterdrückung nationaler Tradition, Sprache und Kultur durchsetzbar war, ist hinlänglich bekannt. Und daß die Repression als Gegeneffekt die Besinnung auf die jeweiligen, von der Sowjetmacht unterdrückten nationalen Identitäten zur Folge hatte, erscheint verständlich. Mit der zunehmenden Schwäche des Imperiums trat diese Entwicklung immer deutlicher in Erscheinung. Was wir – im westlichen Denken polemisch abwertend – als Ausbruch von Nationalismus bezeichnen, ist bei Licht besehen eine gegen die Unterdrückung und nationale Entfremdung gerichtete Widerstandskultur, also ein auf Befreiung von Fremdherrschaft zielender emanzipatorischer Nationalismus. Seine Triebkräfte waren auch Religion und Kirche.

Neben der Herkunftsgeschichte, den Mythen und dem Geschichtsverständnis, der Sprache und der kulturellen Tradition ist die Religion – und in ihrer institutionalisierten Form die Kirche – ein wesentliches Element nationaler Identität. Dabei erscheint bei dem in Ost-, Südost- und Ostmitteleuropa vorherrschenden ethnischen Nationalismus die Religion in einer engen Verflechtung mit den übrigen die Nation konstituierenden Elementen, gleichsam als ihr integraler Bestandteil. Jedoch ist der ethnische Nationalismus der Russen, Armenier und Georgier, der islamischen Völker, aber auch jener der Polen, Slowaken, Serben und Kroaten nicht auf die Religion reduzierbar, was nicht nur einer Überschätzung ihrer Rolle gleichkäme, sondern in der Tendenz zu einem religiösen Fundamentalismus führen müßte, wodurch Religion und Kirche in die Nationalitätenkonflikte hoffnungslos verstrickt wären.

Als ein, wenngleich wesentlicher Bestandteil nationaler Identität war die Religion im Sowjetimperium ein Hindernis auf

dem Weg zur Schaffung eines entnationalisierten «homo sovieticus». Entsprechend wurde sie unterdrückt, ihre Institutionen wurden zerschlagen, ihre Bekenner verfolgt oder korrumpiert. Ein besonders erschütterndes Beispiel eines im Zeichen der Entnationalisierung geführten Kirchenkampfes vermittelt der Film «Die Reue» des georgischen Regisseurs *Tengis Abuladse* aus dem Jahr 1986. Ein zentrales Motiv dieses bedeutsamen Steifens ist die Marienkirche aus dem 6. Jahrhundert, ein Nationalheiligtum der Georgier, das im Laufe der Handlung seinem eigentlichen Zweck entfremdet und zu einem physikalischen Forschungsinstitut umfunktioniert wird – eine in der Sowjetunion verbreitete Praxis. Doch es bleibt nicht bei der Zweckentfremdung. Die Kirche wird zerstört, wobei sich auf erschütternde Weise die Zerstörung der Kirche mit der Vision des Grauens vor einer Welt der Gewalt und menschlicher Erniedrigung verbindet.

Die Einheit von Religion und nationaler Kultur wird in diesem Film auch in der Gestalt des Sandro Barateli deutlich, der den Widerstand gegen die Tyrannei verkörpert und den Weg des Martyriums geht. Er ist als Maler kein Vertreter der offiziellen Kirche, sondern ein Repräsentant nationaler Kultur, die damit selbst in das Mysterium des Kreuzes hineingezogen ist: während Barateli, an den Händen aufgehängt, einen christusförmigen Tod stirbt, erklingt die Ode an die Freude mit der Verheißung der Bruderschaft aller Menschen – begleitet von der Detonation der gesprengten Marienkirche als einem apokalyptischen Zeichen.

