

Bedeutung und Folgen der Wende in den mittel-osteuropäischen Gesellschaften aus kirchlich-theologischer Sicht



Sándor Fazakas¹

Der Schweizer Schriftsteller Max Frisch schrieb das Drama „Die chinesische Mauer“. In diesem Drama heißt es: Der Kaiser von China verkündet einen Festtag – „zur Friedenssicherung“, wie er sagt – und verordnet den Bau der chinesischen Mauer. Die Mauer solle, so erklärt er, den Zweck erfüllen, „die Zeit aufzuhalten“ und die Zukunft zu verhindern.² Aber das geht nicht, wie der Fortgang der Geschichte gezeigt hat.

Vor 26 Jahren aber im Spätsommer und Herbst des Jahres 1989 sind solche Mauern gefallen: Mauern (und Stacheldrahtzäune), die mehr als ein Vierteljahrhundert lang als „Friedensgrenze“ oder als „Schutzwall“ gepriesen worden sind, erwiesen sich plötzlich als überwindbar. Errichtet wurden diese Mauern von fremden Mächten – fremd nenne ich eine Staatsmacht (auch wenn sie aus den Reihen des eigenen Volkes hervorgeht), die von der eigenen Bestimmung und dem Zweck des Amtes entfremdet ist, die eine totale Kontrolle über den Menschen, inklusive des „inneren Menschen“ anstrebt, die das Unrecht als Recht, die Unfreiheit als Freiheit, die Verkehrtheit menschlichen Zusammenlebens als Ordnung bezeichnet. Aber wenn eine fremde Macht den Frieden, die Freiheit und die Sicherheit schenkt, nimmt sie sie früher oder später wieder weg.

Der Fall der Mauern und der Stacheldrahtzäune in Mittel- und Osteuropa gelten seither als eine Wende; sie steht für das vermeintliche Ende einer vermeintlichen Weltordnung, aber gilt auch als Symbol für die Seh-

¹ Sándor Fazakas ist Professor für Systematische Theologie und Sozialethik an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen/Ungarn.

² *Max Frisch: Die Chinesische Mauer*; in: *Ders.: Gesammelte Werke in zeitlicher Folge*, Bd. II.: 1944–1949, hg. v. *Hans Mayer et al.*, Frankfurt a.M. 1976, 139–216, hier: 141.

sucht dieser Völker nach einer besseren Welt, für die drängende Frage nach mehr Gerechtigkeit, zugleich aber auch für den Schmerz über bleibende Verluste.

Aber warum *vermeintliches* Ende einer *vermeintlichen* Weltordnung? Weil wir lange Zeit nicht wahrgenommen haben, dass die Balkankrise Anfang der 1990er Jahre, die Krise in der Ukraine, der arabische Frühling, der andauernde Bürgerkrieg im Nahen Osten Zeichen dafür waren, dass nach den zwei Weltkriegen und den Friedensbemühungen des 20. Jahrhunderts eine Weltordnung geschaffen wurde, die keineswegs vollkommen war und ist. In der Tiefe hat unsere Welt die Gärung nicht wahrgenommen, und dieses Brausen scheint – zusammen mit den Folgen weiterer wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Krisen – in einem epochalen, geschichtlichen, bisher unbekannten Phänomen zu kulminieren: der heutigen Flüchtlingskrise. Und parallel dazu wächst wieder der Wunsch nach Grenzen, Stacheldrahtzäunen, Toren und Türen mit Seitenflügeln, Transitzonen usw. (egal, wie wir es nennen) an der Stelle einer schon entgrenzten Welt.

Das Jahr 1989 haben wir als *annus mirabilis* erlebt. Mit Jacques Rupnik gesagt: die „Plötzlichkeit und Leichtigkeit, mit der Diktaturen und die vom Kalten Krieg bestimmte internationale Ordnung zusammenbrachen“³, hat uns überrascht – hat eine Gesellschaft und eine Kirche überrascht, die mit einem dauernden Zusammenleben im damaligen politischen System gerechnet haben. Das Jahr war zunächst von Ereignissen wie dem Pan-europa-Picknick, der Grenzöffnung von Sopron und dem Fall der Berliner Mauer gekennzeichnet, bald sollte es aber als eine Zäsur gelten, als das Ende des kurzen 20. Jahrhunderts, als Beginn der Freiheit und Meinungsäußerung für Mittel- und Osteuropa, als Revolution und Auftakt für die Demokratisierungsprozesse dieser Gesellschaften.

Doch die großen Versprechen dieser Transformationsprozesse, wie etwa der Abschied von totalitären Tendenzen in der Politik, Wohlstand sowie das Ende des wirtschaftlichen West-Ost-Gefälles, eine neue Weltordnung mit „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ ohne andauernde politische-moralische Krisen – sie sind ernüchternden Erfahrungen gewichen. Wir haben uns nach einem Europa ohne Mauern und Grenzen gesehnt – anscheinend sind wir aber nicht darauf vorbereitet, die Herausforderungen einer – in vielfacher Hinsicht – entgrenzten Welt gemeinsam zu bewältigen. Oder haben wir uns geirrt, als wir gedacht haben, dass es gegenüber Mauer und eisernem Vorhang nur eine einzige Alterna-

³ Jacques Rupnik: 1989 als Weltereignis. Die große Transformation in Europa und die Globalisierung; in: Lettre International 104 (2014), 15–21, hier: 15.

tive gibt, nämlich die Aufhebung aller Grenzen?

