

¹¹ Nach der ömischen Bischofssynode im Oktober 1974 («Botschaft über die Menschenrechte und Versöhnung») wurde Klapuch z. T. rehabilitiert und ihm eine Dozentur für Kirchengeschichte im «Institut für Laien» (Kattowitz) angeboten.

¹² Hierzu müssen gezählt werden der Studentenpfarrer Theo Mechtenberg (Magdeburg), der frühere Studentenpfarrer in Halle und spätere Gemeindepfarrer in Merseburg, Adolf Brockhoff, sowie Pfarrer Karl Herbst.

¹³ So der Leipziger Oratorianer Wolfgang Trilling 1967.

¹⁴ Clemens Rosner (Leipzig): SOG-Papiere 1970/1, 14 f.

¹⁵ «Weil die Regierung der DDR entsprechend den Ergebnissen der sozialistischen Gesellschaftswissenschaften einen «demokratischen Zentralismus» praktiziert, wo im Prinzip das Recht des Einzelnen den Belangen der Gesellschaft untergeordnet ist, erwartet sie von den Kirchenleitungen ebenfalls eine hierarchische Leitung, die etwa mit dem demokratischen Zentralismus vergleichbar ist.» J. Huhn, Die Existenz der Christen im Sozialismus, insbesondere in der DDR: Internationale Dialog-Zeitschrift 1974/4, 344.

¹⁶ «Kein Ordinarius in der DDR darf den Briefdienst... als freies Informations- und Diskussionsorgan akzeptieren. Die Übertragung einer Pfarrei anstelle der Seelsorge in Rötha sollte nun... diese Arbeit faktisch unmöglich machen. Ich kann aber den Briefdienst nicht aufgeben..., weil seit November vorigen Jahres 1240 Leser ihn von neuem ausdrücklich wünschen und weil freie Information und Diskussion

m.E. auch in unserem kirchlichen Raum notwendig ist.» SOG-Papiere 1971/3, 198.

¹⁷ Zitiert in KNA-Informationen Nr. 25, 22.6.1975, S. 7.

¹⁸ Im Mai 1976 lehnte der Apostolische Administrator von Magdeburg, Bischof Johannes Braun, die Bereitstellung eines kirchlichen Jugendhauses für ein Familien-Wochenende des AKH mit der Begründung ab, der AKH sei «kein kirchliches Gremium, das Anspruch hätte auf Aufnahme in unsere Häuser».

¹⁹ Betrachtet die «Berliner Konferenz» die Kirche eher als Instrument, um den von SED und CDU gesetzten politischen Zielen zum Durchbruch zu verhelfen, so versteht sich der AKH als eine Gruppe innerhalb der Kirche, wobei «unter keinen Umständen» die Solidarität zur «Abspaltung vom Bischof» führen darf, «die gewisse Kräfte von außen her manipulieren können» (Clemens Rosner, aaO., 15).

HANS-HERMANN HÜCKING

1942 in Göttingen geboren. Studium an der Dominikanerhochschule Walberberg/Bonn sowie an den Universitäten Bochum und Münster. Dipl.-Theologe. Seit 1971 Dozent für Philosophie am Westfalen-Kolleg Dortmund. Er promoviert bei Prof. Metz über die Ekklesiologie der Kirche in Polen und Ungarn. Anschrift: Moltkestraße 16, D-4601 Dortmund.

Hansjakob Stehle

Christentum und Sozialismus: Aspekte staatlicher Religionspolitik und kirchlicher Politik

Modus Vivendi

Überall wo Atheismus als unverzichtbarer Teil der Staats-Ideologie verstanden wird – und dies gilt bis heute für alle Länder, in denen kommunistische Parteien das Machtmonopol ausüben –, hat sich ein christlich-sozialistischer Grundsatz-Dialog schon deshalb nicht entfalten können, weil das Problem in diesen Ländern nur in geringem Maße (oder überhaupt nicht) als theologisches oder ideologisches empfunden und reflektiert wird, sondern vor allem als praktisch-politisches in einer spezifischen geschichtlichen Lage. Das heißt: Jede Besinnung auf das «Wesen» (essence) der Kirche, etwa im Sinne reformerischer Bemühungen, um sie von «Un-Wesen» (mal-essence) zu befreien, aber auch jede Suche nach «Horizonten künftiger Theologie», die sich etwa aus Berührungspunkten zwischen sozialistischer Zukunfts- und christlicher