Unterschiedliches Nationalismusverständnis

Der Hinweis auf den Film von Tengis Abuladse dient zugleich der Sensibilisierung für die zwischen West- und Osteuropa bestehenden Unterschiede im Verständnis des Nationalismus und der in diesem Kontext Religion und Kirche zufallende Rolle. Ein gegen die Fremdherrschaft gerichteter Nationalismus, der sich der Entnationalisierung widersetzt, gehört im westlichen Europa der Vergangenheit an und ist – von Randscheinungen abgesehen – bedeutungslos. Gleiches gilt für die Religion, die – in Einheit mit der nationalen Kultur – unter den unterdrückten Völkern im Sowjetimperium ein wesentliches Element ihrer nationalen Identität bildete, entsprechend verfolgt wurde und dadurch Teil einer nationalen Widerstandskultur wurde, im westlichen Europa dagegen vergleichsweise als integrative Kraft nationalen Überlebens nicht gefragt und gefordert war. Dadurch ist der nationale Bezug von Religion und Kirche in Westeuropa um vieles schwächer ausgeprägt. Diese für Ost-, Südost- und Ostmitteleuropa teilweise noch typische Einheit von Religion und Nation wurde zudem im Westen in einem mit der Reformation einsetzenden und durch die Aufklärung vertieften Prozeß zunehmend aufgelöst, so daß heute unter den die Nation bestimmenden Faktoren Religion und Kirche von untergeordnetem Rang sind – was in der Beurteilung osteuropäischer Entwicklung aus westlicher Perspektive leicht zu Fehleinschätzungen verleitet.

Ein weiterer Unterschied zur westeuropäischen Entwicklung liegt in der Tatsache, daß die Völker Ost-, Südost- und Ostmitteleuropas ihre Eigenstaatlichkeit nicht gewinnen bzw. nicht auf Dauer sichern konnten. Aufgrund dieser Inkongruenz von Volk und Staat konnte es in diesem Raum nicht zu jener Modernisierung der Nationalismen kommen, die mit der Französischen Revolution zu einem nicht mehr nur ethnisch begründeten Nationenverständnis führte und im Zuge fortschreitender Demokratisierung den Nationalismus des jeweiligen Staatsvolkes stark relativierte.

Die Völker, die mit dem Zerfall des Sowjetimperiums ihre Unabhängigkeit anstreben oder gewonnen bzw. zurückgewonnen haben und die nun dabei sind, mit der Bildung eigener Staaten die langjährige Inkongruenz von Staat und Volk zu überwinden, sehen sich einer paradoxen Situation gegenüber. Aufgrund ihres Widerstandes gegen Fremdherrschaft und na-

tionale Entfremdung sind sie gleichsam mit einem antistaatlichen Syndrom belastet. Ihr Weg zu eigenstaatlicher Integration führte über eine den Zerfall der Hegemoniemacht fördernde Desintegration. Daraus resultieren nicht nur die Schwierigkeiten beim Aufbau staatlicher Institutionen, wie sie allenthalben im Osten Europas nach dem politisch-ideologischen Umbruch zu beobachten sind, durch ihn ist auch der Nationalismus in seiner bisherigen Form einer Widerstandskultur funktionslos geworden. Dieser Umstand läßt eine neue Verhältnisbestimmung von Nation, Gesellschaft und Staat als dringlich erscheinen – und in diesem Zusammenhang gleichfalls eine Neubestimmung der Rolle von Religion und Kirche.

Von emanzipatorischem zu repressivem Nationalismus

Aus dem Gesagten folgt, daß sich die Völker Ost-, Südost- und Ostmitteleuropas gegenwärtig in der Phase eines kritischen Übergangs befinden. Kritisch auch unter dem Aspekt des Umschlags eines emanzipatorischen in einen repressiven Nationalismus, wie er überall dort im zerfallenden Sowjetimperium sowie in Ex-Jugoslawien zu beobachten ist, wo ein ethnischer Nationalismus ohne gesicherte Grenzen als Integrationskraft staatlicher Souveränität wirksam wird – mit der Folge, daß ethnische Minderheiten im Land unterdrückt und Nachbarationen zu Feinden werden. Als besonders verhängnisvoll erweist sich dabei der Umstand, daß es im Herrschaftsbereich der einstigen UdSSR und Jugoslawiens kaum in sich geschlossene ethnische Siedlungsgebiete gibt, so daß in der gegenwärtigen Entwicklungsphase Minderheiten- und Nationalitätenkonflikte geradezu als unvermeidbar erscheinen. Von besonderer Tragik ist es, wenn dadurch einst unterdrückte Nationen nunmehr selbst zu Unterdrückern werden.

