

öffentliche Meinung zu schaffen und das Gemeinschaft-Sein in der Kirche zu stärken. Die zweite Aufgabe steht der ersten in keiner Weise nach: einen Dialog zu schaffen zwischen Religionen, zwischen den Kirchen und der Gesellschaft. Osteuropa ist auch ein Teil der Informationsgesellschaft geworden: Können die Kirchen ihre eigene Stimme finden und bewahren in diesem wachsenden multimedialen Chor? Dies ist die größte Herausforderung für die Kirchen in der Zukunft, und die Vergangenheit kann kaum noch erhalten für ein mögliches Versagen.

¹ M. Bangemann, *Europe and the Global Information Society*, Luxembourg 1994; K. Steinbuch, *Die informierte Gesellschaft*, 1966; K. Steinbuch, *Informationsflut - Probleme der gegenwärtigen Massenkommunikation*, 1979.

² *Communio et progressio*, 120.

³ *Aetatis Novae* drängte die Bischofskonferenzen, ihren eigenen Pastoralplan für die Medien zu schaffen, und gab allgemeine Leitlinien für deren Ausarbeitung - die Verwirklichung auf nationaler und Diözesanebene steht in den meisten Ländern immer noch aus. Vgl. also: V. Sunderaj (Hg.): *Pastoral Planning for Social Communication*, Montreal 1998.

⁴ L. Lukács, *Probleme nach dem Umbruch*. Kirchenpresse am Ende des Jahrtausends. Berichte aus 15 Ländern Europas und aus den Vereinigten Staaten, Paderborn 1992, 117-120.

⁵ L. Lukács, *Social Communications in Central and Eastern Europe*, in: *Mediaforum* 2/1997; L. Lukács, *Die Medien in der katholischen Kirche Osteuropas von 1990 bis 2000*, in: *Communicatio Socialis*, Heft 4/2000 (noch nicht erschienen).

⁶ Mitte der 90er Jahre versuchte Kathpress in Österreich ein Netzwerk von Nachrichten-„Agenturen“ mit den benachbarten zentraleuropäischen Ländern. Die stärkste Nachrichtenagentur besteht in Polen.

⁷ Ph. Breton, *L'utopie de la communication*, Paris 1997.

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Werner Schmidt

Noch immer sind Brücken zu schlagen

Die osteuropäischen Kirchen in der Weltkirche

Jonathan Luxmoore

Ein Jahrzehnt nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Herrschaftssystems sind die Bedingungen für die Entfaltung des religiösen Lebens in Ost- und Mitteleuropa von scharfen Gegensätzen gekennzeichnet, und auch die Bemühungen der Kirche, in den jungen Demokratien den ihr zustehenden Platz

zu finden und sich neu zu definieren, sind immer noch nicht abgeschlossen. In Litauen, Polen, der Slowakei und Kroatien hat die Kirche ihre Position festigen können, in Tschechien und Ungarn dagegen sank sie zu einer gesellschaftlichen Randerscheinung ab, und in einem großen Teil der früheren Sowjetunion musste sie noch einmal ganz von vorn anfangen, mit äußerst knappen Ressourcen und in einer Umwelt, von der sie keinerlei Unterstützung erfuhr. Und was die praktische Bilanz betrifft, so ist die Situation noch ungereimter. So zum Beispiel in Ungarn: Obwohl es dort zwischen der Katholischen Kirche und der sozialistisch geführten Regierung in der Frage der Rückerstattung kirchlichen Eigentums und der staatlichen Zuschüsse für karitative, soziale und andere Leistungen zum Konflikt kam, hat das ungarische Parlament als erste Regierung im Dezember 1997 einen umfassenden Vertrag mit dem Vatikan gebilligt. Im Heimatland des Papstes, Polen, brauchte es dagegen fünf Jahre, bis ein 1993 geschlossenes Konkordat vom Parlament ratifiziert wurde.

1. Ein breites Spektrum von Gegensätzen

Große Unterschiede, angefangen von der Presse bis zum Schulwesen, sind offensichtlich. Während in Polen die katholische Presse floriert und viele Bistümer über ein gut ausgebautes Netz von eigenen Sendern verfügen, warnte in Slowenien der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof Franc Rode, vor den Medien, die immer noch von den „alten Seilschaften“ kontrolliert würden, die der Kirche feindselig gegenüberstünden.¹ Während die 180 katholischen Schulen in Ungarn die gleichen Zuwendungen erhalten wie die staatlichen, müssen sie in der benachbarten Slowakei finanziell von der Kirche selbst getragen werden. In Polen erhalten alle 20 000 Priester, die Religionsunterricht geben, vom Staat ein Gehalt. In Tschechien zahlte der Staat bereits seit dem 18. Jahrhundert an alle registrierten Kleriker Gehälter.