Jenseits-Orientierung ergeben könnten, wird gegenstandslos, wenn sich für beide Seiten die Fragestellung nur auf die eines «*modus vivendi*» reduziert – sei er als Möglichkeit friedlichen *Überlebens* oder schmerzlosen *Absterbens* der Religion verstanden. Zwischen diesen beiden Ziel-Vorstellungen bewegt sich denn auch kommunistische «Religionspolitik» und katholische «Ostpolitik» seit 1917.

Die «Trennung von Kirche und Staat», wie sie in Lenins Dekret vom 23. Januar 1918 verkündet wurde, beruhte im Gegensatz zu westlichen Modellen dieser Konzeption nicht auf einer agnostischen, neutralen Haltung des Staates gegenüber der Religion. Indem diese «Trennung» die Kirche nicht nur aller Privilegien, sondern ihrer Rechtspersönlichkeit beraubte (Art. 12), die Bekenntnisfreiheit auf bloße Kultfreiheit reduzierte und auch diese einem staatlichen Kontroll- und Lizenzsystem unterwarf, das von seiner ersten Fassung (23. Januar 1929) bis zu seinen jüngsten Veränderungen (3. Juli 1975) ungemildert blieb¹, behielt sie einen eindeutig diskriminatorischen Charakter. Sie dient letztlich nur dazu, die Verbreitung «religiösen Nebels» zu bekämpfen, der aus der Sicht Lenins nichts anderes als ein Instrument der Ausbeuterklasse und (nach deren Verschwinden) ein «Überbleibsel» ihrer Herrschaft ist, also mit ihr lebt und vergeht. Wenn Religion, demnach nur sozial, allenfalls sozialpsychologisch bedingt und obendrein klassenbedingt ist, ergibt sich daraus logisch ihre soziale Schädlichkeit, die auch den Staat nicht gleichgültig lassen kann.

Freilich, Gründe der Staatsraison, der tagespolitischen Opportunität und Taktik bewogen den Sowjetstaat von Anfang an, diese grundsätzlich-totalitäre Haltung zu modifizieren, auch weil sich früh schon ankündigte, was nach fast sechzig Jahren Sowjetsozialismus heute unverkennbar ist: daß sich Religion – entgegen den marxistisch-leninistischen Prognosen und «Euthanasie»-Versuchen – als durchaus lebensfähig auch ohne Bindung an eine bestimmte Gesellschaftsordnung erwies. Weder Lenin noch Stalin und seine Nachfolger ließen sich deshalb je zu einem so utopischen Versuch hinreißen wie er in Albanien 1967 unternommen wurde, als Enver Hoxha offiziell alle Religionsgemeinschaften auflöste und alle ihre Kultgebäude zerstören ließ, um Albanien zum «ersten atheistischen Staat der Welt» zu deklarieren. Wäre aber für die Kirchen eine Untergrund- und Katakombenexistenz von Religion, wie sie in Albanien (und wahrscheinlich auch in China) heute allein noch möglich ist, einem legalen, limitierten, kontrollierten und mehr oder weniger diskriminierten Existenz-Minimum doch vorzuziehen? Vor dieser auch heute oft diskutierten Frage stand die orthodoxe, aber auch die kleine katholische Kirche Rußlands schon bald nach der Oktoberrevolution. Patriarch Tichon, dessen Bekennermut heute oft der Anpassungshaltung seiner Nachfolger entgegengehalten wird, hatte zuerst eine kompromißlose Kampfposition bezogen; ohne Furcht vor den Folgen für sich selbst (er lebte inmitten des «roten» Machtbereichs) bezeichnete er Lenins Religionsdekret als «Werk des Satans». Als Tichon jedoch erkannte, daß der äußeren Struktur seiner Kirche die totale Vernichtung drohte, falls sie das gebotene Existenzminimum ablehnen würde, leitete er selbst die Verständigung mit der Sowjetregierung ein, übrigens ohne dadurch das Vertrauen seiner Gläubigen zu verlieren.