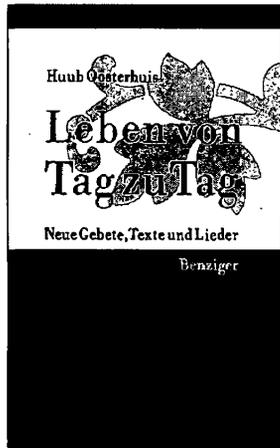
Der Ausweg aus diesem Dilemma erscheint nur unter der Voraussetzung einer inneren Wandlung der Nationalismen möglich. Dieser wird dort unausweichlich, wo die ihre Eigenstaatlichkeit betreibenden Nationen den Aufbau einer demokratischen Gesellschaft bejahen und die Aufnahme in die westeuropäische Gemeinschaft anstreben. Mit der Übernahme eines demokratischen Staatsmodells wird notwendigerweise der ethnische Nationalismus relativiert, insofern die verfassungsmäßig garantierten Grundrechte jede Diskriminierung völkischer oder religiöser Minderheiten verbieten.

Neudefinition der Rolle von Religion und Kirche

In der kritischen Phase des möglichen Umschlags eines emanzipatorischen in einen repressiven Nationalismus muß die Rolle von Religion und Kirche neu definiert werden, soll nicht die Kirche selbst in den Sog eines Repressionsnationalismus geraten, nationalistischen Herrschaftseliten zur Macht verhelfen und an den Nationalitätenkonflikten mitschuldig werden. Der hier geforderte Einstellungswandel ist jedoch nicht leicht zu vollziehen. Je intensiver die Einheit von Religion und Nation erlebt wurde und je bedeutender der Anteil der Kirche an der Überwindung des Kommunismus war, um so schwieriger dürfte es der Kirche fallen, den Nationalismus nunmehr zu zügeln, den Aufbau einer demokratischen Gesellschaft moralisch zu unterstützen und sich in ihrer politischen Rolle zurückzunehmen. Schließlich hat die Kirche dort, wo sie – wie etwa in Polen – den Kampf gegen nationale Überfremdung mit Entschiedenheit und Erfolg geführt hat, aus dem Bündnis mit der Nation auch ihre eigene Stärkung bezogen und muß nun – wie das westeuropäische Beispiel zur Genüge lehrt – mit dem Aufbau einer demokratischen, die Integrationskraft des Nationalismus relativierenden Gesellschaft einen Verlust an Autorität und Einfluß befürchten. Die gesellschaftlichen, aber auch innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Rolle der Kirche, wie sie beispielsweise gegenwärtig in Polen im Zusammenhang der Verfassungsdiskussion, der Einführung eines schulischen Religionsunterrichts und seiner praktischen Handhabung sowie der Debatte um ein gesetzliches Verbot von Abtreibungen geführt werden, haben zwar mit den Pro-

„In den Liedern Huub Oosterhuis' finden sich Menschen wieder, deren Glaubensgewißheit zerbrochen ist, die fragend vor dem Geheimnis, ‚Gott‘ genannt, stehen.“

Publik-Forum



Zentrales Thema der vielfältigen hier zusammengestellten Texte und Gedichte des bekannten christlichen Poeten Huub Oosterhuis ist die Verbindung von Leben und Liturgie. Es werden Wege besungen und gezeigt zu mehr Gemeinschaft und „Geistesverwandtschaft“ unter den Menschen.

Huub Oosterhuis
Leben von Tag zu Tag
 Neue Gebete, Texte u. Lieder
 136 Seiten. Pappband
 DM/sFr. 19,80

„Im Zen kommt die Seele Gott bis an die Grenze ihrer Möglichkeiten entgegen.“
Hugo M. Enomiya-Lassalle



Der Altmeister einer christlichen Zen-Praxis, Hugo M. Enomiya-Lassalle, gibt in diesem bewährten Lehrbuch eine praktische Einführung in Herkunft, Wesen, Methoden und Wirkungen des Zen.

