

deren theologische Arbeit die russische Kirche maßgeblich im konservativen Sinn beeinflusst. Wie stark die russische Kirche den Weg zu einer christlichen Einheit in eine ferne Zukunft verlegt und wie deutlich andererseits die Bedenken gegen eine allzu große Eile der protestantischen Kirchen sind, machte Metropolit Nikodim bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala deutlich, wo er vor den protestantischen Versuchen warnte, im Weltrat eine „neue ekklesiologische Realität“ zu sehen (vgl. „Osteuropa“, XIX, 1969, S. 23).

Annäherung mit Rom

Trotz ihrer aufrichtigen Mitarbeit im Ökumenischen Rat hat die russische Kirche in den letzten Jahren betont, daß in dogmatischen Fragen die katholische Kirche der Orthodoxie am nächsten stände. Der erfolgreiche Abbau von Barrieren zwischen Rom und Moskau, die in Jahrhunderten gewachsen sind, wurde im Herbst 1962 augenfällig, als der päpstliche Vertreter, der heutige Kardinal *Willebrands*, zum ersten Mal nach Moskau reiste und es bei der sowjetischen Regierung erreichte, daß die russisch-orthodoxe Kirche — als einzige orthodoxe Landeskirche — offizielle Beobachter zur ersten Session des Vatikanischen Konzils entsenden konnte (vgl. *R. Stupperich*, Die russisch-orthodoxe Kirche in ihrer Berührung mit dem Westen, in: *Osteuropa*, XIV, 1964, S. 248). Die folgenden Jahre haben dann immer neue Fortschritte in der Annäherung gebracht. Fast in jedem Jahr stand ein offizieller Besuch in Moskau oder in Rom auf dem Programm, Papst und Patriarch tauschten zu den großen kirchlichen Festen und an ihren Geburtstagen herzliche Glückwunschschriften aus, und das Moskauer Patriarchat nahm großen Anteil am Tode Johannes' XXIII. (1963) und Kardinal Beas (1968), die in Moskau als Initiatoren der neuen Ostpolitik des Vatikans gelten.

Im Herbst 1967 fand das erste orthodox-katholische Theologengespräch in Leningrad statt, das Fragen der neuen katholischen Soziallehre behandelte und dem Platz der Kirche im weltlichen und sozialen Bereich gewidmet war. Seit Januar 1968 studierten dann zum ersten Mal zwei orthodoxe Theologen an der päpstlichen Universität Gregoriana, und die veränderten und entspannten Be-

ziehungen zwischen Rom und Moskau wurden mehr und mehr auch auf einer unteren Ebene spürbar. Für Rom bedeutet es allerdings eine bittere Erfahrung, daß die verbesserten Beziehungen sowohl zur russischen Kirche als auch zur sowjetischen Regierung sich bisher kaum auf die bedrängte Lage der katholischen Kirche innerhalb der Sowjetunion ausgewirkt haben.

Die Annäherung erreichte vorerst ihren *Höhepunkt*, als der Synod am 16. Dezember 1969 den Beschluß faßte, in Zukunft auch katholischen Christen das orthodoxe Abendmahl zu reichen. Obwohl diese Entscheidung durch gemeinsame Gottesdienste von Willebrands in der Sowjetunion und von Nikodim in Rom vorbereitet worden war, hat sie doch vielfach Überraschung und auch Unwillen — besonders in Konstantinopel — ausgelöst. Die Konsequenzen des Synodalbeschlusses sind sogar innerhalb des orthodoxen Episkopates unklar. Umstritten ist vor allem, ob von jetzt an nur die in der Diaspora lebenden Katholiken innerhalb der Sowjetunion an der orthodoxen Liturgie teilnehmen sollen, oder ob das Angebot zur Kommunion grundsätzlich für alle Katholiken gilt; außerdem läßt die Entscheidung des Synod offen, ob umgekehrt auch orthodoxe Russen am katholischen Abendmahl in einerlei Gestalt teilnehmen dürfen (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 27. 5. 70; „De Maand“, Juni 1970).

Im ganzen muß festgehalten werden, daß die Lockerung sehr alter erstarrter und verkrampfter Fronten zwischen Rom und Moskau für das Moskauer Patriarchat von außerordentlicher Bedeutung ist. Die russische Orthodoxie gewinnt hierdurch *Anschluß an die Modernisierungstendenzen* innerhalb des Katholizismus, die auch für Moskau fruchtbar werden können, denn innere Reformen sind ein drängendes Problem, das unter dem greisen Patriarchen vernachlässigt worden ist und das für den Nachfolger von sehr aktueller Bedeutung sein wird. Die wichtige Rolle, die die russische Kirche unter Aleksij in der internationalen kirchlichen Arena übernommen hat, gibt ihr außerdem einen gewissen Rückhalt innerhalb der Sowjetunion und gegenüber den sowjetischen Behörden. Insofern ist die oft kritisierte Unterstützung der sowjetischen Außenpolitik durch die russische Kirche gegenüber dem Ausland keineswegs nur für die sowjetische Diplomatie von Nutzen.

Zeitberichte

Revolutionsideologie und politische Wirklichkeit Lateinamerikas

Die Vorstellungen über Lateinamerika sind in Deutschland von massiven Klischees beherrscht. Die etwa 1967 einsetzende Welle castrofreundlicher Publikationen, die durch die Ermordung Che Guevaras im Oktober jenen Jahres einen kurzlebigen Absatzerfolg erzielen konnte, hat wenig zur Aufklärung beigetragen. Sie hat vielmehr unter der westdeutschen Studentenschaft einen irrationalen und in diesem Ausmaß sicher nicht berechtigten Anti-US-Amerikanismus erzeugt und eher vage denn reale Utopien von der Zukunft des lateinamerikanischen Kontinents entwerfen lassen. Immerhin hatte diese „linke“ Publikationswege den Erfolg, die bislang bei uns vorherrschende problemlose ästhetisch-archäologische Vorliebe für vorkolumbianische Indianerkulturen durch die

Hinführung zur zeitgeschichtlich-politischen Thematik zu korrigieren. Das neue Klischee, das man allerdings erzeugt hat, als Che-Posters im verpönten Stil des Nazarener-Christus unter die Teenager gebracht wurden, besteht nun im falschen Eindruck, als hätten die Castristen das revolutionäre Gedankengut für sich gepachtet und von ihnen allein hänge die Zukunft des Kontinents ab.