In die Augen springende Unterschiede gibt es auch, wenn es um ethische Fragen geht. Die polnische Gesetzgebung drückte die Zahl der Abtreibungen landesweit auf 310 offiziell registrierte Fälle herunter, während in Ungarn die entsprechende Zahl jährlich auf annähernd 70 000 hochschnellte und im benachbarten Rumänien auf mehr als 1,2 Millionen.

Trotz aller Gegensätze in den einzelnen Ländern besteht in ganz Osteuropa noch ein Identitätsgefühl, das weitgehend von den gemeinsam gemachten Erfahrungen unter dem kommunistischen Regime herrührt. Ein solches Identitätsgefühl gibt es aber auch im Hinblick auf die Beziehungen der osteuropäischen Katholiken zur universalen Gesamtkirche.

Die katholische Kirche machte unter dem kommunistischen Regime, je nach ihren Stärken und Schwächen in den einzelnen Ländern, ganz unterschiedliche Erfahrungen. In Polen geriet sie unter Beschuss, weil sie sich mit den patriotischen Werten identifizierte, während sie in Tschechien und Ungarn angegriffen wurde, weil man ihr Verbindungen zu einer reaktionären antinationalen Ordnung nachsagte. In Litauen, der Slowakei und Kroatien wurde sie als Bastion des

Nationalismus angesehen, und in der Ukraine, in Rumänien und Weißrussland brachte man sie mit unruhestiftenden Minderheiten in Zusammenhang.

Dass die Kirche überlebte, verdankt sie wesentlich ihrer festen Bindung an Rom. Doch kann man mit Fug und Recht behaupten, dass kein Papst auf den Kommunismus jemals die völlig richtige Antwort gefunden hat. Pius XI. und Pius XII. versuchten es mit Konfrontation – der erste, indem er die kommunistische antichristliche Ideologie als in sich schlecht brandmarkte, der zweite, indem er ihren Vertretern in einem Dekret des Heiligen Offiziums vom 1. Juli 1949 die Exkommunikation androhte.² Dies hatte freilich nur den Effekt, die Katholiken zu polarisieren und in die Opposition zu treiben. Und dem kommunistischen Regime fiel es leichter, Mitglieder der Kirche als Verschwörer und Verräter hinzustellen.

Johannes XXIII. setzte mehr auf eine „Medizin der Gnade statt der Strenge“. Er drängte die Katholiken dazu, zwischen „falschen philosophischen Lehrmeinungen“ und „bestimmten Bewegungen“ zu unterscheiden, „die sich mit wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen Fragen oder der Politik befassen“, „auch wenn diese Bewegungen aus solchen Lehrmeinungen entstanden ... sind“. Daher könne „der Fall eintreten, dass Begegnungen über praktische Fragen ... jetzt fruchtbringend sind oder es morgen sein können“³.

Einige vertraten jedoch die Ansicht, die päpstlichen Aufrufe zu friedlicher Koexistenz hätten nur dazu beigetragen, das Sowjetsystem zu legitimieren.

Paul VI. suchte zu „retten, was zu retten war“, indem er den Kommunisten vor Augen führte, dass sie in einer Ära der Entspannung von Zugeständnissen auch etwas gewinnen könnten. Doch diese Politik des Tauschhandels mit gegenseitigen Zugeständnissen in „kleinen Schritten“ blieb nicht unangefochten. Kritisiert wurde sie von jenen, die die Auffassung vertraten, man untergrabe dadurch die moralische Autorität der Kirche und erhalte im Gegenzug nur wenig pastorale Erleichterungen.

Das von Paul VI. zu Ende geführte Zweite Vatikanische Konzil wurde in Osteuropa jedoch auf spezifisch andere Weise als im Westen wahrgenommen. Die meisten Bischöfe hatten Schwierigkeiten,

für die Konzilsteilnahme die nötigen Papiere zu bekommen, sie fühlten sich durch Sprachbarrieren diskriminiert und von ihren westlichen Kollegen „von oben herab“ behandelt. Auch die Konzilsdokumente boten in ihren Augen hinreichend Grund zur Skepsis, da die dort vorgenommene Diagnose gegenwärtiger kirchlicher Probleme, wie sie es sahen, ganz überwiegend von einer westlichen Sicht der Dinge geprägt war.

Eine Reihe osteuropäischer Bischöfe unterstützte die Entscheidung des Konzils, den Kommunismus nicht zu verurteilen, weil sie dies für kontraproduktiv hielten.

Der Autor

Jonathan Luxmoore ist Warschauer Korrespondent des Catholic News Service und der Ecumenical News International und berichtet regelmäßig über kirchliche Angelegenheiten in Ost- und Mitteleuropa für The Tablet, National Catholic Reporter, Our Sunday Visitor und andere Zeitungen.