1. Historische, soziale und wirtschaftliche Rahmenbedingungen – am Beispiel Ungarns

Nach der politischen Wende 1989/90 befand sich Ungarn, genau wie die meisten anderen Staaten Osteuropas, vor einem langwierigen Wandlungsprozess, in dem sich das Land auf ökonomischer, sozialer und politischer Ebene von einem autoritär-totalitären System zu einer freiheitlichen Demokratie verwandeln sollte.⁴ Dieser Prozess verlief aber in den Ländern dieser Region nicht überall gleichmäßig: Erfahrungen mit demokratischen Aufbrüchen aus der eigenen Geschichte (etwa der Volksaufstand 1956 in Ungarn oder der Prager Frühling 1968), der Grad der Menschenrechtsverletzungen und Repressionen in den früheren Regimen, kulturelle Hinterlassenschaften der sozialistischen Systeme, die Reminiszenz der alten und die Unzufriedenheit mit den neu erworbenen gesellschaftlich-politischen Strukturen beeinflussten die Geschwindigkeit und Tiefe der Transformationsprozesse in den einzelnen Staaten.⁵

Der Übergang von einem totalitären System zu einer freiheitlichen Demokratie lässt sich, sowohl in Ungarn als auch in weiteren mittel-osteuropäischen Gesellschaften, anhand zwei konträrer Merkmale charakterisieren: durch einen *selektiven Umgang mit der eigenen Vergangenheit* und durch die *Eröffnung einer starken, fast unbegründeten Zukunftsperspektive für die Bürger*. Die Unterlassung einer umfassenden Vergangenheitsaufarbeitung stand seit der Wende 1989/90 unter dem Diktat der Bewahrung der nationalen Einheit, des gesellschaftlichen Friedens, nicht zuletzt der Gewährleistung einer kontinuierlichen Funktion des Staatsapparates und des öffentlichen Lebens. Eine zu lange oder zu intensive Auseinandersetzung mit den dunklen Seiten der Vergangenheit wurde eher als Belastung empfunden. Die Suche nach mehr Gerechtigkeit, die Sehnsucht nach juristischer, wissenschaftlicher und geistiger wie geistlicher Aufarbeitung der Vergangenheit sowie das Bemühen um eine angemessene Erinnerungskultur erwies sich aus der Sicht eines friedlichen Übergangs vom So-

⁴ Näher ausgeführt in: *Sándor Fazakas*: Protestantische Identität und gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe. Europäische Integration und ‚soziales Europa‘ als Herausforderungen des ungarischen Protestantismus; in: *Traugott Jähnichen/Torsten Meireis et al.* (Hg.): *Soziales Europa? Jahrbuch Sozialer Protestantismus*, Band 7, Gütersloh 2014, 227–245.

⁵ Vgl. *Gert Pickel*: Nostalgie oder Problembewusstsein? Demokratisierungshindernisse aus der Bewältigung der Vergangenheit in Osteuropa; in: *Sigmar Schmidt/Gert Pickel/Susanne Pickel* (Hg.): *Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen*, Wiesbaden 2009, 129–158.

zialismus zur freien Marktwirtschaft als irrelevant (oder als zu gefährlich). Übrig blieb ein selektiver Umgang mit der Geschichte im Dienste aktueller politischer Interessen: das heißt, es wurden und werden noch heute nur diejenigen Aspekte aus der Geschichte hervorgehoben, die die eigenen politisch-gesellschaftlichen Interessen legitimieren und die der Gegner aber delegitimieren können. Das zweite Merkmal schließt unmittelbar hieran an: Durch die Einführung marktwirtschaftlicher Verhältnisse erhofften sich nicht wenige Bürger die Verbesserung ihrer eigenen materiellen Situation bis zum Niveau eines Wohlstands westlicher Art. Innerhalb weniger Jahre erwiesen sich diese Erwartungen aber als unhaltbar.

Die Begleiterscheinungen wirtschaftlicher Umwälzungen (wie Arbeitslosigkeit, Kostenexplosion, Inflation, Korruption), das andauernde Wirtschaftsgefälle zwischen den östlichen und westlichen Teilen Europas, das neu entstandene massenhafte soziale Elend und die neuere Migrationswelle in Richtung wohlhabender Gesellschaften haben zu bitteren Enttäuschungen und oft auch zu Nostalgie und zu Sehnsucht nach der alten sozialen Sicherheit aus der Zeit des Sozialismus geführt.

Die Herausbildung einer neuen Gesellschaftsordnung des Landes erwies sich als schwierig. Sozialwissenschaftliche Studien und weitere Analysen weisen darauf hin, dass Ungarn gerade seinen dritten Modernisierungsversuch erlebt.⁶ Den ersten wollte der aufgeklärte Besitzadel Mitte des 19. Jahrhunderts durchführen, um das Elend der europäischen Großstädte als Begleiterscheinung des damaligen Kapitalismus zu vermeiden. Die Herausbildung einer dazu nötigen tragenden Schicht des Bürgertums kam gerade in Schwung, als die Heere des österreichischen Kaisers und des russischen Zaren und die darauffolgende Terror- und Vergeltungswelle nach der Märzrevolution 1948 diesen Reformbestrebungen ein Ende bereiteten. Der zweite Modernisierungsversuch setzte mit der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie ein, also mit dem Ausgleich 1867 und dem Realismus im politischen Denken. Die Entwicklung war atemberaubend – um die Jahrtausendwende war die Infrastruktur von Budapest auf dem Niveau Berlins. Die Kriegsniederlage im Ersten Weltkrieg und die darauffolgenden Jahre führten aber zu einem vollkommenen Zusammenbruch. Nach dem Zweiten Weltkrieg drängten die Sowjets ihre politische, gesellschaftliche und ökonomische Struktur Ungarn (und den umgebenden Gesellschaften der Region) auf. Während der Jahrzehnte des Kádár-Regimes setzte ein bescheidener Wohlstand ein, aber der Preis dafür war eine kata-

⁶ Siehe dazu ausführlich: Péter Nádas: Der Stand der Dinge. Warum der Versuch einer dritten Modernisierung Ungarns nicht gelungen ist; in: *Lettre International* 95 (2011), 39–49.