Der lateinamerikanische Hintergrund

Revolution ist für Lateinamerika jedoch alles eher als ein neuer Begriff. Wenn — von Spanien und Portugal abgesehen — in Europa von den politischen Vorgängen in Lateinamerika bislang Kenntnis genommen wurde, dann

von seinen vielen „Revolutionen“. 61 sind es allein seit Ende des Zweiten Weltkriegs. Selbst das Aufsehen um Evita Perón in den fünfziger Jahren hatte es letzten Endes mit der „Revolution“ zu tun. „Revolution“ ist die zentrale Vokabel im politischen Sprachgebrauch des Kontinents; auch in der Folklore, in der Literatur, in der Malerei und im Film nimmt sie breiten Raum ein. Allzu leicht hat man bislang die Hintergründe der „Operettenrevolutionen“ und die Vorgänge in den „Revolverrepubliken“ in den Bereich des Unseriösen abgeschoben. Welche konkrete Wirklichkeit hinter diesen dem Bereich des Folkloristischen zugerechneten Phänomenen aufscheint, haben die Werke des guatemaltekischen Diplomaten und Nobelpreisträgers *Asturias* vor Augen geführt. Die zahlreichen Umstürze seit der Epoche der Befreiungskriege waren in den seltensten Fällen Revolutionen im soziologisch-politischen Sinn, aber die Verniedlichung zu „Palastrevolten“ würde den Problemen Lateinamerikas ebensowenig gerecht. Die meisten „echten“ revolutionären Entwicklungen wurden aber durch Gegenströmungen unterbrochen oder rückgängig gemacht. Man mag sich streiten, ob beispielsweise Perón Argentinien wirtschaftlich in den Ruin geführt hätte, wenn er an der Macht geblieben wäre. Unbestreitbar ist dagegen, daß unter ihm die Arbeiterklasse zu einer politischen Potenz wurde, wovon die peronistische Gewerkschaftsbewegung noch heute zehrt. In Guatemala und Bolivien haben das Eingreifen der USA bzw. die konterrevolutionären Kräfte im eigenen Land die Entwicklungen gehemmt. So bleibt neben Mexico, dessen wirkliche Revolution zwischen 1910 bis 1917 heute in der Regierungspartei ausdrücklich „institutionalisiert“ (sie nennt sich Partido Revolucionario Institucional) und entsprechend versandt ist, noch Kuba mit Fidel Castros Revolution. Ohne Zweifel hat Castro eine *soziale* Revolution herbeigeführt, mit einigen vorbildlichen Wirkungen sogar, namentlich durch breite Alphabetisierung der Bevölkerung (Bildungspolitik dürfte ein zu hoch angesetzter Terminus sein). Wo sind aber ihre anderen Wirkungen geblieben? Wohl gelten die krassen sozialen Gegensätze der Batista-Zeit nicht mehr — aber die Lebensverhältnisse insgesamt haben sich kaum verbessert. Wie immer man das sozialistische Kuba bewerten mag, ein Modell für Lateinamerika kann seine Revolution sicher nicht abgeben. Aber was in einem 8-Millionen-Volk möglich war, das zudem einen charismatischen Führer gefunden hat, der so einmalig ist, wie es die vorrevolutionären Bedingungen gewesen sind (vgl. dazu *B. Goldenberg*, Lateinamerika und die kubanische Revolution, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin 1963), läßt sich beispielsweise nicht auf Brasilien übertragen, das heute mehr als die zehnfache Bevölkerungszahl hat und gänzlich andere Strukturen aufweist. Ob zudem die Sowjetunion im Ernstfall für Brasilien die zehnfachen finanziellen Leistungen aufbringen würde, die für Kuba seit Jahren erbracht werden, ist ebensowenig verbürgt. Und was die „Freiheit“ in Kuba betrifft: in vielen Lebensbereichen gleicht die Insel einem Ostblocksatelliten. Die von den Kuba-Verehrern bei uns so angeprangerte Bürokratie treibt seit Jahren auch in Kuba recht ansehnliche Blüten.

Daß das revolutionäre Pathos in unseren Breiten die Begriffe häufig durcheinanderkommen läßt, haben längst auch die Statthalter des Sozialismus auf Kuba gemerkt. Sie haben den europäischen Studenten mit Castro- und Guevara-Dekor Quartier-Latin-Romantik vorgeworfen und den Verzicht auf die „Revolution mit dem Taschen-

buch“ erklärt. Auch Erzbischof Hélder Câmara hat der Jugend in Europa immer wieder gesagt: „Statt daran zu denken, sich in die Entwicklungswelt zu begeben, um dort zu versuchen, Gewalt auszuüben, bleib zu Hause und helfe dabei, euren im Überfluß lebenden Ländern das Bewußtsein der Notwendigkeit einer Kulturrevolution zu geben, die zu einer neuen Hierarchie der Werte führen kann, zu einer neuen Anschauung der Welt, zu einer Gesamtstrategie der Entwicklung, zur Revolution des Menschen“ („Labor“, Nr. 2, 1969).

Die zweite Unabhängigkeit

Dennoch: der Begriff „Revolution“ steht im Raum, und er wird sich auch nicht aus der Welt schaffen lassen, bevor Strukturveränderungen — und das ist notwendigerweise ein sehr langer Prozeß — auf diese oder jene Weise durchgeführt sein werden. Es bedarf also einer Verständigung über das, was mit „Revolution“ eigentlich gemeint ist, und, soweit unterschiedliche Inhalte mit demselben Wort angeboten werden, einer klaren Differenzierung. In der Geschichte der sozialen Theorien ist wohl kaum ein Standpunkt vertreten worden, der nicht heute in Lateinamerika in irgendeiner Gruppe noch geistige Nachfahren gefunden hätte. Die Gruppen und Grüppchen unterschiedlichster Couleur sind zahllos. Deshalb hier die Beschränkung auf einige wenige, aber wichtige *ideologische Positionen*. Zunächst zu den Inhalten der Revolutionskonzepte und -programme, wobei hier drei Punkte besondere Berücksichtigung finden sollen.