Anderen jedoch kam es verdächtig vor, dass das Konzil es nicht einmal fertig brachte, diese Ideologie auch nur beim Namen zu nennen. Das Gerede von einer „neuen Haltung“ wurde von den meisten nur spöttisch belächelt. So zum Beispiel Sätze in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes*, die von Ländern sprach, „die einer kollektivistischen Wirtschaftsweise zugetan sind“ (Nr. 63). Und die bloße Frage nach Religionsfreiheit nahm in Osteuropa eine Zuspitzung an, die sich mit den wachweichen Formulierungen von *Dignitatis humanae* kaum erklären lässt, wo das Konzil nur so nebenbei auf „Regierungsformen“ zu sprechen kam, in denen die „öffentlichen Gewalten trotz der Anerkennung der religiösen Kulturfreiheit durch die Verfassung doch den Versuch machen, die Bürger vom Bekenntnis der Religion abzubringen und den religiösen Gemeinschaften das Leben aufs Äußerste zu erschweren und zu gefährden“ (Nr. 15).⁴ Weit größere Aufmerksamkeit fand in den Konzilsdokumenten der Nord-Süd-Konflikt bzw. die ungerechte weltweite Güterverteilung. Dies und anderes mehr war in den Augen vieler nur ein Symptom für das Versagen der westlichen Kirche und deren Unfähigkeit, ihre Notsituation zu begreifen.

Doch ganz richtig und begründet ist diese Einschätzung nicht. Kirchliche Untergrundgruppen erhielten in Polen und anderen Ländern während der ganzen Zeit kommunistischer Herrschaft praktische und psychologische Hilfen, die keineswegs bedeutungslos waren. Schwere Vorwürfe über Versäumnisse und Zurücksetzungen wurden indes gegen den von Protestanten dominierten Weltrat der Kirchen erhoben, dessen Schweigen über die vielen Menschenrechtsverletzungen auch heute noch mit Bitterkeit vermerkt wird.

Geblichen ist jedoch der weit verbreitete Eindruck, dass Rom und die westlichen Kirchenführer die osteuropäische Kirche zu wenig unterstützt haben. Ein interner Bericht, der 1974 für die Polnische Bischofskonferenz ausgearbeitet wurde, brachte die Verbitterung über die offensichtlich „konformistische Haltung gegenüber dem Marxismus“ in vatikanischen und anderen Dokumenten westlicher Kirchen offen zur Sprache. Die „Verschwörung des Schweigens“ über Verbrechen am Gewissen der Menschen, so der Bericht, würde den Kommunismus nur noch aggressiver machen.⁵ Abgefasst wurde dieser Bericht unter der Schirmherrschaft von Kardinal Karol Wojtyła von Krakau. Als dieser dann 1978 zum Papst gewählt wurde, begann die Situation sich zu ändern.

Johannes Paul II. kannte besser als alle seine Vorgänger die kommunistischen Methoden und erfasste schärfer, wie man den vom Regime ausgenutzten psychologischen Komplexen entgegenwirken konnte. Er wusste, dass kommunistische Herrscher nur stärker würden, wenn sie sich von Gewalt herausgefordert fühlten, dass sie aber auf gewaltfreien moralischen Widerstand keine Antwort parat hatten. Bis zu seinem ersten Heimatbesuch 1979 war klar geworden, dass die Mauer zwischen Ost und West brüchig geworden war, eine Mauer, die die Politiker 1945 auf der Jalta-Konferenz mit der naiven Vorhersage einer „anhaltenden und wachsenden Verständigung zwischen Ost und West“⁶ gezogen hatten. Und sie sollte durch die nachfolgenden Polenbesuche 1983 und 1987 noch brüchiger werden, machten doch diese Besuche die Fähigkeit des Papstes deut-

lich, die Kirche als gesellschaftliche Kraft unabhängig von den Machthabern zu mobilisieren.

Die Päpste des 19. Jahrhunderts hatten immer noch die Bilder der Zerstörung von der Französischen Revolution bis zur Pariser Kommune vor Augen, und waren immer noch wie hypnotisiert davon. Sie fürchteten das Gewaltpotential spontaner sozialer Bewegungen. Johannes Paul II. dagegen sah in ihnen Verbündete – eine schöpferische Kraft, die die Kirche nutzen und auf gottgewollte Zwecke hinlenken könnte. Die „Bewegungen der Solidarität auf dem Gebiet der menschlichen Arbeit“, von denen er in seiner Enzyklika *Laborem exercens* 1981 sprach, waren für ihn keine Feinde, sondern Freunde des Christentums.⁷ Man sollte sie nutzen, um die kommunistischen Ideale von ihren totalitären und ideologischen Verzerrungen zu befreien und die illusionären Werte des Systems in echte umzuwandeln.