strophale Verschuldung des Staates und das Aufblühen einer Schattenwirtschaft als Überlebensstrategie der Bevölkerung. Der dritte, mit der Wende um 1989/1990 einsetzende Modernisierungsversuch litt und leidet immer noch unter dem schweren Erbe früherer Jahrzehnte: Überlebensstrategien, die Suche nach Gesetzeslücken, gegenseitiges Misstrauen, Geheimnisse bezüglich der früheren Zusammenarbeit mit der kommunistischen Staatsmacht, das Auseinanderfallen der öffentlichen und der privaten Sphäre. Was die wirtschaftliche Leistung des Landes angeht: Eine tragfähige bürgerliche Mittelschicht konnte sich noch nicht vollständig herausbilden und das schwer verschuldete Land, dem eine kapitalstarke Unternehmerschicht fehlt, konnte im Wettbewerb mit den westlichen Großkonzernen und Investoren nicht standhalten. Nur ganz wenigen ist es gelungen, in der neuen kapitalistischen Wirtschaftsordnung Fuß zu fassen – vor allem gelang es der früheren politischen Elite, die ihre ideologisch-politische Macht zur Wirtschaftsmacht konvertiert hatte – eine Tatsache, die bis heute im Lande äußerst irritierend wirkt.

Die süd-mittel-osteuropäischen Länder des heutigen Europa hatten wegen ihrer geopolitischen Lage und der historischen Ereignisse nie die Möglichkeit gehabt, den Status einer Wohlfahrtsgesellschaft und eines Nationalstaates als Ergebnis der Modernitätsentwicklung zu erreichen.⁷ Die westeuropäischen Länder konnten geschichtlich gesehen – wie Historiker und Soziologen mit Recht feststellen – durch eine relative Ausgewogenheit der sozialen Sicherheit, der Rechtsstaatlichkeit, der Wirtschaftsinteressen und Moral ihr Gesellschaftsleben strukturieren. In Mittel- und Osteuropa verlief dieser Prozess umgekehrt: es gehört zum schwierigen Erbe der braunen und nicht zuletzt der roten Diktaturen. Die Erinnerung an die Zeit der Erniedrigung und Entwürdigung bzw. die innere und äußere Zerrüttung, die diese Regime hinterlassen haben, wirken immer noch nach. Und diese negative Entwicklung wird jetzt durch den Unmut gegenüber noch mehr Europa ergänzt: Aus der Perspektive süd-mittel-osteuropäischer Gesellschaften wird es noch durch das sog. *Zentrum-Peripherie-Syndrom*⁸ vertieft: das heißt, die starken Staaten im Zentrum Europas sind durch eine unglaublich starke, an der Oberfläche kaum wahrnehmbare nationalstaatliche Identität gekennzeichnet. Sie handeln und agieren aus einem selbstbewussten wirtschaftlichen Interesse heraus, während die Länder an der Pe-

⁷ Vgl. *Richard Münch*: Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft, Frankfurt a. M. 1998, 75–88.

⁸ Vgl. *Immanuel Wallerstein*: Bevezetés a világrendszer-elméletbe (Einleitung in die Welt-Systemtheorie), Budapest 2010.

riperie weiterhin als billiger Arbeitsmarkt und zugleich als teurer Absatzmarkt fungieren dürfen. Dieses Wohlstandsgefälle zwischen Zentrum und Peripherie soll – wegen der Monopolisierungsinteressen im Kern – zementiert werden. Diese Situation erklärt die anwachsende Migrationswelle der letzten Jahre aus den neuen EU-Mitgliedsländern Richtung Westen.

Diese mehr als zwei Jahrzehnte zurückliegenden Entwicklungen ließen die anfängliche enthusiastische Überzeugung, dass ein autoritäres politisches System wie der Kommunismus endgültig der Vergangenheit angehört, einem nüchternen Pragmatismus weichen. Die mittel-ost-europäischen Gesellschaften befinden sich also in einem Zustand zwischen Kontinuität und Abbruch. Einerseits wird der Umgang mit der Geschichte durch eine Ambivalenz gekennzeichnet und mit Unbehagen betrachtet. Andererseits bemüht man sich zwar, den institutionellen Rahmen für

Demokratie und Rechtsstaatlichkeit weiter auszubauen – aber dieses Bestreben wird durch die mangelhafte demokratische Bürgerkultur, durch andauernde wirtschaftliche Krisensituationen, durch die Banalität des Politischen, den mangelnden Respekt vor der Meinung des Anderen und den Verlust an Diskurs und Argumentation überschattet. Soziale Fragen, Wirtschaftsphilosophien, Debatten über die Rolle des Staates werden statt als nüchtern-fachliche Diskussionen wie „Glaubenskriege“ geführt.

2. Die Wende – ein theologisches Thema?

Die Wende bzw. die strukturellen Änderungen im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben der Gesellschaft wurde und wird theologisch kaum reflektiert. Meines Erachtens hat das zwei Gründe: *Einerseits* haben die unterschiedlichsten Vorstellungen über die Neustrukturierung, den Neubeginn oder über die Reformen der Kirchen dazu geführt, dass in weiten Kreisen der Kirchen außer der Ausbildung zum Pfarramt eher pragmatische Kompetenzen (organisatorische, soziale und kommunikative, betriebswirtschaftliche usw.) gefordert werden. Der Wiederaufbau kirchlicher Strukturen nach der Wende und die neue, vom Staat übernommene Verantwortung im sozialen Bereich sowie im Schulwesen verlangte *einerseits* Praxisbezogenheit (ohne theoretisch zu klären: Was heißt Praxisbezogenheit?). *Andererseits* stand die wissenschaftliche theologische Arbeit lange Zeit unter dem Schatten der Vergangenheit, weil in der sozialistischen Zeit die Anerkennung einer kommenden neuen Gesellschaftsordnung gefordert wurde und dies zur Gleichschaltung von Kirche und Theologie geführt hatte (z. B. „Theologie der Diakonie“, „Kirche im

Sozialismus“⁹ usw.).