An erster Stelle steht die *wirtschaftlich-politische Unabhängigkeit*, und zwar sowohl in den ganz linken Programmen kommunistischer Parteien wie bei den Kirchen und selbstverständlich auch bei den Rechtskreisen, den Militärs. Die Revolution, wo immer sie gefordert wird, will die Befreiung von „imperialistischen“ Kräften, namentlich von wirtschaftlicher und politischer Einflußnahme der USA. *J. Martí*, der 1895 beim Aufstand Kubas gegen Spanien fiel und dessen Werke zum ideologischen Rüstzeug aller Befreiungsprogramme gehören, hat schon damals betont, daß es eine politische Unabhängigkeit ohne wirtschaftliche Unabhängigkeit nicht geben kann. Martí kämpfte, von den USA unterstützt, gegen Spanien. Der Erbfeind auf der iberischen Halbinsel ist aber längst durch die USA ersetzt. Niemand wird die verhängnisvolle Rolle leugnen wollen, die die Vereinigten Staaten seit der Monroe-Doktrin 1823 im Süden gespielt haben (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 381). Die gegenwärtige *Anti-Yankee-Welle*, die praktisch von allen politisch engagierten Kräften von ganz links bis ganz rechts getragen wird, bleibt aber einem unfruchtbaren Sündenbockdenken verhaftet, das zusätzlich von einem Teil der Studentenschaft in den Industrienationen ohne viel Einsicht in die wirklichen Gegebenheiten rezipiert wird. Guevara hat es in seiner berühmten „Botschaft an die Dritte Welt“ nur drastisch ausgedrückt, wenn er vom „großen Feind des Menschengeschlechts“ spricht. Man wird aber den fatalen Verdacht nicht los, der Sündenbock der fünfziger Jahre, der „Sowjetkommunismus“, habe seine Rolle an den „US-Imperialismus“ abgetreten.

Das verbindende Element aller Revolutionsprogramme ist also zunächst ein *nationalistisch-emanzipatorisches Pathos*, wie überhaupt der Nationalismus in der Dritten Welt gegenwärtig die tragende politische Kraft zu sein

scheint (vgl. den Länderbericht über Perú in Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 520). Gänzlich untreu dem Leninschen Internationalismus, arrangiert sich beispielsweise auch Moskau mit der nationalistischen Welle in Lateinamerika. Allenfalls bei Castros Solidarität für die Dritte Welt, die in der „Trikontinentale“, der Solidaritätskonferenz von La Habana, ihren Ausdruck gefunden hat (der „Trikont-Verlag“ in München, der Mao, Castro, Guevara usw. verlegt, hat seinen Namen davon), und in der Unterstützung ausländischer Guerilla-Unternehmungen spielt das internationalistische Moment noch eine Rolle. Aber auch Castro hat den traditionellen Gruß, patria o muerte, Vaterland oder Tod, beibehalten und damit auch die Deklarationen von La Habana, die zentralen Manifeste des kubanischen Sozialismus, unterzeichnet.

Es läßt sich nicht leugnen, daß Lateinamerika als Rohstofflieferant und zusätzlich aufgrund der nachteiligen Monoproduktion in enger wirtschaftlicher und letzten Endes politischer Abhängigkeit von den USA und anderen Industrienationen steht (Kuba heute von der UdSSR). Abgesehen von der Phraseologie, die eine marxistische Analyse von einer aus kirchlicher Sicht verfaßten unterscheidet, ergeben sich keine großen Differenzen in der Beurteilung dieser Abhängigkeit durch revolutionäre Bewegungen. Die „Chinesen“ sind in ihrer Polemik allenfalls einige Grade heftiger und unsachlicher, zwischen castronahen Publikationen und den von manchen katholischen Gruppen herausgegebenen Memoranden besteht aber, was den Punkt der Unabhängigkeit betrifft, kaum noch ein Unterschied. Auf Martí beruft sich nicht nur Cuba, auch Hélder Câmara fordert für die endgültige Befreiung Lateinamerikas einen „zweiten Unabhängigkeitskampf“ (ido-c Dossier, Nr. 66—2). Der erste, unter den Vorzeichen der französischen Aufklärung, dem Glauben an die Vollendbarkeit des Menschen, den Wert der persönlichen Freiheit und die Gleichheit der Rassen, erkämpfte unter Führung von *Simón Bolívar* und *José de San Martín* die politische Unabhängigkeit von Spanien. Der propagierte zweite soll den „Imperialismus des Kapitals“ abschütteln. Auf diesem Aspekt beruht auch der Schwerpunkt der Revolutionsdefinition, den die Lateinamerikanische Solidaritätsorganisation (OLAS) castro-kommunistischer Provenienz formulierte: „Der wesentliche Inhalt der Revolution in Lateinamerika besteht in der Auseinandersetzung mit dem Imperialismus und mit den bürgerlichen und Grundbesitzeroligarchien. Infolgedessen trägt die Revolution den Charakter des Kampfes für die nationale Unabhängigkeit, für die Befreiung von den Oligarchien und für den sozialistischen Weg der vollen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung“ (zit. nach „Ost-Probleme“, 15. 12. 67).

Anspruch auf wirtschaftliche Emanzipation

Als ein zweiter wichtiger Punkt, in dem sich die Revolutionäre einig sind, erscheint die Notwendigkeit, die wirtschaftliche Entwicklung zu forcieren, die *Industrialisierung* und die Diversifikation der Volkswirtschaften herbeizuführen bzw. zu steigern. Dies soll dem Streben nach Unabhängigkeit und schließlich nach Konkurrenzfähigkeit mit den Industrienationen dienen. Wirtschaftsentwicklung und Nationalismus sind dabei eng verbunden, der Aufbau eines Stahlkonzerns beispielsweise, mag er auch unwirtschaftlich sein, wird oft mit irrationalen nationalistischen Motivationen betrieben. Die Industrie ist ein Statussym-

bol — wenn sie in Lateinamerika wenigstens die ehrgeizigen Investitionen in die militärische Rüstung ablösen könnte, so wäre dies zu begrüßen.

Kein Politiker wird sich der Unabhängigkeit seiner Nation und deren wirtschaftlicher Entwicklung widersetzen wollen. Auch in die kirchlichen Dokumente haben diese Forderungen vermehrt Eingang gefunden; namentlich die Abschlusdokumente der Bischofskonferenz von Medellín behandeln dieses Thema ausführlich. Die Kirche wendet sich ebenso heftig gegen „Kapitalismus“ und „Imperialismus“ wie die anderen Gruppen. Klar scheiden sich die Geister aber dort, wo *soziale* Forderungen aufgestellt werden. Auch die Machthaber in Argentinien, Brasilien und Paraguay berufen sich auf eine „Revolution“, bei der sie die Macht ergriffen hatten. Die Schichten, von denen die Militärdiktaturen Lateinamerikas getragen werden, wollen aber nichts von einer Revolution wissen, die der Industriearbeiterschaft, der *Land- und Marginalbevölkerung* zu wirtschaftlichem Aufschwung und politischer Geltung verhelfen will, Vorhaben, die sich ohne die Beschneidung von Privilegien nicht durchführen lassen. Die bekannten Faktoren brauchen hier nicht aufgezählt zu werden. Hier kollidieren handfeste Interessen. Verstaatlichung ausländischen Besitzes wird von den gleichen Kreisen begrüßt, die Verstaatlichung im eigenen Land zu unterbinden versuchen. Castro hat letzteres in großem Ausmaß getan, Chiles Agrarreform konnte über diese Notwendigkeit nicht hinweggehen, die peruanische Revolutionsregierung ist gerade dabei, weitreichende Enteignungen durchzuführen — entgegen den Widerständen des internationalen Wirtschaftsliberalismus einschließlich der westdeutschen Wirtschaftspresse. Bislang ging es ohne Blut — allerdings kommt die peruanische Revolution zehn Jahre später als die kubanische. Die Kirche steht überwiegend hinter der Regierung und ihren Maßnahmen, einschließlich der Mehrheit im Episkopat. Das Klischee, nach dem die Kirchen Lateinamerikas in junge Guerilla-Priester einerseits und rechtsradikale Prälaten andererseits gespalten sei, stimmt also nicht.