Hugo M. Enomiya-Lassalle
Kraft aus dem Schweigen
 Einübung in die Zen-Meditation
 3., aktualisierte Auflage
 176 Seiten mit 8 s/w-Abbildungen. Broschur
 DM/sFr. 19,80

200
JAHRE
 1792-1992

blemen der Nationalitätenkonflikte unmittelbar nichts zu tun, sind aber doch im Sinne einer Weichenstellung signifikant. Bei diesen Auseinandersetzungen geht es nämlich um die Frage, ob der Staatsaufbau auf der Grundlage der traditionellen Einheit von Religion und Nation erfolgen soll, was den Prozeß der Demokratisierung entscheidend behindern und den Minderheiten- und Nationalitätenkonflikten Vorschub leisten würde. Dabei besteht bezüglich der Demokratie durchaus ein grundsätzlicher Konsens. Der Konflikt entzündet sich an der Frage nach dem konkreten demokratischen Modell. Es konkurrieren zwei Vorstellungen: zum einen die von Teilen der Hierarchie und des Klerus sowie von den sich betont christlich bzw. katholisch gebenden politischen Kräften vertretene Auffassung, die Demokratie auf der Grundlage der traditionellen Einheit von Religion und Nation aufzubauen und dafür das demokratische Mehrheitsprinzip in Anspruch zu nehmen – eine Konzeption, die gleichsam auf eine katholisch geprägte «Hegemonialdemokratie» hinauslaufen dürfte. Dem entgegen steht die Option für eine demokratische Staatsform, die nicht auf dem Begriff der Nation, sondern dem der Gesellschaft basiert und damit einen – im übrigen faktisch gegebenen – Differenzierungsprozeß berücksichtigt, die Rechtsgleichheit aller Bürger betont, für den Schutz von Minderheiten eintritt und bei gesellschaftlichen Konflikten den Kompromiß sucht. Auch diese – im Kern liberale und westlich orientierte – Demokratieauffassung hat durchaus in Kreisen der Kirche und der katholischen Intelligenz ihre Befürworter. Angesichts der – auch innerkirchlich geführten – Auseinandersetzung um das Demokratiemodell ist die weitere Entwicklung schwer einschätzbar, doch erscheint es als wenig wahrscheinlich, daß angesichts des sich mehrenden Widerstandes eine national-katholisch geprägte «Hegemonialdemokratie» auf die Dauer als durchsetzbar erscheint, zeigt sich doch bereits das paradoxe Phänomen, daß in Polen die gesellschaftliche Autorität der Kirche in dem Maße sinkt, wie sie bemüht ist, auf die Gestaltung des politischen Lebens unmittelbar Einfluß zu nehmen. Durch diesen Trend könnte das traditionelle Bündnis von Religion und Nation für die Kirche selbst an Bedeutung verlieren und es ihr erleichtern, gegenüber dem Nationalismus und seinen sich betont christlich gebenden politischen Verfechtern auf kritische Distanz zu gehen.

Die am Beispiel innerpolnischer Auseinandersetzungen verdeutlichte Problemlage führt zu der These, daß die mit dem Zerfall des Sowjetimperiums und Jugoslawiens aufgebrochenen Nationalitätenkonflikte nur dann einer Lösung zugeführt werden können, wenn bei der allgemein deklarierten Tendenz zur Demokratie die Differenz zwischen Nation und Gesellschaft zunehmend wahrgenommen und politisch wirksam wird, die Demokratie also nicht von einer religiös-nationalen Einheit, sondern einer von Offenheit, Pluralismus, Toleranz und Kompromißfähigkeit geprägten Zivilgesellschaft getragen wird. Die Rolle der Kirche in diesem Prozeß sollte es sein, die der religiös-nationalen Gemeinschaft zugrundeliegenden Werte aus ihrer nationalen Begrenzung zu lösen und ihre gesellschaftliche Umsetzung im Sinne demokratischer Grundwerte aktiv zu fördern.