Doch für theologische Reflexionen und kritisch-analytische sozioethische Arbeit bildeten sich auch gute Anknüpfungspunkte:

2.1 Karl Barths Ungarn-Vortrag 1948

1948 hielt z.B. Karl Barth einen Vortrag in Ungarn unter dem Titel „Die Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen“¹⁰. Das war in der Zeit der totalen Machtübernahme der kommunistischen Regierung im Land, die auch für die Kirchen Konsequenzen haben sollte: Nicht nur kirchliche Einrichtungen und Immobilien wurden verstaatlicht und Vereine aufgelöst; es sollte auch zu einem Wechsel in den kirchlichen Führungspositionen kommen. Vom Staat ausgewählte und akzeptierte Persönlichkeiten sollten unter dem Vorschein eines intakten kirchenrechtlichen Wahlvorgangs die Ämter übernehmen. In dieser Lage bat die alte Kirchenleitung um theologischen Rat und die Meinung Barths, der in diesem Vortrag die These vertrat: „Die christliche Gemeinde ist im Wechsel der Staatsordnungen darin unabhängig, dass sie [...] in keiner alten oder neuen Staatsordnung mehr als einen unvollkommenen, bedrohten und befristeten menschlichen Versuch sehen kann, dem zu Lieb oder zu Leid sie sich an ihrem eigenen Auftrag nicht irre machen lassen darf.“¹¹ Gerade auf Grund dieser Freiheit und des Auftrags der Kirche für die Bewahrung dieser Freiheit unter den Umständen einer noch nicht absehbaren gesellschaftlichen Entwicklung fordert Barth, die vor der Kirche liegenden praktischen Fragen „statt strategisch und taktisch *geistlich* zu denken, zu urteilen, zu entscheiden“¹². Handelt die Kirche geistlich, orientiert sie sich an „ihrer Sache“ und nicht an politisch-diplomatischen Ermessensgründen. Die Kirche könnte ihre Freiheit nämlich in zweifacher Hinsicht preisgeben. Einerseits dadurch, dass sie die ideologische Verklärung von Menschenwerk von gestern und die ideologische Diskriminierung des Menschenwerks von heute zur eigenen Sache bzw. zur Sache Gottes macht. Andererseits würde die

⁹ Siehe dazu Vilmos Vajta: Die diakonische Theologie im Gesellschaftssystem Ungarns, Frankfurt a.M. 1987; Zoltán Balog/Gerhard Sauter (Hg.): Mitarbeiter des Zeitgeistes? Die Auseinandersetzung über die Zeitgemäßheit als Kriterium kirchlichen Handelns und die Kriterien theologischer Entscheidungen in der Reformierten Kirche Ungarns, 1967–1992, Frankfurt a.M. 1997.

¹⁰ Karl Barth: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen; in: Evangelische Theologie 8 (1948/49), 1–15.

¹¹ Ebd., 7.

¹² Barth an ungarische reformierte Christen, 1948; in: Karl Barth: Offene Briefe 1945–1968, hg. v. D. Koch, Zürich 1984, 139–147, hier: 143.

¹³ Vgl. Barth, Die christliche Gemeinde, 8.

Kirche ihre Freiheit verlieren, wenn sie aus dem Eifer der Selbsterhaltung und aus Angst, den Anschluss zu verlieren, die neue Ordnung der Gesellschaft bzw. des Staates zur ihrigen und zur Sache Gottes macht.¹³ Diese Freiheit bedeutet wieder eine zweifache Herausforderung: Der Wechsel der Staatsordnungen soll für die Kirche Anlass sein, sich selbst durch Gottes Wort in Buße und Gebet *erneuern* zu lassen und sich unter dem Maß des prophetischen Wächteramtes am gesellschaftlichen Prozess zu *beteiligen* – und zwar so, dass sie „die Sache des Menschen, deren Gott sich selbst angenommen hat“¹⁴ zu vertreten versucht.

Solche Erneuerung und der entschlossene Mut zum Neuaufbau könnte nicht nur für die eigene Kirche entscheidend sein, sondern könnte auch von exemplarischer Bedeutung für andere Kirchen im Osten und Westen werden. Barth hat sich diese geistliche Entscheidung für die ungarische Kirche erhofft und dazu geraten, auch wenn er sich bewusst war, dadurch Missverständnisse und Kopfschütteln im eigenen Volk und im Ausland hervorzurufen. Gerade darum empfiehlt er solchen osteuropäischen Christen nicht westliche Besserwisserei, sondern Solidarität.¹⁵

2.2 Ervin Vályi Nagy 1989: Warnung vor der Wiederbelebung der Geschichtstheologie

In einem grundlegenden Aufsatz hat es der namhafte reformierte Theologe *Ervin Vályi Nagy*¹⁶ unternommen, die christliche Lesart der Wende und Wandlung, die sich um das Wendejahr 1989 vollzogen hat, zu beschreiben. Er notiert: „[D]ie Wandlung, die *mutatio rei publicae*“, dieser typisch europäische Gedanke jüdisch-christlicher Tradition, „ist an sich nicht schlecht, bedeutet nicht unbedingt Dekadenz, Auseinanderfallen oder den Verlust des Gleichgewichtes“, denn nur in Märchen werde ein gleichbleibender Zustand als Glück angesehen. Doch auf der anderen Seite gelte auch: „[D]ie Wandlung an sich ist weder heil- noch glückbringend“¹⁷, der Gedanke des *panta rhei* löst allein noch keine Begeisterung aus, auch wenn der neuzeitliche Fortschrittsoptimismus – allen Katastrophen und geschichtlichen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts zum Trotz – aufzublühen

¹⁴ Ebd., 13.