Zur Erläuterung des sozialen Hintergrunds sei hier ein Passus aus der Ersten Deklaration von La Habana zitiert. Sie stammt aus dem Jahre 1960. In sie sind zahlreiche Forderungen älterer Revolutionsprogramme eingegangen, und die Castro-Deklaration hat wiederum zahlreiche spätere Dokumente inspiriert. Darin wird unter anderem gefordert: „Das Recht der Bauern auf Boden; das Recht des Arbeiters auf den Ertrag seiner Arbeit; das Recht des Kindes auf Schulbildung; das Recht des Kranken auf ärztlichen Beistand und Krankenhauspflege; das Recht der heranwachsenden Jugend auf Arbeit; . . . das Recht des Negers und des Indios auf ‚uneingeschränkte Menschenwürde‘“ und vieles andere mehr. Hier werden all diese Punkte angesprochen, die in Lateinamerika weithin im argen liegen.

Revolution und Demokratie

Ein weiterer zentraler Punkt der Revolutionsprogramme ist der *Stellenwert der Demokratie*. Obwohl die meisten lateinamerikanischen Nationen seit über 150 Jahren im Besitz der staatlichen Souveränität sind, sind sie in der Praxis der Demokratie — bis auf wenige Ausnahmen (insbesondere Chile) — nicht über die Verhältnisse in den Entwicklungsländern in Asien und Afrika hinausgekommen, die erst vor wenigen Jahren in die Unabhängigkeit entlassen wurden. So ist es bemerkenswert, daß *Eduardo*

Frei Montalva, bis zum Herbst dieses Jahres noch Präsident Chiles und leider verblässende Führerfigur der christdemokratischen Bewegung auf seinem Kontinent, diesen Aspekt in den Vordergrund seines Revolutionsprogramms stellte. „Die lateinamerikanische Revolution hat klare bestimmte Ziele“, schrieb er in „Foreign Affairs“ (April 1967) für die US-amerikanische politisch interessierte Leserschaft, „die Teilnahme des Volkes an der Regierung und die Vernichtung der Oligarchien; die Neuverteilung des Bodens und die Beendigung der feudalen und halbfeudalen Regime auf dem Lande; die Sicherung gleichen Zugangs zu den Möglichkeiten in Kultur und Erziehung und zu Reichtum und somit die Beendigung eines ererbten Privilegs und künstlicher Klassenspaltungen. Schließlich ist es ein Hauptziel der Revolution, die wirtschaftliche Entwicklung zu sichern, bei gerechter Verteilung ihrer Produkte und unter Verwendung internationalen Kapitals zum Nutzen der Nationalökonomie.“ Durchstöbert man Castros Schriften, um eine Gegenstimme zu suchen, so findet man kaum Äußerungen zum Problem der Demokratie. Castro polemisiert vielmehr negativ gegen einen formalen Demokratiebegriff, der für die politische Wirklichkeit keine Bedeutung habe, aber es geht auch Castro nicht um Demokratie, wie es auch den großen Demagogen, Perón in Argentinien und Vargas in Brasilien, nicht um die Demokratie ging. Bei großen politischen Umwälzungen kamen demokratische Grundregeln stets zu kurz, und es fragt sich überhaupt, ob angesichts der Widerstände der herrschenden Schichten gegen einen raschen Strukturwandel demokratische Methoden zur gewünschten Revolution führen könnten. Es wird auch in Lateinamerika einer Übergangsphase bedürfen, und man wird — bei aller Notwendigkeit der Kritik an den Militärdiktaturen — den dortigen Verhältnissen nicht ganz gerecht, wenn man pauschal unsere Begriffe und Denkkategorien einfach überträgt.

Revolution und Antirevolution

Es sei auch eine *Gegenposition* angeführt, die natürlich nicht für alle Besitzenden und Herrschenden repräsentativ ist, die aber durch ihre extreme Stellungnahme und den deutlichen Verzicht auf Kaschierung des eigenen Standpunkts besser erkennen läßt, welche Mentalitätenkonflikte in Lateinamerika bestehen. Eine mächtige und für die Polarisierung der sozialen Frage typische Gruppe ist die „Gesellschaft für die Erhaltung von Familie, Tradition und Privateigentum“ (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 515), die von Brasilien ausgeht und in zahlreichen weiteren Ländern nationale Gruppen gebildet hat. Diese extreme Rechte, die gerne Persönlichkeiten wie Erzbischof Hélder Câmara unter irgendein Anthem stellen möchte, ist ein rational nicht ganz nachvollziehbares Gemisch von katholischem Traditionalismus mit starker politischer Aktivität, vehementem Antikommunismus, einem bei uns kaum noch existenten Antimodernismus und psychologisch schwer faßbaren defensiven und apologetischen Tendenzen im Interesse des Status quo. Eines der ideologischen Grundlagenwerke dieser Gruppierung ist die Schrift „Revolução e Contra-Revolução“ von *Pl. Corrêa de Oliveira*, Historiker an der Päpstlichen Universität in São Paulo (hier zitiert nach der spanischen Ausgabe, Ediciones Cristiandad, Barcelona 1959). Corrêa argumentiert, Brasilien mit 94 % Katholiken könnte eine der „bewundernswertesten katholischen Mächte“ sein, wenn es