Russisch-Orthodoxe Kirche, Säkularität und Nationalitätenkonflikte

Angesichts der gegenwärtigen Situation bereits ausgebrochener oder schwelender Nationalitätenkonflikte im östlichen Europa ist es allerdings fraglich, ob die Entwicklung den gewünschten Verlauf nimmt. Der notwendige, die religiös-nationale Einheit relativierende gesellschaftliche Differenzierungsprozeß, der sich in Westeuropa im Verlauf von Jahrhunderten herausgebildet hat, steht im östlichen Europa weit hinter der westlichen Entwicklung zurück. Dies erklärt zu einem Gutteil die Schwäche der dortigen, im Aufbau befindlichen Demokratien. Wenn wir in diesem Zusammenhang nach der Rolle der Kirche fragen, so wirkt auch hier die Unterschiedlichkeit west-

licher und östlicher kultureller Entwicklung nach. Während das westliche Christentum immer auch ein Impuls zur Weltgestaltung war und – durch den Protestantismus verstärkt – zur Differenzierung säkularer Lebensbereiche beitrug, haben die katholisch geprägten Länder Ostmitteleuropas und mehr noch der orthodoxe Osten diesen Prozeß nur ungenügend beziehungsweise überhaupt nicht mitvollzogen und in ihm eine Bedrohung ihrer Identität gesehen, der sie mit entsprechenden Abwehrstrategien begegneten. Es spricht einiges dafür, daß die Oktoberrevolution des Jahres 1917 unter anderem aus dem Unvermögen resultierte, die religiösen, von der Orthodoxie geprägten Lebensformen mit dem erforderlichen säkularen Modernisierungsschub in Einklang zu bringen. Die negative Erfahrung mit einer die bisherigen kulturellen Grundlagen radikal in Frage stellenden antireligiösen und die nationale Identität brutal unterdrückenden Säkularisierung durch die stalinistische Diktatur macht es eher unwahrscheinlich, die für die Modernität einer Gesellschaft notwendige Säkularisierung kirchlicherseits positiv zu begreifen und die Funktion der Religion nicht nur im traditionell nationalen Kontext, sondern vor allem im Verhältnis zu einer sich differenzierenden Gesellschaft neu zu bestimmen.

Die Frage ist, inwieweit die Russisch-Orthodoxe Kirche auf diesem Hintergrund zur Lösung von Nationalitätenkonflikten fähig ist. An entsprechenden Absichtserklärungen mangelt es nicht. So betonte Metropolit *Kyryll* von Smolensk und Kaliningrad in seinem 1989 noch im Zeichen der Perestroika gehaltenen Vortrag vor dem Moskauer Bischofskonzil, daß die «Kirche von den ersten Tagen ihres geschichtlichen Daseins an eine national und kulturell gemischte Gemeinschaft ist», was sie in den Stand versetze, «der Gesellschaft für die Beziehungen zwischen den verschiedenen Nationalitäten ein Beispiel zu geben», doch verlor der Erzbischof über die Instrumentalisierung der Russisch-Orthodoxen Kirche im Sinne einer der Sowjetisierung dienenden Russifizierung kein Wort. Ohne eine kritische Aufarbeitung des russisch-orthodoxen Hegemonial-Nationalismus der Vergangenheit dürfte seitens der Russisch-Orthodoxen Kirche kaum ein überzeugender Beitrag zur Beilegung der durch sie mitverantwortenden Nationalitätenkonflikte zu erwarten sein. Dies gilt zumal für die Ukraine, wo wir es sogar mit einem doppelten Konflikt zu tun haben: in der Westukraine hat die 1946 durch eine Zwangsunion verbotene Ukrainisch-Unierte Kirche im Untergrund überlebt. Bereits im Zuge der Perestroika trat sie wieder an die Öffentlichkeit und nahm ihre früheren Kirchen, zum Teil gewaltsam, in Besitz. Der Konflikt belastete und belastet die ökumenischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Moskauer Patriarchat, das sich nur widerstrebend bereit fand, sich mit dem Verlust seines Einflusses abzufinden. Von kaum geringerer Schärfe ist der Konflikt innerhalb der dem Moskauer Patriarchat unterstellten Ukrainisch-Orthodoxen Kirche unter dem der KGB-Mitarbeit beschuldigten Metropoliten *Filaret* von Kiew. Aus Protest gegen die von ihm in der Vergangenheit betriebene Russifizierung hat sich inzwischen eine vom Moskauer Patriarchat nicht anerkannte Autokephale Ukrainisch-Orthodoxe Kirche gebildet. Der Heilige Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche hat zwar der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche daraufhin weitgehende Selbständigkeit eingeräumt, doch dürfte dies die Entwicklung der Autokephalie ebenso wenig aufhalten wie ein Wechsel im Amt des moralisch belasteten Kiewer Metropoliten. Mit dem Wiedererwachen des Nationalismus im zerfallenen Sowjetimperium dürfte jedenfalls auch die Russisch-Orthodoxe Kirche an Integrationskraft verlieren.