Es war der erfolgreiche Kampf gegen den Kommunismus, der erklärt, warum dieser Papst, der im Westen bisweilen zur reaktionären Figur mit einer revisionistischen Einstellung gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil abgestempelt wurde, im Osten als Gallionsfigur menschlicher Freiheit galt, der das Anliegen des Konzils für mehr Menschlichkeit mit unerwarteter Dynamik in die Tat umsetzte.

Als die Demokratie nach Osteuropa zurückkehrte, hoffte man natürlich, dass der Mut des dortigen Christentums wenigstens in Bruchstücken auch in der neuen nachkommunistischen Ära lebendig bliebe. „Heute stehen wir vor den Trümmern eines der vielen Türme von Babylon in der menschlichen Geschichte“, sagte Johannes Paul II. zu den tschechischen Katholiken im April 1990. „Die Solidarität der Kirche mit den Verfolgten ... hat dazu beigetragen, [ihre] moralische Autorität zu stärken ... Ihr habt das Kapital der aufgehäuften Verdienste derer in Händen, die in den vergangenen Jahren ihr Leben und ihre Freiheit geopfert haben. Es ist ein wahrhaft reiches Erbe. Verschwendet es nicht!“⁸

Der Papst war sich der immensen, geschichtlich herausragenden Aufgaben wohl bewusst, vor die sich die Kirche in Ost- und Mitteleuropa gestellt sah. Sie musste den katholischen Gemeinden neues Leben einhauchen, die Orden erneuern, Berufungen zum Priestertum wecken, das Erziehungswesen und die Glaubenslehre fördern, die Wiedereingliederung von Laienbewegungen ermutigen, die ökumenischen Verbindungen neu knüpfen und ihre Präsenz in der Öffentlichkeit wieder zur Geltung bringen. Er war der Meinung, ein „Austausch der Begabungen“ zwischen Ost und West könnte diese Aufgabe erleichtern, wenn man an die eigenen früheren Anstrengungen anknüpfte, die Einheit Europas in größeren Dimensionen zu denken und das Gefühl dafür neu zu beleben.

Westliche Katholiken könnten auf Gebieten wie Gemeindefinanzen und Medienarbeit ihren Sachverstand einbringen, osteuropäische, um Kardinal Miroslav Vlk von Prag zu zitieren, „ihre Erfahrungen der Nähe Gottes, ihren lebendigen, durch kommunistische Verfolgung gestärkten Glauben, den Heroismus von Menschen einer leidenden Kirche sowie die empirisch bewährte Überzeugung, dass soziale Entwicklungen ohne eine tragende Spiritualität im Letzten ohne Bestand seien“⁹. Diese wohlklingenden Worte in die Praxis umzusetzen sollte sich freilich als

schwierig und mühevoll erweisen. Die Erfahrungen von Unterdrückung und Verfolgung im Osten, wie bewegend auch immer sie gewesen sein mögen, hatten für den Alltag westlicher Mittelstandschristen wenig direkte Relevanz. Und in Osteuropa stellten sich inzwischen andere Prioritäten als höchst bedeutsam heraus, wie zum Beispiel die Reintegration regulärer kirchlicher sowie kirchlicher Untergrundstrukturen. Und hier hatte westlicher Sachverstand wenig zu bieten.

2. Geschichtlich einmalige Aufgaben¹⁰

Die Euphorie der Jahre 1989/90 verflieg rasch und wich erbitterten Auseinandersetzungen um die künftige Gestalt von Staat und Gesellschaft, die die umfassende soziale Rolle der Kirche in den Hintergrund treten ließ. Der hoffnungsvoll vorhergesagte „Übergang“ glich eher einem Treck von einer ungewissen Gegenwart in eine vage Zukunft. Anfang der neunziger Jahre schien das Abhängigkeitsverhältnis Osteuropas gegenüber dem Westen sich auch bei den Katholiken bemerkbar zu machen.

Seit der Wende haben zwei Europäische Synoden, die von 1991 und 1999, den Versuch unternommen, gemeinsame Probleme von Ost und West zu artikulieren, angefangen von der Evangelisierung und Ökumene bis hin zur Migration und der Herausforderung durch den Islam. Der Aufbau neuer kirchlicher Strukturen hat den Einfluss der Osteuropäer in den internationalen Gremien der Kirche erheblich verstärkt. Postkommunistische Länder stellen inzwischen mehr als die Hälfte der 36 europäischen Bischofskonferenzen, und der Katholische Rat der Europäischen Bischöfe (CCBE) mit Sitz in St. Gallen weist eine starke osteuropäische Präsenz auf.

Heute unterhält der Vatikan mit 28 früheren kommunistischen Staaten Osteuropas, einschließlich der 16 ehemaligen Sowjetrepubliken, diplomatische Beziehungen. Der Papst bereiste 14 osteuropäische Länder, einschließlich des traditionell orthodoxen Georgien und Rumänien, achtmal besuchte er sein Heimatland und zweimal Ungarn, Slowenien, die Slowakei und Tschechien.