nicht einen teuflischen Feind gäbe: „Dieser furchtbare Feind hat einen Namen: er nennt sich Revolution“ (S. 9). Diese Revolution erscheint Corrêa aber als nichts anderes als eine „Explosion von Neid und Sinnlichkeit“. Darauf reduziert er die sozialen Forderungen der Bewohner in den lateinamerikanischen Elendsquartieren. Die Revolution sei auch die Ursache einer ganzen Kette ideologischer Systeme, und er folgert — Brasilien hat das in die Tat umgesetzt. „Das Hauptziel einer legitimen Diktatur muß heutzutage die Konterrevolution sein“ (S. 29). Corrêa beschwört ein „mittelalterliches Christentum“, weil er den naiven Glauben hegt (er ist Historiker), daß damals „die Philosophie des Evangeliums die Staaten regierte“. Die Folgerung Corrêas für sein Land und für die ganze Welt: „Wenn die Revolution eine Unordnung darstellt, so bedeutet die Konterrevolution die Wiederherstellung der Ordnung. Und unter Ordnung verstehen wir den Frieden Christi im Königreich Christi oder die christliche Zivilisation, streng und hierarchisch, im Grunde heilig, anti-egalitär und anti-liberal“ (S. 83). — Auch dies ist zum Verständnis des lateinamerikanischen Revolutionsbegriffes heranzuziehen. Der Grundgedanke des historischen Materialismus, die Marxsche Theorie von der Abhängigkeit des Überbaus von der Basis, fände beinahe eine handfeste Bestätigung. Nur eine Herrschaftskaste kann im Interesse der eigenen Privilegien eine solche Vergewaltigung christlicher Gedanken — offenbar mit subjektiver Überzeugung — vornehmen.

Revolution und Kommunismus

Nichts wäre verfehlter, als lateinamerikanische Revolutionen ideologisch und politisch mit *Kommunismus* gleichzusetzen. Doch sind Moskau und Peking daraus nicht wegzudenken. Dabei erweisen sich Spannungen als größer als die Möglichkeiten der Konvergenz. Moskau hält in Lateinamerika nach wie vor an der Volksfronttaktik fest, ein Vorgehen, das schon die III. Internationale zu Lebzeiten Lenins entworfen hatte, als man den Gedanken an eine baldige sozialistische Weltrevolution aufgegeben hatte. Gewiß begrüßt es der Kreml, wenn „sozialistische“ Staaten wie Kuba entstehen, die als Ferment in seinem Sinne zu wirken vermögen, aber die offiziellen Stellungnahmen zur Guerilla-Aktivität lassen erkennen, daß man solches Vorgehen nicht generell billigt. Als in Moskau Guevaras „Bolivianisches Tagebuch“ veröffentlicht wurde, vermißte man das beispielsweise in der deutschen Fassung enthaltene Vorwort, das Castro seinem Mitarbeiter gewidmet hatte. Dafür ein amtlicher sowjetischer Prolog, der auf ein unmißverständliches Leninzitat zugeschnitten war: „Wir brauchen keine hysterischen Ausbrüche, wir brauchen ein maßvolles Auftreten der eisernen Bataillone des Proletariats.“ Zwar erklärt das amtliche Lehrbuch „Grundlagen des Marxismus-Leninismus“ (Dietz, Berlin 1963) Kubas Revolution zum „Banner aller lateinamerikanischen Völker“, aber die offizielle Kampfanweisung an die Revolutionäre lautet, auf eine Kurzformel gebracht: „Dieser Kampf wird vor allem durch das zahlenmäßige Wachstum und die zunehmende Organisiertheit der Arbeiterklasse sowie durch den fortschreitenden Reifeprozess der marxistischen Parteien in Lateinamerika gefördert, die ihre früheren sektiererischen Fehler überwinden“ (S. 498). Nach marxistisch-leninistischem Schema geht es ja nicht, noch nicht, um die sozialistische Revolution, sondern um eine „nationale Befreiungsbewegung“ und um

eine „bürgerlich-demokratische Revolution“. Deshalb fordert Moskau für die gegenwärtigen Belange die „Schaffung einer breiten antiimperialistischen nationalen Front aller demokratischen Kräfte“. Die „revolutionären Parteien der Arbeiterklasse sind berufen, in dieser Front eine bedeutende Rolle zu spielen“. Wenn die „orthodoxen“ Kommunisten sich auch ein wachsendes revolutionäres Bewußtsein von der Guerilla-Taktik erwarten, so halten sie es doch auf breiter Ebene für die adäquatere Taktik, über die jeweils konstitutionellen Mittel an die Macht zu gelangen, wobei die im Leninschen Sinne geschulte Kaderpartei das Hauptinstrument darstellt.

Noch vor wenigen Monaten hatte dieser Umstand unter der lateinamerikanischen Linken zu heftigen *Auseinandersetzungen* geführt. Ob Castro gegenwärtig mit der Unterstützung ausländischer Guerilleros gebrochen hat oder ob es sich nur um ein taktisches Manöver handelt, um zu der gewünschten Normalisierung mit den Nachbarländern zu kommen, bleibt abzuwarten. Da die Frage aber noch nicht erledigt ist, bleibt der Konflikt, den Castro mit der venezolanischen, moskautreuen KP ausfocht, bezeichnend. Die Genossen aus Venezuela hatten sich mit einem Brief vom 15. März 1967 an Castro gewandt: „Wir weisen kategorisch seinen Anspruch zurück, als einziger befugt zu sein, darüber zu entscheiden, was in Lateinamerika revolutionär ist und was nicht.“ Es ging dabei um die Rolle der Partei in der Revolutionsstrategie. Daraufhin antwortete Castro, den man mit seinen Anhängern als „kleinbürgerliche Abenteuer ohne politische Reife“ genannt hatte: „Glücklicherweise kam bei uns die Revolution vor der Reife.“ Ja er fügte sogar die Bemerkung an, seine Partei verstehe sich heute zwar als marxistisch-leninistisch, aber: „Es gibt auf diesem Kontinent eine viel breitere Bewegung als die nur aus kommunistischen Parteien bestehende.“

Der Franzose Régis Debray, der wegen Beteiligung an Guevaras Unternehmen in Bolivien zu dreißig Jahren Haft verurteilt wurde, hat in seiner Schrift „Revolution in der Revolution?“ (deutsch bei Trikont, München 1967) eine von Castro autorisierte Interpretation dessen vorgelegt, was in Kuba unter *Revolution und Guerillataktik* verstanden wird. Die Chinesen haben das Erscheinen dieser Schrift zum Anlaß genommen, um sich auf diesem Umweg von den Castristen zu distanzieren. In der „Peking-Rundschau“ (30. 7. 68) wurde Debray als Verfasser von „Sophismen“ und Entsteller der marxistisch-leninistischen Lehre dargestellt, weil er die Schaffung einer Guerilla als wichtiger für die Inangsetzung einer Revolution bezeichnete als die traditionelle KP-Organisation. China argumentiert seinerseits, ähnlich Moskau, mit der Phraseologie der kommunistischen Handbücher, mit dem Unterschied jedoch, daß es den „friedlichen Weg“ ablehnt. Dieser sei, behauptet Peking in Anspielung auf die Verhältnisse in Chile, eine reine Illusion im Dienste der Propaganda der interessierten Kreise, um die „Masse vom revolutionären Kampf abzuhalten“. „Wir müssen den Mut haben, einen derartigen bewaffneten Kampf gegen den Feind, der in vieler Hinsicht stärker ist als die revolutionären Kräfte, zu entfalten.“ Das sei aber unmöglich „ohne eine marxistisch-leninistische revolutionäre Partei, die imstande ist, die Massen zu führen und sie politisch zu erziehen, so daß sie willens sind, den bewaffneten Kampf um die Machtergreifung zu entfalten“. Das Diktum Maos, „Die politische Macht kommt aus den Gewehrläufen“, unterscheidet das chinesische Konzept vom sowjetischen, die Rolle der Partei die Castristen von beiden.