Sollte es zu weiteren Abspaltungen von der Russisch-Orthodoxen Kirche innerhalb der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten kommen, so könnte diese Entwicklung dazu führen, daß sich die Russisch-Orthodoxe Kirche den Kräften «nationaler Rettung» annähert, die sich mit dem Zerfall des Russischen Reiches nicht abfinden wollen, den Sturz Jelzins betrei-

ben, den Demokratisierungsprozeß zu stoppen suchen und gegen eine fortschreitende Desintegration die Neuauflage des Programms eines Hegemonial-Nationalismus verfolgen.

Die Kirchen im serbisch-kroatischen Konflikt

Was für die Russisch-Orthodoxe Kirche unter einer hypothetischen Annahme als möglich erscheint, ist für die Serbisch-Orthodoxe Kirche weitgehende Praxis. Auch hier ist – ähnlich wie in der Sowjetunion – der Ausgangspunkt ein Hegemonial-Nationalismus, durch den die Einheit des jugoslawischen Vielvölkerstaates unter kommunistischer Herrschaft aufrechterhalten wurde, wobei die Serben die entscheidenden Führungspositionen in Partei, Staat und Armee bekleideten. Mit der Agonie des Kommunismus nahmen auch in Jugoslawien die Selbstständigkeitsbestrebungen der einzelnen Republiken zu, eine Entwicklung, die von den Serben im Unterschied zu den übrigen, sich aus dem Staatsverband herauslösenden Nationen nicht als Gewinn, sondern als Verlust gewertet wurde. Nachdem der Versuch scheiterte, die Einheit Jugoslawiens gewaltsam aufrechtzuerhalten, verfolgte die serbische Führung die Bildung eines Großserbiens, ein Ziel, das angesichts der ethnischen Mischverhältnisse auf dem Balkan nur mit kriegerischen Mitteln erreichbar scheint.

Es ist hier nicht der Ort, den Konflikt, der uns mit Bildern des Grauens täglich über die Bildschirme erreicht, in seiner Chronologie darzustellen. Uns interessiert, inwieweit Religion und Kirche in diese blutigen Nationalitätenkonflikte involviert sind, wobei wir uns unter Ausklammerung der muslimischen Volksgruppen in Kosovo und Bosnien auf die Konfrontation zwischen den orthodoxen Serben und den katholischen Kroaten beschränken wollen.

Zunächst sei betont, daß der Konflikt nicht schlechthin als Religionskrieg qualifizierbar ist. Schließlich wurde die Religion auch im kommunistischen Jugoslawien unterdrückt, wobei zumal die Serbisch-Orthodoxe Kirche durch den atheistischen Druck große Einbußen erlitten hat, nach dem Ende der Unterdrückung nun aber offenbar bestrebt ist, verlorenes Terrain durch eine betont nationalistische Einstellung zurückzugewinnen. Der Konflikt hat primär politische Ursachen. Zeitgleich mit der sowjetischen Perestroika war die kommunistische Führung Serbiens seit Mitte der achtziger Jahre bemüht, den politisch-ideologischen Substanzverlust durch einen militanten Nationalismus zu kompensieren, eine Entwicklung, durch die die Kommunisten hinter dem neuen Etikett einer «sozialistischen Partei» unter Führung von *Slobodan Milosević* ihre Machtposition behaupten und eine Demokratisierung verhindern konnten.

Dem großserbischen Nationalismus steht der durch die faschistische Vergangenheit belastete Nationalismus der Kroaten gegenüber, deren Ustascha-Bewegung für den Genozid an den Serben in Hitlers Marionettenstaat verantwortlich ist. In Titos Jugoslawien war die Integration des Vielvölkerstaates auf diesem Hintergrund nur durch eine Tabuisierung der nationalen Frage möglich. In den siebziger Jahren zeigten sich dann unter den kroatischen Kommunisten erste, gegen den Belgrader Zentralismus gerichtete nationalistische Tendenzen, doch im Gegensatz zu Serbien kam es in Kroatien im weiteren Verlauf unter *Franjo Tudjman*, dem Vorsitzenden der Nationalistischen Partei, zu einer deutlichen Absage an den Kommunismus, wobei allerdings die Politik Kroatiens nicht nur gegen den großserbischen Hegemonieanspruch gerichtet ist, sondern ihrerseits einen auf kroatische Siedlungsgebiete Bosniens und Herzegowinas übergreifenden kroatischen Staat erstrebt – in dieser Tendenz somit zu Serbien in Parallele steht.