Zwang zur Verständigung

Auch die römisch-katholische Kirche stand von Anfang an vor den gleichen Fragen und gab ähnliche Antworten. Obschon auch ein päpstlicher Diplomat wie Kardinalstaatssekretär Gasparri auf dem Grundsatz beharrte, daß «das Blut der Märtyrer stets der beste Same des Christentums war», betrieb er im Dienste Benedikts XV. und Pius' XI. langjährige Verhandlungen mit der Sowjetregierung, um den Katholiken in Rußland ein Märtyrerschicksal zu ersparen². Die Konzessionsbereitschaft des Vatikans ging 1927 so weit, daß er «politischen Einwänden» Moskaus gegen Bischofskandidaten Rechnung tragen und nur «der Regierung genehme Priester» nach Rußland senden wollte. Erst zwanzig Jahre *nach* der Revolution, als

Stalins Terror selbst der Hoffnung «contra spem» ein Ende machte, entschloß sich der Papst zur ersten Verurteilung des Sowjetsystems («Divini Redemptoris», 1937).

Solche historische Erfahrung wirkte nach, als der Vatikan Ende der fünfziger Jahre, nach Stalins Tod, abgerissene Fäden langsam wieder anzuknüpfen begann. Nachdem seit 1945 mehrere sozialistische Staaten sowjetischer Observanz entstanden waren (manche wie Polen, Ungarn und die Tschechoslowakei mit großer katholischer Bevölkerung) verband sich mit diesem Versuch auch ein Test, wie weit sich kommunistische Kirchenpolitik, die nun verschiedene nationale und religiöse Traditionen in Rechnung zu stellen hatte, vom russischen Modell unterscheiden und entfernen durfte.

Politik des «do ut des»

1972 konnte Mons. Agostino Casaroli, der Sekretär des vatikanischen «Rates für öffentliche Angelegenheiten», rückblickend feststellen, es habe für die feindselige kommunistische Kirchenpolitik in Osteuropa einerseits *vorgeschobene* «politische» Motive gegeben, hinter denen sich anti-religiöse versteckten; andererseits hätten diese antireligiösen Motive in den Augen der Regierenden mit marxistischer Systemlogik auch *tatsächlich* politischen Charakter angenommen³, weil nämlich – so kann man hinzufügen – für Kommunisten das religiöse stets nur ein politisches Phänomen ist und weil in der Tat «die Kirche Trägerin einer nicht nur spirituellen und eschatologischen Botschaft ist, sondern zugleich mit Autorität moralische Orientierungslinien für die persönliche und öffentliche Aktivität des Christen weist» (Casaroli). Wichtig dürfte für die Verhandlungswilligkeit kommunistischer Regierungen ein handfestes Motiv gewesen sein: die Aussicht, daß die katholische Kirche «die sozialistische Gesellschaftsordnung als unantastbare, patriotisch übergeordnete Wirklichkeit anerkennen» würde – so formuliert der damalige polnische Kirchenminister Skarzynski am 10. Oktober 1971. Er befand sich dabei gewiß in Übereinstimmung mit der sowjetischen Führungsmacht, die zwar selbst bisher nicht bereit war, mit dem Vatikan über «innere», nämlich kirchliche Fragen zu verhandeln, doch ein starkes Interesse haben muß, den Katholizismus in ihrem Machtbereich – vor allem in Polen – politisch zu neutralisieren und vielleicht eines Tages bereit sein könnte, dafür auch einen gewissen Preis zu zahlen. Sehr fraglich ist jedoch, ob es in sowjetischem Sinne war, als Skarzynski eine Gegenleistung in Aussicht stellte, die an der Basis des leninistischen

Staats-Atheismus rütteln würde: «Der Volksstaat wird den *dauerhaften* Charakter der religiösen Tätigkeit der Kirche achten und den *sozialen Wert* ihrer Erziehungsfunktion bei gläubigen Menschen schätzen.»⁴ So weit ging öffentlich kein anderer östlicher Staatsfunktionär, doch ist damit zumindest die äußerste Möglichkeit einer langfristig angelegten «*Do ut des*»-Diplomatie beschrieben; für sie könnte das pragmatische Ziel der Machtsicherung wichtiger werden als ideologische Orthodoxie.