Man kann mit guten Gründen behaupten, dass beide Seiten ein Stück weit in die richtige Richtung gegangen sind, um auf Notsituationen der jeweils anderen Seite eine Antwort zu finden. Kirchliche Organisationen im Westen, wie zum Beispiel *Renovabis* und *Kirche in Not* in Deutschland, leisten den postkommunistischen christlichen Gemeinden weiterhin großzügige materielle Hilfe. Und die Kirche Ost- und Mitteleuropas hat ihrerseits einen Beitrag geleistet, die Last zurückgehender Missions- und Priesterberufe mitzutragen. Allein aus der zentralslowakischen Diözese Banska Bystrica, wo der Klerus mit 35 Jahren Durchschnittsalter der jüngste in ganz Europa ist, arbeiten Priester in höheren Positionen im Westen Russlands und in Sibirien.

Einen Ehrenplatz nimmt unbestritten Polen ein, das 12% seiner Priester ins Ausland schickt. Ein wachsender Anteil der 3000 polnischen Priester, die zur Zeit in 92 Ländern arbeiten, ist in den postkommunistischen Ländern stationiert: 146 im benachbarten Weißrussland und 150 in der Ukraine. 1999 stellten die

Polen im europäischen Russland unter dem Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz bis zu 73 der 115 Priester. Ihre Zahl hat sich dort in zwei Jahren verdoppelt. Auf Polen entfällt die Hälfte aller Priester und Ordensschwester in der ostsibirischen Apostolischen Administration mit Sitz in Irkutsk, die vom polnischen Bischof Jerzy Mazur (von der Gesellschaft vom Göttlichen Wort) geleitet wird. Ein ähnliches Verhältnis besteht in Kasachstan, wo zwei polnische Bischöfe und ein polnischer Apostolischer Nuntius ihr Amt ausüben. In anderen früheren Sowjetrepubliken ist in katholischen Gemeinden und Vereinen Polnisch, nach dem Russischen, die meistgesprochene Sprache. Enge Verbindungen zur polnischen Kirche bestehen weiter in der Katechese, im Bildungs- und Schulwesen, in der Liturgie sowie in der Priesterausbildung.

Die meisten polnischen Priester arbeiten jedoch in westlichen Ländern: 472 in Italien, 430 in Deutschland, 18 in Spanien und 17 in Schweden. Ein Drittel der Polen besucht regelmäßig den Sonntagsgottesdienst, die Zahl polnischer Kleriker stieg in den neunziger Jahren um 14% auf über 30 000, und die 7000 polnischen Seminaristen machen in ganz Europa ein volles Viertel aus. In Frankreich dagegen, wo 148 polnische Priester arbeiten, besucht nur jeder zehnte Katholik den Sonntagsgottesdienst, und die französische Kirche zählt nur rund 1000 Seminaristen. Blickte Frankreich 1945 noch auf die stolze Anzahl von 45 000 Priestern, so rechnet man bis zum Jahre 2005 mit einem Rückgang auf acht- bis zehntausend Priesteramtskandidaten.¹¹

Doch die Mentalität und der geistige Habitus der osteuropäischen Kirche finden im Westen nur wenig Anklang. Westliche Katholiken haben Mühe zu verstehen, weshalb Leiden und Verfolgung bis tief in die Identität der osteuropäischen Christen hinein ihre Wurzeln geschlagen haben; und umgekehrt vermögen Osteuropäer kaum richtig einzuschätzen, warum abstrakte Lehrmeinungen im Westen von so augenscheinlich großer Bedeutung sind. Die Suche nach Einheit scheint daher für die vorhersehbare Zukunft weiterzugehen.

Die westliche Kirche bleibt gegenüber dem Druck, der von übereifrigen, missionierenden Priestern aus Osteuropa ausgeht, weiterhin argwöhnisch. Die Kritik dieser Priester am „westlichen Materialismus“ verrät wenig Verständnis für die komplexe spirituelle Lage westlicher Gesellschaften. Einige westliche Katholiken sehen in ihnen sogar ein spaltendes Element, da sie eine antiquierte, undemokratische Vorstellung vom Verhältnis von Kirche und Staat verkörpern und gegenüber der Religionszugehörigkeit einen autoritären, politisierten Standpunkt vertreten, der sich mit dem sorgsam gehüteten Platz der Kirche im pluralistischen Westen nicht verträgt.