Revolution und Kirche

Neben den politischen Bewegungen muß auch die *katholische Kirche* in Lateinamerika genannt werden, wenn vom lateinamerikanischen Phänomen „Revolution“ die Rede ist. Das soziale Engagement von Priestern und Bischöfen hat in den letzten Jahren Dutzende von Dokumenten, Memoranden und Aufrufen entstehen lassen, die alle auf eine Strukturveränderung drängen, die häufig als „Revolution“ bezeichnet wird. Die Veröffentlichung von „*Populorum progressio*“ hat eine in diesem Ausmaß nicht erwartete Diskussion der Revolution ausgelöst. Was der Papst in einer Parenthese als Kriterien für die Legitimität einer Revolution nennt (Abschnitt 31), glaubt man in zahlreichen Fällen als faktisch vorhanden aufweisen zu können. Am ausführlichsten argumentierte in diesem Sinne die *Lateinamerikanische Christliche Gewerkschaftsbewegung* (CLASC) in ihrem Schreiben an den Papst, in dem es heißt: „Wir können also die Notwendigkeit der sozialen Revolution mit Deinen eigenen Argumenten belegen“ und, „Man vergißt, daß zum Siege einer Revolution es einzig und allein darauf ankommt, die Revolution bis in ihre letzten Konsequenzen durchzuführen.“

In einem Arbeitspapier für die *Lateinamerikanische Bischofsversammlung in Medellín* hieß es, „es darf uns nicht erstaunen, daß sich auch die Möglichkeit der Gewaltanwendung ankündigt“; die Alternative laute nicht mehr, Status quo oder Wandel, sondern „gewaltsamer oder friedlicher Wandel“. In den Abschlusddokumenten von Medellín, namentlich in den Abschnitten „Gerechtigkeit“ und „Frieden“, liegt eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Themen Revolution und Gewalt vor. Das Ergebnis ist jedoch abgewogen. Eine Entscheidung, von der die Zukunft des Kontinents abhängt, dürfe nicht von leidenschaftlichen Impulsen bestimmt sein. „Wir würden in einer schwerwiegenden pastoralen Aufgabe versagen, erinnerten wir nicht in diesem dramatischen Dilemma das Gewissen an die Kriterien, die sich aus der christlichen Lehre und der evangelischen Liebe ergeben.“ Der Friede sei ein christliches Ideal, und man dürfe auch der Fruchtbarkeit des Friedens vertrauen. Der Christ sei nicht einfach Pazifist, er sei zum Kämpfen bereit und er glaube, daß „die Gerechtigkeit eine unumgängliche Voraussetzung für den Frieden ist“. Bestehende Strukturen verletzen Grundrechte, und so herrsche vielfach eine Unrechtssituation, „die man institutionalisierte Gewalt nennen kann“. Verständlich sei die Versuchung zur Gewalt, und niemand dürfe „die Geduld eines Volkes mißbrauchen“. Die besitzenden Schichten werden zu einem Gesinnungswandel aufgerufen und ermahnt, nicht „die friedfertige Einstellung der Kirche auszunutzen“. Man mag argumentieren, die Kirche entziehe sich hier einer klaren Entscheidung, aber angesichts der Erfahrungen mit den bisherigen „Revolutionen“ erscheint es nur als realistisch, wenn es etwas gewunden heißt: „Wenn wir also die Verhältnisse in unseren Ländern insgesamt betrachten, wenn wir die Bevorzugung des Friedens durch den Christen in Rechnung stellen, die große Schwierigkeit eines Bürgerkriegs, die daraus entstehende Gewalt, die schrecklichen Übel, das Risiko, eine Intervention des Auslandes zu provozieren, wenn diese auch illegitim wäre, die Schwierigkeit, eine Regierung der Gerechtigkeit und der Freiheit aufzustellen, die auf die Gewaltentwicklung verzichtet, dann wünschen wir sehnlich, daß die Dynamik des bewußtgewordenen und organisierten Volkes sich in den Dienst von Gerechtigkeit

und Frieden stellt“ (Zitate nach G. Adler, *Revolutionäres Lateinamerika*, eine Dokumentation, Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart, Paderborn 1970).

Neben den offiziellen Verlautbarungen der lateinamerikanischen Kirche finden aber auch viel zugespitztere Stellungnahmen zur Revolution und ihrer Verwirklichung Anklang. Natürlich gibt es alle Schattierungen von der absoluten Gewaltlosigkeit bis hin zur Guerillataktik, jeweils als eine Forderung des Christentums deklariert. Um nur zwei bekannte Protagonisten zu nennen: Erzbischof *Hélder Câmara* und *Camilo Torres*. Hélder Câmara versteht sich als ein kämpferischer Pazifist und beruft sich ausdrücklich auf Gandhi und Martin Luther King. Er unterscheidet aber zwischen der persönlichen Überzeugung, die er hegt, und den Entscheidungen der anderen, die er respektiert. Auf einer vielbeachteten Rede in Paris im vergangenen Jahr forderte er eine „strukturelle Revolution“ mit einer dreifachen Begründung: In den Ländern der Dritten Welt herrsche ein „interner Kolonialismus“, die privilegierte Minderheit beute die Massen aus; aber auch in den Industrienationen, für die er die USA und die UdSSR als Beispiele anführte, herrschten ungerechte soziale Unterschiede und Elendssituationen; und schließlich bestehe der „externe Kolonialismus“, die Ausbeutung der Entwicklungsländer. „Die ganze Welt bedarf einer Revolution.“ Und so stoße man zwangsläufig auf das Problem der Gewalt. Er warnte davor, zu übersehen, „daß diese Gewalt bereits von denen ausgeübt wird, die sie als eine Geißel für die Gesellschaft bezeichnen“. Durch Gründung von Organisationen, durch Solidarisierung und Bewußtseinschaffung bemüht er sich, moralischen Druck auf jene Kreise auszuüben, die an den Schalthebeln der Macht sitzen.