Strukturelle Bedingungen kirchlichen Überlebens

Bedeutet das eine kirchliche Existenzsicherung um den Preis, daß Kirche wiederum zum Stabilisierungsfaktor einer bestehenden Gesellschaftsordnung, nun einer sozialistischen, würde? Ein «Neo-Integralismus» unter neuen politischen Vorzeichen – oder einfach «politische Askese»? Neutralität, Loyalität auf Distanz, Rückzug auf eine Theologie der reinen Feindesliebe? Die römische Kurie nimmt solche Fragen durchaus ernst und hat sie in den letzten Jahren selbst immer wieder reflektiert, obschon davon wenig an die Öffentlichkeit dringt. Die Problematik hat sich aus vatikanischer Sicht auf drei Fragenkomplexe zugespitzt:

1. Was muß eigentlich gerettet, diplomatisch abgesichert werden: pastorale Wirkungsmöglichkeit oder politische Widerstandsposition (die oft auch mit einer nationalen identisch ist)? Oder ist beides untrennbar?

2. Sind für die Erfüllung des Seelsorgeauftrags hierarchische Strukturen unerlässlich? Oder «weht der Geist, wo er will», auch bei schwachen oder fehlenden Strukturen?

3. Soll eine «Pastoralpolitik» gegenüber sozialistischen Ländern nur dem kirchlichen Eigeninteresse dienen oder auch der Religionsfreiheit «an sich», der Toleranz, dem Frieden (zwischen Menschen und Staaten), der sozialen und nationalen Befreiung?

Vatikanische Politik beantwortet heute diese Fragen, indem sie sich an theologischen Leitlinien orientiert, die etwa so zusammengefaßt werden können⁵:

«*Salus animarum suprema lex*»: Das individuelle Seelenheil als oberstes Gebot bleibt auch für die nachkonziliare Kirche endzeitlich definiert, also geschichtstranszendent. Die Kirche ist keinem politischen oder gesellschaftlichen System verpflichtet, aber als ein «Zeichen der Transzendenz der menschlichen Person» tritt sie für deren Grundrechte – vor allem das

der Religionsfreiheit – in allen Systemen ein. Den ihr eigenen Heilsauftrag kann sie nach katholischem Selbstverständnis nur als eine «*sichtbare* Versammlung», als eine «*in* dieser Welt verfaßte und geordnete Gesellschaft» erfüllen: Die Vermittlung der heilsnotwendigen Sakramente ist – von der Nottaufe abgesehen – allein dem bevollmächtigten Priesterstand vorbehalten; seine Kontinuität ist nur innerhalb eines hierarchischen Gefüges gesichert, dessen «Grundpfeiler» Bischöfe sind. Die Einsetzung von Bischöfen ist deshalb «für das Überleben der Kirche, wenigstens auf lange Sicht, unabdingbar» (Casaroli).