¹⁵ Näher ausgeführt habe ich das in: *Sándor Fazakas*: Karl Barth im Ost-West-Konflikt; in: *Michael Beintker/Christian Link/Michael Trowitzsch* (Hg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*, Zürich 2010, 267–286.

¹⁶ *Ervin Vályi Nagy*: Wende und Wandlung; in: *Agnes Vályi-Nagy* (Hg.): *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott. Die Geschichtstheologie*, Stuttgart 2000, 136–143.

¹⁷ Ebd., 141.

scheint. E. Vályi Nagy fürchtete an der Schwelle der gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen in Mittel-Osteuropa 1989/1990 nichts mehr und nichts weniger als die Wiederbelebung älterer und neuerer „Geschichtstheologien“, die versucht haben, sowohl aus den Wandlungen als auch aus dem Bleibenden etwas Inhaltliches herauszulesen, ja einen nationalen Götzen oder zeitgeistrelevanten Gott zu destillieren. In einem bestimmten Verständnis der Ängste, die die Wandlungen überschattet haben, und zugleich warnend vor unberechtigten Nostalgien, schließt er seine Gedankenführung in Anlehnung an Umberto Eco, der auch seinerseits einen chinesischen Fluch zitiert hat: „Ich wünsche dir, dass du in interessanten (d. h. bewegten, wandelnden) Zeiten lebst.“¹⁸

3. Möglichkeiten und Grenzen der kirchlichen Verantwortung

In den geschichtlichen Umbruch- bzw. Krisensituationen des mitteleuropäischen Raumes ist in Ungarn die Rolle der Kirchen bedeutsamer geworden. Das zeigte sich nach dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg, zur Zeit des Volksaufstandes 1956 und nach der Wende 1989/90. Einerseits sieht sich die Kirche in solchen historischen Übergangssituationen vor die Frage gestellt, wie und auf welche Weise sie an der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens teilnehmen kann, besonders wenn sie lange Zeit von den sozialen Anliegen zurückgedrängt wurde und nur noch mit dem gottesdienstlichen Leben in den eigenen Kirchenmauern zu tun gehabt hat; andererseits stellt die Gesellschaft hohe Erwartungen an die Kirchen.

In Ungarn sind die Kirchen mit enorm hohen Hilfe- und Orientierungserwartungen konfrontiert. Dies wird teilweise in einer Rollenzuweisung deutlich, nach der Gesellschaft und Politik den Kirchen die Verantwortung in sozialen Fragen zuweisen und die Kirchen diese Zuweisung auch annehmen sollten.

3.1 Kirchliche Diakonie

Die Kirchliche Diakonie in Ungarn blickt auf eine lange, aber ambivalente Geschichte zurück. Organisierte diakonische Tätigkeit finden wir bereits im 16. Jahrhundert. Sie erfolgte aber ausschließlich in Trägerschaft der einzelnen Kirchengemeinden. 1529 wurde ein Heim in Debrecen (Debreceni Ispótlý) für die Verpflegung von Alten und Armen der eigenen Ge-

¹⁸ Ebd., 143.

meinde gegründet. Das mehr als 400 Jahre lang bestehende Haus diente als Modell für weitere Städte und Gemeinden im Lande. Verschiedene Heime wurden gebaut und organisierte kirchliche Diakonie gefördert. Die Fürsten und Patronen der Reformierten Kirche gewährten großzügige Zuschüsse für die Versorgung der Armen, Alten und Waisen. Die Unterstützung von armen, verwaisten aber begabten Jugendlichen für Studien im In- und Ausland betrachteten sie als strategische Aufgabe. Erst im 19. Jahrhundert öffneten sich – unter dem Einfluss deutscher, holländischer und schottischer inner-missionarischer Tätigkeit in Ungarn – Reformierte Kirche und ungarische Gesellschaft für Kranken- und Diakonissenhäuser. Die anfangs sehr skeptische und für die eigene kirchliche Tradition als fremd betrachtete Diakonie „westlicher Art“ erlangt nach jahrzehntelanger harter Arbeit Akzeptanz und Anerkennung. Unter dem Einfluss der gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Änderungen des 19. Jahrhunderts und dem „Gemeinschaftsideal“ der Aufklärung entstanden auch in Ungarn verschiedene freie Vereine, Gemeinschaften und Verbände als Einrichtungen gegenüber den traditionellen Institutionen oder der verfassten Kirche.

Nach einer kurzen Blütezeit erlebte die organisierte Diakonie auch in Ungarn schwere Verluste während des Zweiten Weltkriegs. Der Neuanfang und Wiederaufbau nach 1945 erwies sich trotz schwieriger finanzieller Nöte als hoffnungsvoll. Die Etablierung des kommunistischen Regimes bereitete dieser Entwicklung ein schmerzhaftes Ende.

Nach der Wende 1989/90 konnte die Kirche ihre Infrastruktur für die kirchliche Diakonie und das Bildungswesen neu aufbauen, teilweise mit Hilfe staatlicher Mittel (z. B. Entschädigungsmittel für vom kommunistischen Staat enteignete kirchliche Immobilien), bzw. durch Bewerbungen für öffentliche Gelder oder mit Unterstützung kirchlicher Hilfsorganisationen aus Westeuropa. Sozial-diakonische Einrichtungen und Projekte in kirchlicher Trägerschaft haben bis heute einen guten Ruf. Die Präsenz kirchlicher Dienstleistungen im Sozialbereich, im Pflegebereich und in der Armenfürsorge, in der Integration der sozialen und ethnischen Minderheiten (z. B. der Sinti und Roma) erfreut sich einer hohen Akzeptanz und Anerkennung. In vielen Ortschaften agiert die Kirche mit Hilfe ihrer Einrichtungen sogar als Arbeitgeber oder Wirtschaftsfaktor.