Auch werden die osteuropäischen Bischöfe als Hierarchen wahrgenommen, die nur ihre eigenen inneren Angelegenheiten im Sinn haben, die Welt zu einfarbig sehen und an weiterreichenden Fragestellungen wenig Interesse zeigen. Dass die meisten bedeutenderen europäischen Erneuerungsbewegungen im Westen ihren Ursprung haben, ist ein Hinweis auf den Hunger der postmodernen Gesellschaft nach Spiritualität. Man darf ihn freilich nicht mit der Sehnsucht nach einem Katholizismus osteuropäischer Prägung gleichsetzen. Einstellungen westlicher

Katholiken gegenüber der Kirche Ost- und Mitteleuropas sind auch von der Kritik des Papstes nicht unbeeinflusst. Perspektiven der polnischen Kirche haben bei dem Bestreben Johannes Pauls II., kirchliche Abweichler zu disziplinieren und die Befreiungstheologie unter Kontrolle zu bringen, durchaus ihre Rolle gespielt. Inzwischen hat es sich bei den meisten als ausgemachte Sache herumgesprochen, dass polnische Kirchenlobbyisten bei der Ernennung konservativer Bischöfe in Österreich und anderswo ihre Hand im Spiele hatten. Und einige von ihnen waren ja bekanntlich höchst umstritten.

3. Unterschiedliche Erfahrungen

Doch die Osteuropäer führen ebenfalls eine Beschwerdeliste. Am meisten verbreitet ist die Auffassung, die westliche Kirche habe den Kommunismus überhaupt nicht verstanden. Allein in der Sowjetunion wurden in der Vorkriegszeit, einer Zeit wohl der größten Kirchenverfolgungen der Geschichte, 200 000 orthodoxe Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen liquidiert und 45 000 Kirchen zerstört. Westlichen Katholiken bescheinigt man demgegenüber eine hegeliatische Tendenz, ihre Wirklichkeitswahrnehmung so zurechtzuschneiden, dass sie ihren Lieblingsideen entspricht. So wie die westliche Linke Osteuropa übergeht, da dort das Scheitern des angewandten Marxismus vor aller Welt offenkundig wurde, so muss umgekehrt die Kraft des osteuropäischen Glaubens vom westlichen Katholizismus ignoriert werden, da sie die eigenen Schwächen bloßstellt.

In Osteuropa beklagen sich manche auch darüber, dass sie von westlichen Katholiken als amorpher Block angesehen werden, der für die spezifische Situation der einzelnen Länder kein Interesse aufbringt. Sie befürchten gleichfalls, daß liberale westliche Einflüsse der traditionellen religiösen Ordnung einen ihr fremden Individualismus überstülpen werden. Die meisten würden in trauter Eintracht mit dem Papst lieber glauben, Europa müsse „mit zwei Lungen atmen“, und Ost und West seien gleichermaßen als „Hüter europäischer Werte“ ausersehen.

Doch dies erscheint zunehmend unwahrscheinlich. Nach Studienbesuchen in Brüssel in den Jahren 1997 bis 1999 unterstützen nun die Bischöfe in Polen, Tschechien und Ungarn ausdrücklich die Aufnahme ihrer Länder in die Europäische Union. Einige von ihnen sind jedoch besorgt, dass sich die Öffnung der Grenzen auf die sozialen und moralischen Gewohnheiten ihrer Länder tiefgreifend auswirken werde. Auch das ist kaum überraschend. Außer der Übernahme der EU-Richtlinien und Verordnungen - kollektiv und beschönigend *Aquis Communautaire* genannt - und der Zusicherung, ihre Gesetze und Institutionen würden den 1950 in der Europäischen Konvention festgelegten Kriterien gerecht werden, müssen die osteuropäischen Beitrittskandidaten strenge Zielvorgaben erfüllen, was zum Beispiel die Inflationsrate, die Zinssätze, das Haushaltsdefizit und die Währung betrifft; und das alles zu einem Zeitpunkt, an dem das Durchschnittseinkommen in Polen gerade mal ein Zehntel des benachbarten Deutschland erreicht. Allein in der Landwirtschaft stehen dem Land drastische, langwierige Veränderungen bevor.

Nach einer Untersuchung aus dem Jahre 1998 unterstützen 84% der polnischen Priester den EU-Beitritt ihres Landes. Zwei Drittel bekunden Vertrauen, dass die Mitgliedschaft die kirchliche Position nicht schwächen werde.¹² Außerdem sind die Bischöfe entschlossen sicherzustellen, dass die christliche Kultur ihrer Länder in angemessener Weise geschützt wird. Sie wiesen darauf hin, dass vier Jahrzehnte zuvor, als die ersten prototypischen EU-Institutionen gebildet wurden, die Kirchen Spaniens und Italiens noch so voll waren wie die polnischen heute, und die niederländische Kirche ebenso viele Priester wie Missionare ins Ausland schickte. Der Trend in der Beobachtung religiöser Pflichten wie die Zahl der Kirchenmitglieder gingen seitdem unverkennbar nach unten.