Aus der Sicht eines nicht-katholischen Kirchenbegriffs bleibt solche Argumentation gewiß fragwürdig. Evangelische Freikirchen etwa, für die «Strukturen» entbehrlich sind, vermögen im Machtbereich des Staatsatheismus zu überleben ohne Beziehungen mit den «etablierten Mächten»; soweit ihre Existenz allerdings greifbar wird, sind sie um so schutzloser dem Zugriff preisgegeben. Der Druck, der auf den Amtskirchen – der orthodoxen wie der katholischen – lastet, hat dort, wo deren Gläubige und Priester in der Diaspora leben (vor allem in der Sowjetunion), eine gewisse urkirchliche Nostalgie erweckt, die – oft unbewußt – auf einen reformierten Kirchenbegriff hin tendiert. Solche Tendenzen, die sich – ebenso unbewußt – an Vorstellungen religiös-sozialistischer Gemeinmodelle orientieren, sollten aber m.E. nicht überschätzt werden. Denn alle bekannten Erfahrungen zeigen, daß die Frage nach dem «Erfolg» oder «Mißerfolg» eines kirchlichen «*modus vivendi*» mit dem Staat nur von jenen Gläubigen kritisch gestellt wird, die in rein *politischen* Kategorien denken (also Kirche als Resistenz- oder Kollaborationsbasis betrachten). Auch für ihr *religiöses* Leben bleibt jedoch letztens entscheidend, ob ihnen die sakramental-liturgische Stärkung noch zuteil werden kann. Daß nach katholischer Lehre selbst der subjektiv unwürdige, doch gültig geweihte Priester diese Funktion erfüllen kann, mag in der modernen theologischen Diskussion zum Stein eines (Denk-)Anstoßes werden, doch in der Grenzsituation, in die der Staatsatheismus die religiöse Existenz mancherorts treibt, wird solche Formallegitimation zu einem objektiven, selbst für Ungläubige psychologisch begreiflichen Wert. Und dies legt Zeugnis dafür ab, daß Religion als «Seufzer der bedrängten Kreatur» (Marx) ein viel elementarerer Bedürfnis ist, als atheistische Ideologen und – manche Theologen ahnen.

¹ Texte der Dekrete von 1918 u. 1929 bei N. Struve, Die Christen in der UdSSR (Les Chrétiens en U.R.S.S.) (Mainz/Paris 1965) 461–476; Text des Abänderungs-Ukas von 1975 in «Vedomosti Verchovnogo soveta RSFR», No. 27 (873) 487–491. Siehe auch G. Barberini, Stati Socialisti e confessioni religiose (Mailand 1973).

² Vgl. H. Stehle, Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975 (München 1975) 16 ff.

³ Dieses und alle weiteren Zitate Casarolis aus seinem Vortrag vom 20.1.1972 in Mailand (Civiltà Cattolica Nr. 2920/1972 u. Relazioni In-

ternazionali Nr. 7/1972). Vgl. auch Interview Casarolis in «Die Presse» (Wien) v. 21./22.12.1974.

⁴ Wortlaut der Rede Skarżyński in «Slowo Powszechne» (Warschau) v. 4. Oktober 1971. In einem Zitat aus der Rede, das in einem Aufsatz von I. Krasicki («Argumenty», Warschau, 23.4.72) enthalten war, fehlten die Worte «dauerhafter Charakter».

⁵ Diese Zusammenfassung stützt sich auf: II. Vatikan. Konzil, Dogm. Konst. «Lumen gentium», Kap. I, Nr. 8, Kap. II, Nr. 9, Kap. IV, Nr. 38, die Pastoral Konst. «Über die Kirche in der Welt von heute» 4. Kap. Nr. 40; Interview Casarolis in «Die Presse» aaO.; Vortrag des Substituten im päpstlichen Staatssekretariat, Mons. Giovanni Benelli, am 4. Mai 1976 in Wien (vgl. Documentation Cath. Nr. 1677 v. 6.6.76).

Iring Fetscher

Staatssozialistische Ideologie als Religion?