Die tägliche Versorgung und die Finanzierung sind leider bis auf den heutigen Tag immer von der Tagespolitik der aktuell Regierenden abhängig, aber trotz administrativer und wirtschaftlicher Hindernisse bleiben Mut und Engagement der Mitarbeiter und kirchlicher Gremien ungebrochen. Kirchliche Diakonie erlangte innerhalb von einigen Jahren wieder eine hohe Akzeptanz in Ungarn. Aber eines muss nüchtern betrachtet werden: Auch wenn kirchliche Diakonie einige Tausende von Alten und Kran-

ken, geistig bzw. körperlich Behinderten, Drogen- und Alkoholabhängigen erreicht, zeichnet sich folgende Tendenz ab: die Krise der modernen Gesellschaft, die vielfältigen Opfer der wirtschaftlichen Integration und die drückende Last einer Vergangenheit unter der Diktatur führen auch zu einer fragwürdigen Verlagerung des Engagements allein auf die soziale Arbeit. Das Hauptgewicht kirchlicher Aktivität scheint von der kirchlich-seelsorgerlichen Arbeit auf das Feld der sozialen Dienstleistungen überzugehen. Die Einsicht, dass Diakonie eines der wichtigsten Kommunikationsmittel für die Botschaft der Kirche sein kann, wächst nicht nur in kirchlichen Kreisen. Umso dringlicher meldet sich die Forderung, die bisherige Tätigkeit kritisch zu prüfen, um die diakonische Arbeit in der Zukunft effektiver zu gestalten.

3.1.1 Aktuelle Tendenzen im Verhältnis von Kirche und Staat

Wie schon erwähnt, steigt die Erwartung und Akzeptanz kirchlicher Diakonie in weiten Kreisen der Öffentlichkeit, und eine Kooperation der Kirchen in „sozialpartnerschaftlichen Beziehungen“ mit weiteren Akteuren der Gesellschaft ist unentbehrlich. Selbst der moderne Staat kann und darf eine sozial engagierte Kirche als Verbündete betrachten, ohne dabei den Anspruch auf die eigene weltanschauliche Neutralität und Laizität aufgeben zu müssen. Das Problem in Ungarn besteht heute darin, dass der Staat sich als *christlicher Staat* zu definieren versucht. Der Staat versucht also angeblich, christliche Normen mit politischen Mitteln durchzusetzen – und die Kirchen nehmen die ihnen zugewiesene Rolle als gesellschaftliche Kräfte ziemlich unkritisch und unreflektiert wahr. Das Ziel der aktuellen Regierung ist es also, einen starken Staat mit strikten ordnungspolitischen Rahmensetzungen unter ungezähmten Verhältnissen eines „wildem Kapitalismus“ – vermutlich nach dem Muster der „Sozialen Marktwirtschaft“ im Nachkriegsdeutschland – zu etablieren. Dieses Unternehmen führt aber zwangsläufig zu innen- und außenpolitischen Konfrontationen mit einem sich neu etablierenden ungarischen Staat, der anscheinend weltanschaulich nicht neutral bleiben will.

3.1.2 Instrumentalisierte Religion

¹⁹ Vgl. *Richard Münch*: Religiöse Pluralität im nationalen Verfassungsstaat. Funktionale Grundlagen und institutionelle Formung aktueller Konflikte; in: *Berliner Journal für Soziologie* 16 (2006), 463–484.

Kein Staat will auf die eigene Rechtfertigung und Legitimation verzichten¹⁹ – besonders die sich in einer Übergangssituation befindlichen Gesellschaften in Mittel- und Osteuropa nicht. Das Problem besteht also nicht darin, dass der Staat die Verantwortung für die eigenen Bürger, für ihre Freiheit und Entfaltungsmöglichkeiten wahrnehmen will – problematisch ist viel mehr, wenn sich der Staat dabei nicht auf sachliche, professionelle und rationale Erwägungen stützt, sondern dazu ziemlich unreflektierte religiöse Inhalte und Symbole in Anspruch nimmt. Keine Frage: ein moderner demokratischer Staat ist auf eine Gesellschaft mit starker und gereifter kollektiver Identität angewiesen. Fraglich ist aber, ob die staatlichen Regierungsorgane und politischen Kräfte tatsächlich dazu berufen sind, dem „Volk“ bzw. der Gesellschaft eine Identität zu verleihen. Oder eher umgekehrt: Sind sie nicht darauf angewiesen, sich selber der korrektiven Kontrolle einer gesellschaftlichen Identität auszusetzen, die aus mehr Solidarität, Partizipation, Engagement und Vertrauen wächst?

3.1.3 Ökonomisierung der Diakonie

Wie schon angedeutet, führte der Übergang von der sozialistischen Planwirtschaft zur freien Marktwirtschaft rasch zu massenhaftem sozialen Elend und zu bitteren Enttäuschungen. Der aktuelle und andauernde marktwirtschaftliche Handlungsdruck führt zudem auch im sozialen Bereich zu einer Kostenexplosion. Das drängt die kirchliche soziale Arbeit unvermeidlich in die Richtung einer ständigen Rationalisierung, Institutionalisierung, Professionalisierung und Ökonomisierung. Dadurch besteht die Gefahr, dass das „Zeugnis des Glaubens“ und der „kirchliche Dienstcharakter“ der Diakonie verloren gehen. Selbstverständlich sind sozialpolitische Normen und unternehmerische Instrumente in der Gestaltung der institutionalisierten Diakonie unumgänglich. Aber wie einst Sándor Joó – Theoretiker kirchlicher Diakonie vor der kommunistischen Diktatur – mit Recht feststellen konnte: Diakonie ist nicht einfach eine moralische Aufgabe der Einzelnen oder humanitäre Hilfe einer Gruppe, nicht einmal Wohltätigkeit einzelner Christen, sondern *Funktion der Kirche*.²⁰ „Sie ist historisch aus der Liebestätigkeit der christlichen Gemeinde herausgewachsen und nicht aus dem sozialstaatlichen Subsidiaritätsprinzip.“²¹ So-

²⁰ Vgl. Sándor Joó: Református Diakonátus [Das reformierte Diakonat], Budapest 1939, 28–36.