Schlimmer noch, die Kirchen wurden im Maastrichter Vertrag von 1992, in dem die EU-Mitgliedsstaaten engere politische und wirtschaftliche Verflechtungen vereinbarten, nicht einmal erwähnt. Eine kurze Erklärung, die den „Status der Kirchen und religiösen Verbände und Gemeinschaften“ anerkannte, wurde von den EU-Außenministern auf ihrem Gipfel in Amsterdam 1997 angenommen, nachdem deutsche Theologen vor einer „Krise der Legitimität“¹³ gewarnt hatten. Trotz EU-Zusicherungen, dass Traditionen gewahrt würden, befürchteten viele, die Mitgliedschaft in der EU werde die Akzeptanz westlicher säkularer Modelle nach sich ziehen.

Die osteuropäischen Kirchen haben kein Gegenstück zur Brüsseler Kommission der Europäischen Bischofskonferenzen (COMECE), die aus den 15 Mitgliedsstaaten der Europäischen Union gebildet ist und sich seit ihrer Gründung 1980 zweimal jährlich versammelt hat, um auf EU-Entwicklungen ein wachsames Auge zu werfen. Außerdem schränken die komplexen inneren Verflechtungen regionaler zwischenkirchlicher Beziehungen die Handlungsfähigkeit der Bischöfe erheblich ein. Das betrifft vor allem das Verhältnis von katholischen und orthodoxen Gemeinschaften, wo sich in der Rolle der Religion die postkommunistischen Loyalitäten und Identitäten wie in einem Brennpunkt widerspiegeln. Etwas Vergleichbares gibt es im Westen nicht. Dadurch wird es für die osteuropäischen Kirchen schwieriger, eine gemeinsame Position zu vertreten.

Diese Ängste beiseite zu schieben, wird Zeit in Anspruch nehmen. Das Gleiche gilt für die Bereitschaft, den Stereotypen zu widerstehen. In Wirklichkeit ist Osteuropa gar nicht so religiös, wie manche Bischöfe zu glauben belieben, noch umgekehrt Westeuropa so sehr verweltlicht. Obwohl sich von 10,5 Millionen tschechischer Bürger nach einer Untersuchung Ende 1999 40% als Katholiken bekannten, gehen kirchliche Quellen davon aus, dass nicht mehr als ein Zehntel von ihnen überhaupt Christen sind.¹⁴ In der früheren DDR erreichten bekennende Atheisten inzwischen einen Anteil von 40%, verglichen mit einem demgegenüber verschwindenden europäischen Durchschnitt von 5%.

In Westeuropa gelten die Iren als religiöseste Nation und können mit den Polen immer noch in einen Wettstreit treten. Doch nur ein Viertel aller Deutschen praktiziert ihren Glauben, immerhin noch doppelt so viel wie in Frankreich. Werden in Schweden 63% der Ehen geschieden, so sind es in Italien ganze 10%, ein geringerer Prozentsatz als selbst in Polen.¹⁵

Die kontrastierenden Erfahrungen des 20. Jahrhunderts haben im Fühlen und Wahrnehmen der Menschen tiefgreifende Gegensätze aufbrechen lassen und am Leben erhalten, die sich erst allmählich abbauen werden. Dafür müssen jedoch die Formen gegenseitigen Verstehens und Einfühlens noch weiter wachsen. Erst dann wird die osteuropäische Kirche den ihr zustehenden Platz in der Gesamtkirche einnehmen können, um ihren Reichtum mitzugestalten und mitzunutzen.

¹ Vgl. Delo interview, 18. September 1999.

² Vgl. AAS 42 (1950) 533; wörtlich heißt es: „... die bewusste und freiwillige Mitgliedschaft in kommunistischen Parteien, ihre Unterstützung sowie die Lektüre und Verbreitung ihrer Druckerzeugnisse wird mit dem Ausschluss von den Sakramenten bestraft; die Strafandrohung der Exkommunikation wegen Glaubensabfalls (Apostasiae) gilt hingegen ausschließlich für jene Gläubigen, die sich zur Doktrin des materialistischen und antichristlichen Kommunismus bekennen.“ Vgl. dazu auch H. Stehle, Die Ostpolitik des Vatikans. Geheimdiplomatie der Päpste von 1917 bis heute, Bergisch-Gladbach 1983, 311ff. Weitere einschlägige Dokumente in: Herder Korrespondenz 13 (1958/59) 2, 69.

³ Sozialenzyklika *Pacem in terris* (11. April 1963), Nr. 158-159. Deutsch in: Bundesverband der Katholischen Arbeiterbewegung (KAB) Deutschlands (Hg.), Texte zur Katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Kevelaer 1977, 315f. Vgl. auch die Dissertation von J. Siedlarz, Kirche und Staat im kommunistischen Polen 1945-1989, Paderborn 1996.