Angesichts dieser Entwicklung befinden sich die Kirchen in einer schwierigen Lage. Einerseits müssen sie aufgrund ihrer nationalen Verwurzelung die Bestrebungen nationaler Selbständigkeit unterstützen, andererseits können sie eine Politik der Gewalt und des Blutvergießens, der ethnischen Säuberun-

gen und des Völkermords nicht befürworten. Entsprechend widersprüchlich sind Verhalten und Äußerungen der Kirchenführung, zumal die der Serbisch-Orthodoxen Kirche. So feierte die Serbisch-Orthodoxe Kirche gemeinsam mit der politischen Führung unter Milosević den 600. Jahrestag der – im übrigen verlorenen – Schlacht auf dem Amselfeld im vorwiegend von Albanern bewohnten muslimischen Kosovo und unterstützte auf diese Weise den nationalistischen großserbischen Anspruch. Ebenso bedenklich angesichts der serbisch-kroatischen Konfrontation ist ein Gedenkgottesdienst im August 1991 für die serbischen Opfer der Ustascha zu bewerten, bei dem der serbische Patriarch dazu aufrief, «ritterlich und heroisch zu kämpfen, wenn dies der Wille Gottes sei». Andererseits hat sich die serbisch-orthodoxe Kirchenführung in einem von der Heiligen Synode verabschiedeten Memorandum vom Mai dieses Jahres deutlich von der politischen Führung distanziert, die Kriegshandlungen verurteilt und die Zerstörungen kroatischer katholischer Kirchen und muslimischer Moscheen gebrandmarkt.

Die Ohnmacht der Kirchen

Angesichts des Bürgerkriegs auf dem Balkan beschleicht einen das Gefühl ohnmächtiger Wut. Weder die Europäische Gemeinschaft noch die KSZE-Konferenz und auch nicht die UNO waren trotz vielfältiger Versuche und Friedensmissionen verschiedenster Art bislang in der Lage, das Blutvergießen zu stoppen, das Flüchtlingselend zu beenden und den sinnlosen Zerstörungen Einhalt zu gebieten. Von dieser Ohnmacht sind die Kirchen nicht ausgenommen. Auch auf kirchlicher Ebene gab es eine ganze Reihe erwähnenswerter Friedensinitiativen. Einen Monat vor den Unabhängigkeitserklärungen Sloweniens und Kroatiens vom 25. Juni 1991 gab es ein gemeinsames Hirtenwort der kroatischen und serbisch-orthodoxen Bischöfe, das dazu aufrief, untereinander Frieden zu halten. Die Basis dieser Gemeinsamkeit wurde dann freilich durch die Unabhängigkeitserklärungen in Frage gestellt, die aus serbisch-orthodoxer Sicht eine Verletzung des inneren Friedens

Die nächste Ausgabe (mit dem Inhaltsverzeichnis 1992) erscheint am 15. Januar 1993. Wir wünschen allen Leserinnen und Lesern gesegnete Feiertage. Ihre ORIENTIERUNG

ORIENTIERUNG

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983
Redaktion: Ludwig Kaufmann †, Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert
Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1993:

Schweiz: Fr. 44.- / Studierende Fr. 30.-
Deutschland: DM 52.- / Studierende DM 36.-
Österreich: öS 390.- / Studierende öS 270.-
Übrige Länder: sFr. 40.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 450.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

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

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

KONZERT FÜR HUNGERNDE

Am 20. Dezember 1992, ab 17.00 Uhr (Türöffnung 16.00 Uhr), gastieren in der *Festhalle Allmend Bern* drei Spitzengruppen aus der aktuellen afrikanischen Musikszene: Die zehnköpfige Bigband von *Salif Keita*, die achtköpfige Makossa-Band von *Manu Dibango* und der A-capella-Chor *Zap Mama* mit fünf virtuosen Sängerinnen sind die Besetzung dieses Konzertes *Solid'Afrique*.