Marxismus-Leninismus als Staatsreligion

Die unter Stalin zur verbindlichen Staatsideologie gemachte Lehre des Marxismus-Leninismus hat – phänomenologisch betrachtet – zweifellos viele Ähnlichkeiten mit einer Kirche. Die feierlichen Umzüge mit den mitgeführten Bildern der «Klassiker» Marx, Engels, Lenin – und bis 1956 – Stalin, die Ersetzung der Ikonenecke durch eine «rote Ecke», die Rolle des Zentralkomitees als Kardinalskollegium, der Parteitage als Konzilien, des Generalsekretärs und «großen Führers» als eine Art Papst; ja selbst die Doppelrolle des Regierungschefs der Sowjetunion und des Oberhauptes der weltumfassenden Vereinigung der kommunistischen Parteien, all das läßt sich gut unter dem Stichwort «Kirche», «weltliche Kirche» oder militante und orthodoxe kommunistische Glaubensgemeinschaft zusammenfassen. Auch in der Sprache der Anhänger (schon daß sie sich so nennen, ist signifikant) des Marxismus-Leninismus lassen sich die Spuren dieser Analogie nachweisen. So heißt es z. B., die Lehre müsse «rein erhalten werden». Von einer wissenschaftlichen Theorie wird man das nie sagen können, sie gilt es weiterzuentwickeln, stets neuen Überprüfungen zu unterwerfen usw., aber nicht ihre «Reinheit» zu bewahren! Die Behandlung der «Abweichler» entspricht der Verfolgung von Häretikern in der Kirchengeschichte.

Natürlich steht dieser phänomenologische Befund in eklatantem Widerspruch zur Selbsteinschätzung der

1927 geboren. Studium der Geschichte, Philosophie und des Völkerrechts in Frankfurt/M. und Pisa (Italien). Promotion bei Otto Vossler über den «Reichsgedanken im politischen Weltbild von Leibniz», 1955–1963 Redakteur und Korrespondent der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» in Warschau und Berlin. Seit 1964 ständiger Mitarbeiter der «Zeit» (Hamburg), 1964–1970 Ost- und Südosteuropa-Korrespondent des Westdeutschen und Norddeutschen Rundfunks, seit 1970 deren Korrespondent in Rom. Veröffentlichungen: Nachbar Polen (Frankfurt/M. 1963); Nachbarn im Osten. Herausforderung zu einer neuen Politik (Frankfurt/M. 1971); Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975 (München–Zürich 1975). Anschrift: Via Lisbona, 11, I-00198 Roma, Italien.

Marxisten-Leninisten. Aber noch in den emphatischsten Äußerungen ihrer Religionsfeindschaft und den energischsten Beteuerungen ihrer eignen Wissenschaftlichkeit ist der bekenntnishafte Ton des Gläubigen unverkennbar: «Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie richtig ist. Sie ist in sich abgeschlossen und harmonisch, sie gibt den Menschen eine einheitliche Weltanschauung, die sich mit keinerlei Aberglauben, keinerlei Reaktion vereinbaren läßt» (Lenin). Durch die Beteuerung der eignen Wissenschaftlichkeit wird der Religions-Charakter des zur Staatsideologie gemachten Marxismus-Leninismus nicht aufgehoben. Vielmehr erweist sich seine «Wissenschaftlichkeit» als eine Selbsttäuschung. Am eindeutigsten war das der Fall in der Periode des «Persönlichkeitskultes», als es von einer einzigen Entscheidung Stalins abhing, ob eine bestimmte Sprachtheorie, ein bestimmtes naturwissenschaftliches Theorem «marxistisch» und damit «wissenschaftlich» war oder nicht. Leszek Kolakowski hat diese Art von Marxismus «institutionellen Marxismus» genannt und ihn vom intellektuellen Marxismus unterschieden, der mit den von Marx entwickelten Theorien identisch ist, die zum erheblichen Teil in den Bestand der kritischen Sozialwissenschaften eingegangen sind. Der institutionelle Marxismus ist aber keine Wissenschaft, sondern eine Doktrin. Er läßt (oder ließ) sich nicht definieren durch bestimmte Methoden oder Inhalte, sondern nur durch Bezugnahme auf eine zu seiner jeweils aktuellen Charakterisierung legitimierten Behörde. Zur Zeit Stalins war das der Generalsekretär der Partei, seit 1956 dürfte die kollektive Führung an dessen Stelle getreten sein. Aus der monarchisch regierten Kirche wurde eine konziliare.

«Das Wort «Marxismus», schreibt Kolakowski, «sollte keinesfalls eine auf ihren Inhalt hin bestimmte Doktrin bedeuten, sondern eine Doktrin, die ausschließlich formal, und zwar durch das jeweilige Dekret einer unfehlbaren Institution, bestimmt wurde,