²¹ Tamás Dizseri: Intézményes diakóniánk szükségessége és lehetőségei [Notwendigkeit und Möglichkeiten organisierter Diakonie]; in: Théma 3 (2001/2–3), 37–42, hier: 40.

3.1.4 *Diakonie ohne kirchliches Selbstverständnis?*

Auch wenn sich sozialdiakonische Einrichtungen bzw. Projekte in kirchlicher Trägerschaft sowie die wachsende Präsenz kirchlicher Dienstleistungen im Sozialbereich einer hohen Akzeptanz und guten Rufs erfreuen, und auch wenn die Kirche mit Hilfe ihrer Einrichtungen sogar zu einem wichtigen Arbeitgeber oder Wirtschaftsfaktor geworden ist, muss man die nüchterne Realität hinnehmen, dass diese Aktivität der Kirche nicht zu einem entsprechenden und anfangs erhofften Wachstum der Mitgliedschaftszahlen oder zu einer Wiederbelebung der Gemeindeaktivität vor Ort geführt hat. Alltagserfahrungen und demoskopische Untersuchungen belegen die Tatsache, dass die Wiederkehr der Religiosität und Spiritualität in der Gesellschaft nicht mit einem entsprechenden Interesse für die verfasste Kirche zusammenfällt, dass Religion weiterhin in den Privatbereich gehört und die Botschaft der Kirche als unverbindlich wahrgenommen wird.²² Was für eine Perspektive bietet sich hier? Bleibt die Diakonie weiterhin eine Wesensäußerung der Kirche (auch bei schrumpfenden Mitgliederzahlen) oder wird die Diakonie selber zu einer eigenständigen Gestalt als Kirche? Und was für eine Rolle kann die Theologie noch in dieser Entwicklung spielen?

3.2 *Notwendigkeit von Foren der Versöhnung*

In der Einleitung wurde bereits erwähnt: der Umgang mit der eigenen Vergangenheit und – lasst uns hinzufügen – der Umgang mit den neuen, durch wirtschaftliche Ungerechtigkeit und politische Kämpfe verursachten Konfliktsituationen stehen unter dem Diktat der angeblichen Bewahrung der nationalen Einheit oder weiterer moralischer/moralisierender Ziele. Gerade hier eröffnet sich für die Akteure der Zivilgesellschaft (für Vereine, Bildungseinrichtungen und u.a. für Kirchengemeinden) eine einzigartige Möglichkeit, den Menschen Zeit und Raum zu schaffen, über erlittenes Unrecht nachzudenken, Schmerzen auszusprechen, die befreiende Macht der Aussprache erfahren zu können oder sich mit den Moralvorstellungen vor-

²² Vgl. *Miklós Tomka*: Coping with persecution: religious change in communism and in post-communist reconstruction in Central Europe; in: *International Sociology* 13 (1998), 229–248; *Rita Hegedüs*: A vallásosság alakulása Magyarországon a kilencvenes évek kutatásainak fényében [Die Entwicklung der Religiosität in Ungarn im Lichte der Forschung der 1990er Jahre] (Dissertation), Budapest 2000.

angegangener Generationen kritisch auseinanderzusetzen! In der Tat, die Sprache, das Erzählen kann die gemeinsam geteilte Vergangenheit, die aber unterschiedlich erfahren und gedeutet wird, wieder öffnen, sie rekonstruieren. Sie kann erklären, rechtfertigen, aber auch Ängste wegnehmen, Schmerzen lindern und zum Mitleid befähigen.²³ Zugleich kann sie an das schmerzhaftes Schweigen erinnern, etwa der Mitmenschen, Zeitzeugen oder der Kirchen. Doch Versöhnung ist darauf angewiesen, dass die auszu-söhnende Situation gemeinsam erinnert, geklärt, analysiert wird. Sonst bleibt anstelle möglicher Aussöhnung nur die wechselseitige Verfestigung der eigenen Sichtweise und des Wegschauens. Es ist nicht zu übersehen und inzwischen bestätigt worden, dass heutzutage gerade diejenigen Gesellschaften, Länder oder Regionen am meisten unter dem Aufkeimen von neuem Unrecht, Menschenrechtsverletzungen und extremistischen politischen Richtungen leiden, die das „große Schweigen über die eigene Vergangenheit“²⁴ zu einer Kunst entwickelt haben.

Deshalb ist man auf solche konkreten Projekte oder geschützten Räume, eventuell Begegnungsräume, angewiesen, die ich als „*Foren der Versöhnung*“ bezeichnen möchte, in welchen ein zukunftserschließender Umgang mit der Last der Erinnerung und Versöhnung praktiziert werden könnte.

3.3 Aktuelle Herausforderungen der Flüchtlingsproblematik

Anscheinend handelt es sich hier um ein historisches Phänomen! Dass von Gewalt, Hunger und Not bedrängte Menschen schutzbedürftig sind und die Aufnahme der aus der existentiellen Bedrängnis fliehenden Flüchtlinge ein Gebot der Humanität und der christlichen Verantwortung sei, bestimmt den Grundton fast aller kirchlichen Verlautbarungen. Die von den Flüchtlingswellen betroffenen Länder – auf eigene Lösungsmethoden zurückgeworfen – sind durch ein weites Spektrum und zugleich durch die Ambiguität zwischen professionell gestalteten Hilfsinitiativen bzw. Flüchtlingshilfe einerseits, Angst vor Überforderung bzw. Härte in Asylpolitik

²³ Vgl. Wolf Krötke: Befreiende und tödliche Sündenerkenntnis; in: *Ders.*: Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierung im Übergang vom ‚real existierenden Sozialismus‘ zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft, Tübingen 1994, 45–57.