⁴ *Gaudium et spes* (7. Dezember 1965), Nr. 63; *Dignitatis humanae* (7. Dezember 1965), Nr. 15. Vgl. die Stellungnahme von Bischof Klepacz von Łódz im Namen des gesamten polnischen Episkopats zur Religionsfreiheit bei J. Siedlarz, aaO. 127.

⁵ Pro Memoria Episkopatu Polski o sytuacji Kosciola, in: P. Raina (Hg.), Kosciol w PRL, Dokumenty 1960-1974, Poznan 1995, 682-687.

⁶ Report of the Crimea Conference, Her Majesty's Stationery Office, London 1945, 4-5.

⁷ Enzyklika *Laborem exercens* (14. September 1981) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 32), Bonn 1981, 17-20, hier 19.

⁸ Ansprache Johannes Pauls II. an die Priester, Ordensleute und engagierten Laien im Dom von Prag am 21. April 1990, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache (Dokumentation), 11. 5. 1990. Vgl. auch J. Luxmoore/J. Bubiuch, The Vatican and the Red Flag, London 1999.

⁹ Europa ma raczej poszukujac duszy, KAI Biuletyn Prasowy, Warschau, 14. September 1999.

¹⁰ Vgl. M. Spieker (Hg.), Nach der Wende. Kirche und Gesellschaft in Polen und Ostdeutschland: sozialetische Probleme der Transformationsprozesse, Paderborn 1995; W. Kasack (Hg.), Kirchen und Gläubige im postsowjetischen Osteuropa, München 1996; Puza, R./A. P. Kustermann, Neue Verträge zwischen Kirche und Staat: die Entwicklung in Deutschland und Polen, Freiburg (Schweiz) 1996; Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa, in: J. Krautscheidt (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 29, Münster 1995. T. Walter, Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Ungarn, in: Osteuropa Recht 45 (1999) 238-248; zur Lage der russisch-orthodoxen Kirche und des westlich geprägten Christentums in Russland vgl. A. Krindac, Religiöse Wiedergeburt und Entstehung einer neuen „konfessionellen Landschaft“ in Russland, in: Osteuropa 50 (2000) 161-175.

¹¹ Troski i nadzieje, KAI Biuletyn Prasowy, 1. Oktober 1999. Die polnischen Zahlenangaben stammen vom Kirchlichen Statistischen Institut, Warschau 1997 und 1999.

¹² Centrum Badan Opinii społecznej (CBOS) (Umfrage), in: Rzeczpospolita, 24. März 1998 und Polityka, 28. März 1998.

¹³ J. Luxmoore, The European Union looks East, in: Our Sunday Visitor, 12. Juli 1998.

¹⁴ Katolicki Tygodnik (Umfrage), 5. Dezember 1999.

¹⁵ Vergleichende Zahlenangaben finden sich bei P. M. Zulehner (Hg.), Kirchen im Übergang in freiheitliche Gesellschaften, Pastorales Forum, Wien 1994. M. Tomka/P.M. Zulehner, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Stuttgart 1999 und dies., Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas, Stuttgart 2000; vgl. W. Grycz, Wie kirchentreu sind Polens Katholiken?, in: Glaube in der Zweiten Welt 27 (7/8, 1999) 14-18. J. Luxmoore/J. Babiuch, New Myths for Old, in: Journal of Ecumenical Studies 36 (1/2, 2000).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Begegnungen von Ost und West in der Erneuerung der Pastoral

Paul M. Zulehner

Die kommunistischen Machthaber musealisierten Kirchen, wo sie diese nicht vernichten konnten. Dabei ergriffen die Regime in den einzelnen Ländern Ost (-Mittel-)Europas unterschiedliche Maßnahmen. Zudem folgte der Zeit der harten Verfolgung deren Abmilderung insbesondere seit Helsinki 1975. Dennoch blieben durchgehende Annahmen und auch Maßnahmen:

Die Annahmen: Religion ist dem kommunistischen Fortschritt feindlich, lenkt die Menschen opiat von der Veränderung der Verhältnisse ab, ist also so etwas wie der Alkohol für die Abhängigen. Die Auflösung der Religion geschah also durchaus im emanzipatorischen, jetzt vor allem sozialen Interesse. Allerdings war den konsequenten Marxisten auch klar, dass die Religion erst mit dem Elend verschwinden werde. Mit dessen Beseitigung haben sich auch die Kommunisten schwer getan.

Die Maßnahmen: Religion (und mit ihr die Kirchen) sollte entgesellschaftlicht werden. In diesem Sinn war die Privatisierung der Religion eine entscheidende religionskämpferische Maßnahme. Den Kirchen wurden auch alle Instrumente der gesellschaftlichen Präsenz genommen: die Caritas, die Verbände und Vereine, die Schulen, die Orden. Es blieb für die noch religiös Bedürftigen das Leben in den

Noch immer sind Brücken zu schlagen