Das Extrem der Gewaltanwendung verkörpert Camilo Torres. In seinen letzten Aufrufen bezeichnete er die Gewaltanwendung als Christenpflicht. Seine Ideologie war zunächst auf fruchtbaren Boden gefallen: In Guatemala haben Missionsgeistliche gewaltsamen Aufstand gepredigt, „nicht, weil wir Marx oder Lenin gelesen haben, sondern weil wir das Neue Testament gelesen haben“ (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 111). Aber ganz abgesehen von der Frage nach der Legitimität der Gewalt, die wohl nie generell entschieden werden kann, muß man bei Camilo Torres noch andere Einwände erheben. Er behauptete zwar in seinem letzten Aufruf: „Alle aufrechten Revolutionäre müssen einsehen, daß ihnen nur noch die Gewalt als Mittel des revolutionären Kampfes bleibt. Das Volk wartet darauf, daß die Führer das Zeichen zum Angriff geben und durch ihr Beispiel alle revolutionären Kräfte mitreißen“, dennoch haben die Erfahrungen Guevaras in Bolivien, die er auch in seinem Tagebuch festhält, gezeigt, daß der Einsatz der Bevölkerungsmassen für eine Revolution sehr vorsichtig beurteilt werden muß. Außerdem war gerade Torres keine Führerfigur, der man das Geschick eines ganzen Landes anvertrauen möchte. Bei allem Respekt vor seiner persönlichen Entscheidung und seiner radikalen Einsatzbereitschaft erweisen sich seine Programme und Aufrufe nach einer nüchternen Analyse als nicht gerade demagogiefreie Utopien.

Revolution als Mythos

In Lateinamerika muß „Revolution“ letzten Endes auch als der *beherrschende Mythos* verstanden werden, als die unsterbliche, wandelbare Ideologie von der Befreiung des Menschen. Der Charakter der Heilslehre macht die Revo-

lution gerade so anziehend und in ihrer Irrationalität so unüberwindlich. Die Geschichte revolutionärer Aufstandsbewegungen reicht weit in die Zeit der spanischen Kolonisation zurück. Die Revolution verbindet sich, vor allem in den bürgerlichen Kreisen, mit Gedanken unterschiedlicher Provenienz: mit sozialen und indigenistischen Forderungen, mit Nationalgefühl und schließlich mit religiösem Pathos. Bezeichnend ist eine Erzählung des kubanischen Dichters Lino Novas Calvo. Er berichtet von einem Taxichauffeur namens Ramón, im Grunde eine unpolitische Natur, aber durch Zufälle in politische Vorgänge verwickelt, die ihm das Leben kosten. Er mußte ihm unbekannte, verdächtige Personen befördern. „Er hatte noch nicht herausgefunden, wer sie waren. Er wußte nur, daß sie Revolutionäre waren und daß sie Geld hatten. Revolutionär zu sein, war eine Tugend, denn das erinnerte an die Unabhängigkeitskämpfe des Landes. Und seit seiner Kindheit hatte Ramón dieses Wort von Menschen aller Klassen immer wieder nennen hören als Bezeichnung für das echtste nationale Gefühl. Daher war es in Ordnung“ (Lateinamerika erzählt, Fischer Bücherei 471, Frankfurt 1962, S. 186).

Bei Ernesto Guevara erscheint der Drang zur Revolution ins Pathologische gesteigert. Man gewinnt den Eindruck, als sei ihm die Revolution zum *Selbstzweck* geworden, nicht die Ziele einer Revolution sind ihm Lebensinhalt, sondern das revolutionäre Agieren. Die magische Wirkung, die von der „Revolution“ ausgeht, verdeutlicht eine überraschend pathetische Passage in Ches nüchternem Tagebuch, eine Eintragung vom 8. August 1967, als eine kritische Phase Anlaß zur Rechenschaft gab: „Diese Art des Kampfes gibt uns die Möglichkeit, uns zu Revolutionären zu machen, die höchste Stufe in der Entwicklung des Menschen; dies erlaubt es aber auch, uns als Menschen zu bewahren. Wer keines der beiden Stadien erreichen kann, soll es sagen und den Kampf aufgeben“ (Bolivianisches Tagebuch. Vorwort Fidel Castro, Trikont, München 1968, S. 163). In einem Abschiedsbrief an seine Kinder schrieb er: „Seid gute Revolutionäre . . . Denkt daran, daß es die Revolution ist, die zählt, und daß ein jeder von uns, für sich genommen, nicht viel wert ist. Vor allem aber seid stets fähig, in Eurem tiefsten Innern jedes Unrecht zu empfinden, wem immer es auch zugefügt wird, in welchem Teil der Welt das auch sei. Das ist die schönste Tugend eines Revolutionärs.“

Alibi oder Schrittmacher der Entwicklung?

In diesem Pathos wird die *Grundproblematik* aller lateinamerikanischen Revolutionsprogramme und -strategien sichtbar. Sicher ist eines, daß es ohne einschneidende strukturelle Veränderungen, also ohne „Revolution“ als entwicklungsstrategisches Instrument für Lateinamerika keine politisch und wirtschaftlich stabile und sozial dynamische Zukunft gibt. Die Alternative Revolution mit oder ohne Gewalt erscheint dabei wenig realistisch, weil sie entweder das Gewicht der *Umweltabhängigkeit der sozialen Verhältnisse* im vopolitischen Raum (also die subjektive Sozialverfassung) der Länder des Subkontinents unterschätzt oder sich nicht genügend Rechenschaft über das *Maß an Druck* gibt, das notwendig ist, um Strukturen auf demokratische Effizienz hin zu entwickeln und die sie mitbedingende politisch-soziale Lethargie zu überwinden. Angesichts der täglich wirksamen institutionalisierten und flottierenden Gewalt, die sich gegenseitig am Leben erhält,

muß man sich vielmehr fragen, *welches Maß an Gewalt unvermeidbar sein wird*. Es gehört zur Tragik der meisten revolutionären Bewegungen Lateinamerikas, daß sie durchwegs mit (politisch bedingten) *ideologisch verkürzten Programmen und Vorstellungen* arbeiten und daß sie dadurch oft mehr zum Alibi als zum Schrittmacher einer neuen revolutionären Anstrengung werden. Auch christlich-revolutionäre Strömungen sind von solcher Tragik nicht frei. Die zunehmende Radikalisierung der christlich-

demokratischen Partei Chiles, die das vorläufige Ende des Erfolges der „Revolution in Freiheit“ Eduardo Freis ankündigt, ist ein Beispiel dafür. Ein langwieriger Prozeß politisch-gesellschaftlicher Erziehungs- und Entwicklungsarbeit verspricht da immer noch fruchtbarer zu sein, auch wenn sich kurzfristige Erfolge nicht einstellen und das Bewußtsein von den realen politischen Verhältnissen und der Wille, sie zu ändern und auch den Preis der Änderung zu zahlen, nicht gleich schnell wachsen.

Die Reformbaptisten in der Sowjetunion

Ein erneuter scharfer Angriff des Vorsitzenden des Rates für die Angelegenheiten der Religion beim Ministerrat der UdSSR, V. A. Kuroedov, gegen die vom Bund der Evangeliumschrsten-Baptisten abgespaltene Gruppe der sog. „Initiativniki“ im Herbst vergangenen Jahres (vgl. „Izvestija“, 18. 10. 69) machte wieder einmal auf die Situation der *Baptisten* in der Sowjetunion aufmerksam. Diese *Stellungnahme* bzw. „Klarstellung“ wurde provoziert durch eine „Kampagne“ der „ausländischen reaktionären Presse und des Rundfunks“, die „in letzter Zeit“ über die Lage von Religion und Kirche in der UdSSR angeblch „auf verlogene und verleumderische Weise berichtet habe. Kuroedov meinte damit die Veröffentlichung verschiedener Dokumente über Repressalien der Sowjetregierung gegen die sog. *Initiativ-Baptisten* im Westen.

Peinliche Dokumentation

Die wichtigsten waren drei im April, Juni und August 1967 von einer Gruppe von Verwandten inhaftierter Mitglieder der Kirche der Evangeliumschrsten-Baptisten verfaßte Petitionen. Sie waren an den Generalsekretär der UN gerichtet. Kopien gingen an die Kommission für Menschenrechte bei den UN, an den Internationalen Juristenverband und an Ministerpräsident *Kossygin*. Die Petition vom 8. August 1967 enthielt zudem eine Liste von 202 Inhaftierten mit genauen Angaben zur Person, zur Urteilsbegründung und zur Haftdauer (vgl. den Wortlaut in „Posev“, Nr. 42/43, 1967, sowie die deutsche Übersetzung in „Ostprobleme“, 5. 4. 68). Die *Echtheit* der Dokumentation wurde dadurch erhärtet, daß alle aufgeführten Namen bereits vorher aus Veröffentlichungen der Sowjetpresse bekannt waren. Die Petitionen enthielten ausführliche Angaben über die Verhinderung von Gebetsversammlungen, die Beschlagnahme von Privat- und Gebetshäusern, über Verstöße gegen das Erziehungsrecht der Eltern, über Verhöre von Kindern durch die Staatsanwaltschaft, über Gerichtsverhandlungen, über die Situation in Lagern und Gefängnissen. Die Eingaben registrierten auch genau, gegen welche Bestimmungen der Deklaration der Menschenrechte, des Dekrets „Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche“ in der UdSSR und des Erlasses „Über religiöse Vereinigungen“ (vom 8. 4. 29) die staatlichen Pressionen verstießen.

Im Mai 1969 wandte sich diese Initiativgruppe erneut an die *Menschenrechtskommission der UN*. Auch sie blieb ohne Antwort. Wie peinlich aber der Sowjetregierung diese Proteste waren, zeigt eine Mitteilung der „Neuen Zürcher Zeitung“ (6. 10. 69), wonach U Thant nach persönlicher Vorsprache des Chefs der sowjetischen UN-

Delegation, J. A. Malik, vom 2. Oktober 1969 das UN-Informationsbüro in Moskau anwies, sich keine „privaten Petitionen“ überreichen zu lassen. Demgemäß weigerte sich dieses Anfang Oktober 1969, mehrere Dokumente der „Initiativgruppe zur Verteidigung der Bürgerrechte in der UdSSR“ anzunehmen. Sie erschienen inzwischen im Original in der Emigrantenzeitschrift „Posev“ (November 1969, S. 2ff) und enthielten einen Brief an U Thant, an die Öffentlichkeit der Sowjetunion und des Auslands (beide mit Datum vom 26. 9. 69) und an den Generalstaatsanwalt der UdSSR mit Kopien an das Präsidium des Obersten Sowjets, an das Parteikontrollkomitee beim ZK der KPdSU und an den Staatsanwalt des Gebiets von Charkov (vom 31. 7. 69); außerdem ein Schreiben an den Weltkirchenrat mit Abschriften an den Patriarchen von Konstantinopel, *Athenagoras*, an Papst *Paul VI.* und an das Internationale Komitee zur Verteidigung der christlichen Kultur (vom September 1969) sowie einen kurzen Brief an das Politbüro des ZK der KPdSU vom 24. September 1969.

Es ist anzunehmen, daß die Feststellung V. A. Kuroedovs durch diese neue *Initiative der „Reformbaptisten“* mitausgelöst wurde, da er deren Leiter für die ausländische Pressekampagne gegen die Verfolgung der Baptisten in der Sowjetunion verantwortlich machte. Kuroedov bemüht sich dabei, zu „beweisen“ — vor allem durch Zitate von Äußerungen ausländischer Staatsmänner und Politiker —, daß die „religiösen Vereinigungen“ in der Sowjetunion „normal existieren“ können, daß die Kirche „volle Selbständigkeit“ habe, die „religiösen Bedürfnisse der Gläubigen zu befriedigen“, und daß dieses Recht durch die sowjetische Gesetzgebung geschützt werde. Gegen diese Gesetze sowie gegen die gesellschaftliche Wirklichkeit in der Sowjetunion würden die „Initiativniki“ verstoßen; sie forderten ja die „Aufhebung aller Gesetze über den religiösen Kult“, die Abschaffung der atheistischen Erziehung der Studierenden und verlangten uneingeschränkte Freiheit, überall religiöse Propaganda — auf der Straße, auf Plätzen, in Parkanlagen — zu treiben. Sie schürten die „Unzufriedenheit der Gläubigen gegenüber diesen Gesetzen“, würden „Demonstrationen ihrer Anhänger auf öffentlichen Plätzen organisieren“, „die öffentliche Ordnung stören“, „illegale Flugblätter und Broschüren herausgeben“, die zum aktiven Kampf gegen die sowjetischen Gesetze auffordern, und sogar versuchen, die „Führung der Kirche der Evangeliumschrsten-Baptisten an sich zu reißen“. Kuroedov verschweigt jedoch wohlweislich, daß diese sowjetischen Religionsgesetze gegen elementare Menschenrechte, ja gegen die eigene Verfassung verstoßen.

Als Beispiel einer solchen Tätigkeit führt Kuroedov einen