²⁴ Thomas Hoppe: Aufarbeitung belasteter Vergangenheit – Voraussetzung oder Hindernis für Versöhnung?; in: *Una Sancta* 52 (1997), 211–224, hier: 218; vgl. Sándor Fazakas: Versöhnung mit der Vergangenheit als Weg in die Zukunft?; in: *Verkündigung und Forschung* 56 (2011/1), 18–30.

oder Dichtmachung von Grenzen andererseits gekennzeichnet. Die evangelischen Kirchen Europas sind auch gefragt, und es liegt kein Zweifel darin, dass kirchliche Diakonie, Hilfswerke, Freiwillige, Haupt- und Ehrenamtliche sich im Dauereinsatz befinden. Doch die Frage lässt sich nicht umgehen: Kann die evangelische Kirche und Theologie in der zugespitzten Lage angesichts der in der Öffentlichkeit geführten Debatte um politische und kulturelle Identität, um Moral, Verantwortung oder europäische Werte die eigene Stimme finden oder wiederholt sie alte und neue Klischees auf unreflektierte Weise? Und wie weit können kirchliche Verlautbarungen, Stellungnahmen und konkret-greifbare Hilfsaktionen den ethischen Anforderungen gerecht werden, nämlich Hilfe für Notbedürftige zu gewähren, Orientierung zur rechten Zeit zu geben, zugleich aber Realitätsbezogenheit, Kompetenz und Sachlichkeit zu bezeugen?

Es ist nicht zu bestreiten, dass historische Erfahrungen, moralische, sozialpsychologische, mentalitätsgeschichtliche und gesellschaftspolitische Folgen von jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklungen eine viel größere Rolle für die Einstellung zur Flüchtlingsfrage spielen als anfangs vermutet. Grundton mancher kirchlichen Äußerungen kann von nichtssagenden Äußerungen, Schweigen, Loyalität gegenüber der Staatsmacht oder durch das Fehlen jeglicher Kritik gegenüber den politischen Akteuren geprägt sein. Meines Erachtens bleibt es jedoch – über konkrete soziale Hilfsleistungen hinaus – eine bleibende Aufgabe kirchlich-theologischer Reflexion, eine sachliche Deutung und Analyse der Zusammenhänge, die zur Migrationswelle geführt haben, zu unternehmen. Nur so kann man den Prozess des künftigen Zusammenlebens gestalten und nicht nur erleiden. Komplexe Ursachen und Folgen erfordern komplexe und komplementäre Maßnahmen in der Bewältigung der Krise, etwa reguläre Einreisen, Zusammenführung von Familienangehörigen, Angebote zur Integration in den Arbeitsmarkt, Ermöglichung von Schulbesuch und menschenwürdigen Zugang zum Gesundheitswesen usw.

Bei allem gesellschaftspolitischen und diakonischen Engagement der Kirchen bleibt aber eine Reihe von Fragen, die demnächst theologisch-hermeneutisch angegangen, sozialetisch reflektiert und für Gemeindemitglieder und gesellschaftliche Öffentlichkeit thematisiert werden sollten.²⁵ Ich sehe vor allem folgende Themen:

- Erfahrungen mit eigener Migrations- und Integrationsgeschichte

²⁵ Vgl. dazu *Sándor Fazakas*: Ihr seid auch Fremdlinge gewesen: Kirchliche Stellungnahmen auf dem Prüfstand; in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 60 (1/2016), 4–9; Ulrich *H.J. Körtnner*: Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik; in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 60 (4/2016), 282–296.

(z. B. nach dem Zweiten Weltkrieg und in der Zeit der kommunistischen Diktaturen)

- Reflexion der Hauptursachen für die jetzige Flüchtlingskrise: Klimawandel, wirtschaftliche Ungerechtigkeit und Krieg
- Bestimmung des Verhältnisses von Grund- und Menschenrechten bzw. individueller Rechte für die freie Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und dem Prinzip der Volkssouveränität und damit dem Recht eines politischen Gemeinwesens auf politische, soziale und kulturelle Selbstbestimmung
- Berücksichtigung bisheriger Ergebnisse der Integrationsforschung oder der Sicherheitspolitik
- theologische Gewichtung und Reflexion der Aufnahme von Fremden oder der Begegnung mit anderen Kulturen.

4. *Schlussfolgerung*

Ansichts der geschilderten Entwicklungen und Herausforderungen ist auch daran zu erinnern, dass die Verantwortung der Kirche für eine Kultur des Helfens, einer Kultur der Barmherzigkeit in den europäischen Staaten nicht relativiert werden kann. Es ist an der Zeit, dass die Kirchen nicht einfach mit ihren Beiträgen die sozialen Folgen der europäischen Integrationsprozesse oder die neu entstandenen Notlagen (z.B. Krieg und Flucht) wirtschaftlicher Umwälzungen auf globaler Ebene einfach nur begleiten oder darauf reagieren, sondern dass sie selbst die Initiative ergreifen: Statt eines reaktiven Verhaltens sollten sie neue Themen und die Entwicklung innovativer Lösungsmethoden anstoßen. Dieses „Profil“ wäre nicht nur evangeliums- und zeitgemäß zugleich, sondern würde einen wesentlichen Beitrag zur Stärkung der europäischen Zivilgesellschaft leisten.