Der Reinerlös dieser Veranstaltung ist für Hungerprojekte von CARITAS SCHWEIZ und dem SCHWEIZERISCHEN ROTEN KREUZ in Afrika bestimmt.

Karten sind im Vorverkauf im Ticket Corner des Schweizerischen Bankvereins und in den Fairness Läden der CARITAS erhältlich. Wir möchten unseren Leserinnen und Lesern *Solid'Afrique* ganz herzlich empfehlen. (Red.)

darstellen, von den slowenischen und kroatischen Bischöfen dagegen als legitimes Recht auf nationale Selbstbestimmung verstanden werden. In einem an den Weltepiskopat gerichteten Schreiben der kroatischen Bischöfe vom Februar 1991 bekennen sich Kroatiens Oberhirten ausdrücklich zur Demokratisierung, die der Freiheit und der Selbstbestimmung der Völker den Weg bereite. Sie beklagen in diesem Zusammenhang den Widerstand der Belgrader Machtzentrale gegenüber den Demokratisierungsbestrebungen als Versuch, sowohl die kommunistischen Strukturen als auch die serbische Vorherrschaft aufrechtzuerhalten. Durch diese Sichtweise heben sich die katholischen Bischöfe deutlich von den nationalistisch geprägten Argumentationsmustern der Serbisch-Orthodoxen Kirche ab.

Auch der Vatikan war unmittelbar nach den Unabhängigkeitserklärungen der beiden katholisch geprägten Republiken Slowenien und Kroatien um Vermittlung bemüht. Anfang August 1991 traf Erzbischof *Jean-Louis Tauran* im Auftrag des Papstes mit der jugoslawischen Bischofskonferenz sowie mit dem serbisch-orthodoxen Patriarchen Pavle zusammen. Allerdings hatte der Heilige Stuhl in der Jugoslawienkrise bereits deutlich Position bezogen und sich für die «legitimen Rechte und Bestrebungen aller Völker Jugoslawiens» ausgesprochen, «die ihre Entscheidungen bezüglich des staatlichen Zusammenlebens auf freie und demokratische Weise getroffen haben». Aus serbisch-orthodoxer Sicht wurde diese Position, die durch die diplomatische Anerkennung Sloweniens und Kroatiens durch den Heiligen Stuhl konkretisiert wurde, in einem Protestschreiben an Johannes Paul II. als einseitige Einmischung zurückgewiesen. Damit waren die unterschiedlichen Grundpositionen zwischen der katholischen und der Serbisch-Orthodoxen Kirche deutlich. Auf der im Januar 1992 auf gemeinsame Einladung der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates Europäischer Bischofskonferenzen zustande gekommenen Begegnung in St. Gallen bekräftigten denn auch die serbisch-orthodoxen Vertreter ihre ambivalente Haltung, indem sie ihre Kirche zur Hüterin des Serbentums erklärten, gleichzeitig aber die Politik von Präsident Milosević scharf kritisierten.

Deutlicher als in St. Gallen fielen die nationalistischen Töne der serbisch-orthodoxen Vertreter auf der 10. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen aus, die vom 1. bis 11. September 1992 in Prag stattfand. Die eigentlich Schuldigen an den Kriegshandlungen – so die serbischen Bischöfe – seien die Europäische Gemeinschaft und die Vereinten Nationen, weil diese die von Tito gezogenen künstlichen Grenzen anerkannt und damit den Konflikt heraufbeschworen hätten, in dem die Serben die eigentlichen Opfer seien.

In den bisherigen Kampfhandlungen sind Hunderte von kroatischen, serbischen und bosnischen Heiligtümern zerstört worden – Kirchen, Klosteranlagen und Moscheen. Sie galten der jeweils anderen Seite als besonders herausragende Symbole nationaler Identität. Diese Warnzeichen sollten eigentlich zur Einsicht führen, daß jedes Bündnis, das eine Kirche mit dem Nationalismus eingeht, ihre eigene Zerstörung fördert.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen