

# Christentum 60 Jahre nach der Oktoberrevolution

## Zeichen religiösen Wandels in der Sowjetunion

*Sechzig Jahre nach der Oktoberrevolution ist das Problem der Religionsgemeinschaften und des religiösen Bewußtseins in der sozialistischen Gesellschaft keineswegs gelöst, wie es sich die Revolutionäre von damals vorgestellt hatten. Innerhalb der veränderten gesellschaftlichen Strukturen, die sich in den vergangenen Jahrzehnten nach dem Tode Stalins (1953) herausgebildet haben, kommt im Gegenteil den Phänomenen des religiösen Fragens, des religiösen Bewußtseins und der institutionalisierten Religionsgemeinschaften erhöhte Bedeutung zu. Die Entwicklung der nachstalinischen Gesellschaft ist charakterisiert durch einen umfassenden Differenzierungsprozeß, bei dem die Veränderung kollektiver Mentalitäten und Bewußtseinslagen und das Entstehen eines neuen Selbstbewußtseins in vielen Gruppen der Gesellschaft eine besonders wichtige Rolle spielen. Die Sowjetgesellschaft ist heute nicht mehr in gleichem Maße wie vor 40 Jahren durch Terror, Furcht und den daraus resultierenden Gehorsam zu regieren. Die Herrschaftsorgane als solche haben sich zwar kaum verändert, aber sie müssen heute mit entscheidend sich verändernden kollektiven Mentalitäten rechnen. Dies stellt auch das Christentum in der Sowjetunion vor eine neue Ausgangssituation.*

### 1. Gewinnt das Christentum neu an Ausstrahlungskraft?

Die Religionsgemeinschaften wirken an der Entstehung eines neuen, vom Herrschaftssystem unabhängigen Selbstbewußtseins mit, und dies kommt ihren Wirkungsmöglichkeiten zugleich zugute. Sie waren während der gesamten Geschichte der Sowjetunion das einzige, offiziell geduldete, wenn auch außerordentlich stark eingeschränkte weltanschauliche Alternativangebot in der Sowjetgesellschaft. Das Sowjetsystem hat mehrfach versucht, die institutionalisierten Religionsgemeinschaften zu liquidieren (unter Stalin in den dreißiger Jahren und unter Chruscev 1959–64). Sie haben aber unter den veränderten Strukturbedingungen der nachstalinischen Gesellschaft eine besondere Chance. Das belegen sowohl die Stimmen aus den verschiedenen Kirchen als auch sowjetische soziologische Untersuchungen. Zu den sichtbaren Folgen gehört das quantitative Wachstum vieler Religionsgemeinschaften. Hierbei muß selbstverständlich bedacht werden, daß die

beiden großen christlichen Religionsgemeinschaften, die russische orthodoxe Kirche und die Evangeliumschrinden-Baptisten, während der Kampagne zur Schließung von Kirchen unter Chruscev auf etwa die Hälfte ihres institutionalisierten Bestandes reduziert wurden. Außerdem ist das Angebot an religiösen Einrichtungen in der Sowjetunion um ein Vielfaches geringer als in westlichen Industriestaaten, aber auch als in Polen oder der DDR.

Um so erstaunlicher klingen die Zahlen eines *internen Berichtes des Rates für die Angelegenheiten der Religionen*, der obersten sowjetischen Aufsichtsbehörde, aus den Jahren 1971/72. Danach wird die Zahl der Anhänger und Sympathisanten der russischen orthodoxen Kirche auf mehr als 40 Mill. (= 17 Prozent der Bevölkerung) geschätzt. Nach dem gleichen Bericht wird in Moskau jedes dritte Kind getauft und jeder zweite Tote kirchlich beerdigt (*Russkaja mysl'*, 5.12.74). Sowjetische Soziologen haben ihre Untersuchungen beispielsweise dahin verallgemeinert, daß sie 10 Prozent der erwachsenen Bevölkerung der Städte als Gläubige einstufen, um dann sogleich hinzuzufügen, daß in „einzelnen Regionen“ noch 25 bis 30 Prozent der erwachsenen Bevölkerung sich „mehr oder weniger stark unter dem Einfluß der Religion“ befinden. In einer anderen sowjetischen Publikation aus dem Jahre 1976 wird die Zahl der Gläubigen mit „etwa 20% der erwachsenen Bevölkerung“ angegeben, weitere 10% seien unentschieden. Es gibt auch in sowjetischen Äußerungen Hinweise darauf, daß die Zahlen tendenziell steigen (*E. T. Lisaveev, Religija v bor'be idej*, Moskau 1975, S. 41f). Die Daten aus den Glaubensgemeinschaften sind sporadisch, aber dennoch aussagekräftig. Der orthodoxe Priester *Dimitrij Dudko* meinte 1973, er habe im Laufe seines priesterlichen Dienstes „schon 5000 Erwachsene getauft“ (*Das Wort ist nicht gefesselt*, Graz/Wien/Köln 1976, S. 39). Aktivität und Wirken Dudkos können sicher nicht als Maßstab für den ganzen russischen Klerus dienen. Dennoch wissen wir, daß Erwachsenentaufen neben den nach wie vor überwiegenden Kindertaufen häufig geworden sind. Die Zahl der Priester der russischen orthodoxen Kirche liegt zwischen 7000 und 10000. Viele Gemeinden der Evangeliumschrinden-Baptisten verzeichnen nicht nur ein quantitatives Wachstum; es ist ihnen seit 1975 auch gelungen, in jedem Jahr mehrere Dutzend Gemeinden neu zu registrieren (vgl. *Sojuz Evangel'skielo christra-w-baptistov. Informacionnij bjulleten*, Februar 1976, Oktober 1976).



Dies alles hat die Kirchen nicht vom Rande der Gesellschaft weggerückt. Sie haben keine Macht und keinen eigenständigen Einfluß auf die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Aber sie stehen insofern im Zentrum gesellschaftlicher Entwicklung, als sie teilnehmen am zukunftsweisenden *Prozeß der Verselbständigung vieler Gruppen* und der Emanzipation von einer angeblich monolithischen Einheitsgesellschaft. Fragt man nach den spezifischen Gründen für die erhöhte Anziehungskraft der Kirchen und eines christlichen Weltverständnisses in der sowjetischen Gesellschaft der vergangenen beiden Jahrzehnte, so ist besonders auf zwei Faktoren hinzuweisen. In einer Atmosphäre des nachlassenden Druckes von außen und innen hat die mit allen Attributen der Macht ausgestattete offizielle Weltanschauung erheblich an Anziehungskraft eingebüßt. Der mit einem Monopolsanspruch ausgestattete Marxismus-Leninismus hat zunehmend den Charakter einer Fassade bekommen, hinter deren Schutz sich vielfache geistige Bewegungen vollziehen, die nach außen kaum sichtbar werden. In das hier entstehende geistige Vakuum kann u. a. das christliche Angebot eindringen, in dessen Mittelpunkt personale Existenzfragen des Menschen stehen, die in der staatlich verordneten Weltanschauung entweder ganz ausgespart sind oder nur am Rande vorkommen.

Der zweite Faktor, der hier für die Anziehungskraft der christlichen Weltanschauung zu nennen ist, hängt ebenso mit kollektiven Lebenserfahrungen in der Sowjetgesellschaft zusammen. Das Alltagsleben ist schwer und drückend. Die Lebenserfahrung der mittleren und älteren Generation ist außerdem noch von dem Grauen, den Entbehrungen und Verfolgungen der Kriegs- und Nachkriegszeit geprägt worden. Die Kranken, Gescheiterten und Erfolglosen sind in der Sowjetgesellschaft noch weniger vorgesehen als in den westeuropäischen Industriegesellschaften. „So sind Millionen Menschen... durch unvorstellbares Leid hindurchgegangen und fangen an, Fragen zu stellen, und von hierher beginnt die Bewegung zu Gott“ (Interviewu Vladimira Maksimova Bi-bi-ci, in: Vestnik russkogo christianskogo olvizenija [= VRChO] 120, 1/1977, S. 278). Diese Hinwendung ist oft begleitet von der Absicht und Erfahrung der persönlichen moralischen Besserung, der Veränderung des Lebensstils, von einem „Prozeß der Reinigung“ (ebd., S. 279).

Die Kirchen haben heute wegen der *unerwartet sich verbreiternden sozialen Basis* ein Gewicht in der Sowjetgesellschaft, das auch vom Herrschaftssystem nicht ungestraft mißachtet werden kann. Die Zahl der Gläubigen ist ohne Zweifel um ein Mehrfaches größer als die Zahl der Parteimitglieder. Die politische Führung reagiert geschickt auf diese destabilisierende gesellschaftliche Herausforderung, indem sie kirchliches Leben möglichst weitgehend und umfassend unter Aufsicht und Kontrolle zu halten sucht. Ein Abgleiten in den Untergrund soll ebenso vermieden werden wie ein selbständiges gesellschaftliches Wirken.

Das Verhältnis der regierenden kommunistischen Parteien Osteuropas zu den Religionsgemeinschaften ist durch ein

grundlegendes Paradox gekennzeichnet. Einerseits baut die KP an einer Gesellschaft, die Kirchen und religiöses Bewußtsein angeblich nicht mehr kennen wird, andererseits fordern die tatsächlichen gesellschaftlichen Gegebenheiten ein Mehr oder Weniger an Tolerierung gegenüber den Kirchen, ja sie werden sogar bei bestimmten politischen und patriotischen Aktionen offen unterstützt. Während zu Beginn der sechziger Jahre Tausende von Kirchen im Lande geschlossen wurden, eröffnete Chruscev gleichzeitig im Zug der außenpolitischen Entspannung den Religionsgemeinschaften der Sowjetunion in großzügiger Weise internationale Wirkungsmöglichkeiten, die bis dahin undenkbar gewesen waren.

Die Kirchen haben im Laufe der wechselvollen Geschichte gelernt, sich in ihrer außerordentlich komplizierten Situation zu orientieren. Eine einheitliche Antwort aber auf die sozialistische Herausforderung gibt es heute sowenig wie jemals zuvor.

## 2. Die Zweigleisigkeit der russischen orthodoxen Kirche

Auch die russische orthodoxe Kirche steht heute nicht außerhalb jenes weltweiten Prozesses, der die Kirchengeschichte vieler Länder nach dem Zweiten Weltkrieg charakterisiert. Die Kirchen sind sich ihrer *Mitverantwortung für die Gesellschaft*, in der sie leben, für die Politik ihrer Länder und die Erde insgesamt stärker bewußt geworden, als dies in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Fall war. Auch die russische Kirche, die aus einer jahrhundertalten Tradition eines zumindest sehr distanziernten Verhältnisses zur Welt kommt, hat sich dieser Herausforderung gestellt. In einer kirchenfeindlichen „entwickelten sozialistischen Gesellschaft“ führt das in spezifische Konfliktsituationen.

Die führenden Männer der Kirche haben in dieser Lage einen Ausweg gewählt, dem man das Gespür für politische Geschicklichkeit und innere Konsequenz nicht absprechen kann, der aber in den vergangenen 15 Jahren in der Kirche selbst umstritten und fragwürdig geworden ist. Die russische Kirche ist nämlich im In- und Ausland zu einem uneingeschränkten und willfährigen Fürsprecher der sowjetischen Außenpolitik geworden. Dieses unter dem Stichwort der Friedensarbeit betriebene *kritiklose politische Engagement* muß ohne Zweifel auch aus der historischen Tradition heraus verstanden werden. Denn die orthodoxe Kirche hat in Rußland spätestens seit Beginn des 18. Jahrhunderts in allen Fragen des Staates und der Gesellschaft nicht mehr mit unabhängiger, eigener Stimme gesprochen.

Neuer Höhepunkt dieser Friedensarbeit war die vom 6. bis 10. Juni 1977 in Moskau abgehaltene Weltkonferenz „Religiöse Vertreter für dauerhaften Frieden, Abrüstung und gerechte Beziehungen unter den Völkern“ (ZMP 8/1977, S. 17–64). 663 Teilnehmer (davon 539 Delegierte), Vertreter aller großen und vieler kleinen Religionsgemein-



schaften aus 107 Ländern kamen hier zusammen, um zur gemeinsamen Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit aufzurufen und am Ende u. a. politische Resolutionen zu verabschieden, die in nichts von den Positionen der sowjetischen Außenpolitik abweichen. Der oberste Repräsentant der Muslime in der UdSSR, *Mufti Babachanov*, führte in einem Grundsatzreferat, das ebenso von einem Vertreter der russischen orthodoxen Kirche hätte gehalten werden können, jene kanonischen Positionen vor, die heute den Inhalt der Friedensarbeit bilden. Der Bogen spannt sich vom Kampf gegen die weißen Minderheitsregierungen im südlichen Afrika über die Verurteilung des Zionismus als einer Form des Rassismus bis zur Anklage gegen die Multis, der Sorge um den Umweltschutz und der Forderung nach Gleichberechtigung für die Gastarbeiter in westeuropäischen Ländern (ebd., S. 34–42; vgl. auch *ŽMP* 7/1976, S. 64f.).

Manche dieser Stellungnahmen sind so formuliert, daß sie auch von kirchlichen Vertretern aus nichtkommunistischen Ländern durchaus mitgetragen werden können. Das gilt nicht für den Ausgangspunkt allen politischen Engagements, den der Initiator des Forums, Patriarch *Pimen*, so formulierte: „... vom Augenblick der Gründung des Sowjetlandes bis auf den heutigen Tag ist seine Außenpolitik eine Politik des Friedens und der Völkerfreundschaft“ (ebd., S. 58). Die Fragwürdigkeit einer derartigen Friedensarbeit liegt für den westlichen Beobachter, aber auch für manche Vertreter der orthodoxen Intelligenz in der UdSSR in zwei Punkten. Zum einen werden die vertretenen politischen Positionen direkt aus religiösen Glaubensüberzeugungen abgeleitet. „Die politischen Schlußfolgerungen der Konferenz – sagte Patriarch *Pimen* –, das sind Schlußfolgerungen religiöser Menschen, die die Realität unserer Welt von religiösen Positionen aus betrachten und die Entscheidungen im Lichte ihres Glaubens fällen“ (ebd., S. 59).

Eine solche *theologische Begründung konkreter politischer Stellungnahmen* ist nicht über ein „Mit Gott – für König und Vaterland“ hinausgelangt und spricht zumindest implizit einem ganz anderen politischen Votum religiöse Werthaltung und religiöses Bewußtsein ab.

Die naive Identifizierung mit der Sowjetmacht geschieht von seiten der Kirchenleitung bewußt und konsequent. Die russische orthodoxe Kirche wird „unermüdlich die friedliebende Außen- und Innenpolitik unseres großen und teuren Vaterlandes unterstützen“, schrieb *Pimen* in einem Telegramm an Brežnev im November 1975 (*ŽMP* 2/1976, S. 2; vgl. *ŽMP* 2/1977, S. 3f.). Die Frage, wie weit hier die eigene Überzeugung reicht und wo politischer Opportunismus beginnt, erscheint müßig, weil in der historischen Wirklichkeit auch sonst beide kaum je auseinanderdividiert werden können. Die Identifizierung fällt der russischen Kirchenleitung um so leichter, als sie die Friedensarbeit für ihre „patriotische Pflicht“ (*N. A. Zabolotskij*, *Služenie christianina blagu človečeskogo občestva*, in: *ŽMP* 3/1977, S. 55) hält. Patriotismus und russisches Nationalbewußtsein sind überhaupt die stärksten,

tief im emotionalen Bereich verwurzelten Klammern zwischen dem Sowjetregime und der russischen Kirche (Rede des Patriarchen *Pimen* anlässlich der 30-Jahr-Feier der „Abteilung für kirchliche Auslandsbeziehungen“ am 7. Mai 1976, in: *ŽMP* 7/1976, S. 13; Vortrag des Metropoliten *Juvenalij* (*Pojarkov*) bei der gleichen Gelegenheit, ebd., S. 19). Die heutige Zusammenarbeit beruht wesentlich auf dieser Basis, die im selbstlosen Einsatz des Moskauer Patriarchates für die Abwehr des Feindes während des Zweiten Weltkrieges geschaffen worden ist. Wenige Jahre nach der beinahe vollständigen Vernichtung des kirchlichen Lebens hat die russische Kirche damals Geld zur Aufstellung einer Panzerereinheit gesammelt und die Waffen der Roten Armee gesegnet.

Es hängt mit diesem *Patriotismus*, aber ebenso mit der *Räson der sozialistischen Diktatur* zusammen, daß sich die offizielle Friedensarbeit der russischen Kirche ausschließlich nach außen richtet. Dies ist der zweite grundsätzliche Einwand gegen diese Art des Engagements für die Welt. Kritik und Appell für Gerechtigkeit und Frieden wenden sich nur an die Außenwelt, von der Anklage des „faschistischen“ Regimes in Chile bis zur Qualifizierung der Menschenrechtspolitik Carters als „imperialistisch“ und „entspannungsfeindlich“. Die sowjetsozialistische Gesellschaftsordnung wird als vorbildhaft dargestellt, innere Konflikte werden geleugnet, und die Lage der eigenen Kirche in der Sowjetgesellschaft erscheint in einem bewußt ins Positive verzerrten Licht (vgl. dazu das Interview des *Metropoliten Aleksij* [*Ridiger*] von Tallinn und Estland, Leiters der Patriarchatsverwaltung, für den Allunionsrundfunk am 26. 2. 77, in: *ŽMP* 5/1977, S. 7–9). Auf diese Weise entstehen nicht nur einseitig prosowjetische Resolutionen zu konkreten politischen Sachfragen; Stil und Ton der Sprache enthalten oft Elemente pharisäerhafter Selbstgerechtigkeit und eines aufdringlichen Selbstlobes, die die Rolle des Unterdrückten signalisieren.

Die schwerwiegenden, oft bis an den Rand der Existenz reichenden Probleme der Christen in der sowjetischen Gesellschaft werden in öffentlichen Stellungnahmen noch immer – wie seit Ende der 1920er Jahre – geleugnet. „Der orthodoxe Christ in unserem Lande ist ein bewußter und verantwortlicher Erbauer der sozialistischen Gesellschaft (*Zabolotskij*, a. a. O., S. 56). Solche Aussagen muß man vor dem Hintergrund des obersten Prinzips sehen, von dem sich die Kirchenleitung in ihren Beziehungen zu Staat und Partei leiten läßt: Konflikte zu vermeiden und nachzugeben, zumindest sobald Konflikte öffentlich geworden sind. „Die Kirche in einen Kampf gegen staatliche und soziale Strukturen hineinzuziehen, innerhalb deren sie ihr Heilswerk vollbringt, ist ein Verbrechen“ (*N. A. Zabolotskij*, *cerkoi Eocopy i gumanizm*, in: *ŽMP* 10/1976, S. 33).

Während sich die russische Kirche auf diesen Grundsatz zurückzieht, erwartet sie geradezu von den Kirchen außerhalb des sozialistischen Lagers, daß sie sich in diesen Kampf einlassen; solche Kirchenvertreter können dann auf die aktive Unterstützung der russischen Orthodoxie



rechnen. Eine theologische Begründung für dieses Messen mit zweierlei Maß gibt es sicher nicht. Die russische Kirche kann sich allenfalls auf die „Berücksichtigung der realen Lage der Dinge und der realen Möglichkeiten“ (ebd.) berufen. Dennoch ist auf diese Weise der offenkundige Bruch nicht zu überwinden. Man kann nicht die aus dem Evangelium abgeleitete Verantwortung für die Gestaltung von Gesellschaft und Staat nur auf die Gesellschaft und den Staat der anderen beziehen.

Diese Doppelgleisigkeit tritt um so krasser hervor, als sich die russische orthodoxe Kirche in den vergangenen Jahren in vielen Arbeiten und Publikationen um eine theologische Begründung ihres politischen Engagements bemüht hat. Danach wird der Friedensdienst nicht nur auf das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zurückgeführt, sondern der soziale Dienst in der Welt erscheint als direkte Konsequenz der mystischen Vereinigung der Gläubigen mit Christus in der Eucharistie. Bei der inhaltlichen Ausformulierung dieses Dienstes, der sich aus der Liebe versteht, sind dann manche Vertreter der Hierarchie und der gelehrten Theologie ziemlich weit gegangen. Es sei eine Sünde, zur Rettung vor den Schrecken des Krieges allein an die sittliche und geistige Wiedergeburt des Menschen zu appellieren. Zur Überwindung der sozialen Ungerechtigkeit in der Welt bedürfte es grundsätzlicher Umgestaltungen der gesellschaftlichen Verhältnisse. Auch der Christ könne sich an der Revolution beteiligen (*H.-D. Döpmann*, *Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Wien/Köln/Graz 1977, S. 295–300).

Dies sind an sich alte und traditionelle Positionen eines christlichen Sozialismus, die so auch schon von christlichen Sozialisten in Rußland vor 1917 formuliert worden sind. Inkonsequent und bedenklich werden diese Positionen dadurch, daß sie den real existierenden Sozialismus nicht nur von jeder Kritik ausnehmen, sondern ihn als eine vom Evangelium her gebotene Sozialordnung hinstellen. Die Aktionen der sowjetischen Politik im Laufe der ganzen Geschichte der Sowjetunion ständen „in Übereinstimmung mit den Idealen des Evangeliums“, hieß es in einem Sendschreiben der Kirchenleitung an die Gläubigen zum 50. Jahrestag der Oktoberrevolution im Jahre 1967 (*ŽMP* 11/1967, S. 1ff.). Der Sozialismus sowjetischen Typs rückt in die Nähe von Reich-Gottes-Vorstellungen.

Eine so weitgehende Identifizierung von christlicher Sozialethik und sozialistischer Gesellschaftsordnung ist keineswegs der einzige Weg, den die Kirchen Osteuropas gegangen sind und gehen. Auf der anderen Seite der Skala der Möglichkeiten steht die katholische Kirche in Polen, die heute dem Staat gegenüber mit einer Unabhängigkeit und einem Selbstbewußtsein auftritt wie keine Kirche in Osteuropa sonst, sieht man von jenen Glaubensgemeinschaften ab, die in den Untergrund gedrängt worden sind. Die katholische Kirche in Polen hat sicher eine erheblich stärkere gesellschaftliche Machtposition als die russische orthodoxe Kirche, und ihre führenden Männer saßen nicht lange Jahre in Stalins Lagern. Aber auch die evangelischen

Kirchen in der DDR, deren gesellschaftliche Position stark zurückgegangen ist, definieren ihr Verhältnis zum Sozialismus heute in einer wesentlich differenzierteren Weise als die russische Orthodoxie.

Natürlich hat auch nach offizieller Auffassung der russischen orthodoxen Kirche die Identifikation von Christentum und Sozialismus dort ihre Grenze, wo es um den persönlichen Glauben bzw. die Ideologie geht. Atheistischer Kommunismus und christlicher Offenbarungsglaube sind nach Ansicht beider Seiten miteinander unvereinbar. Bei allem sozialpolitischen Engagement hat die russische Kirche stets betont, daß „der Dienst des Christen an dieser Welt die Christenheit nicht auf die Ebene der Sorgen für rein diesseitige Angelegenheiten hinabführen darf“ (Metropolit *Nikodim*, *Zur theologischen Begründung der christlichen Friedensarbeit*, in: *Stimme der Orthodoxie* 3/1975, S. 38).

In *Stellungnahmen zur ökumenischen Bewegung* und besonders zur Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen hat die russische Kirche in der Vergangenheit vielfach vor einem einseitigen „Horizontalismus“ gewarnt, in dem die „grundlegende ‚vertikale‘ Dimension“ des Heils verlorenzugehen drohe und ebenso die „sittliche Besserung und Vervollkommnung als eine unerläßliche Bedingung“, das Ziel der Erlösung zu erreichen (*K.-Ch. Felmy*, *Das Moskauer Patriarchat und die ökumenische Bewegung*, in: *Ökumenische Rundschau* 1/1976, S. 56, 58). In diesem Sinne hat die russische Orthodoxie sicher dazu beigetragen, jene in der Weltchristenheit vorhandene Bewegung zu einer neuen Spiritualität und Verkündigung ohne Ansehung der gesellschaftspolitischen Verhältnisse zu unterstützen.

Allerdings dürfte es auch den Männern in der Kirchenleitung klar sein, daß der russischen Kirche Lebenskraft weder aus dem außenpolitischen Engagement noch aus der internationalen ökumenischen Arbeit zufließt. Ökumenische Kontakte sind zwar innerhalb des Klerus inzwischen weithin zur Selbstverständlichkeit geworden, und ihre innere Notwendigkeit und politische Zweckmäßigkeit werden akzeptiert. Aber der Strom ständiger außenpolitischer Stellungnahmen kann bei Klerus und Kirchenbesuchern im besten Fall auf Gleichgültigkeit rechnen. Viele Vertreter der kirchlichen Intelligenz betrachten das *kritiklose Eintreten für die Außenpolitik des kirchenfeindlichen Staates* als kompromittierend und gänzlich unangemessen. „Zu jedem beliebigen Übel im fernen Asien und Afrika hat die russische Kirche ihre erregte Meinung, niemals aber zu inneren Notständen unseres Landes“, schrieb Solženicyn in seinem Fastenbrief 1972 an Patriarch Pimen (vgl. *HK*, Mai 1972, 234).

### 3. Religiöse Erneuerung durch kirchliche Opposition?

Die russische Kirche hat sich seit den sechziger Jahren, wie andere Gruppen der Gesellschaft auch, aus der Erstarrung des Stalinismus gelöst. Es sind Bewegungen und Ver-



änderungen in Gang gekommen, die heute nur zum Teil sichtbar sind, die aber die Kirche in ihrem soziologischen und mentalitätsmäßigen Zustand ebenso verändern wie das Verhalten der übrigen Gesellschaft zur Kirche.

Seit 10 bis 15 Jahren ist ein verstärktes Interesse bei einem Teil der intellektuellen Jugend an der russischen Kirche offenkundig geworden. Es gibt private religiöse Zirkel um Priester und Laien. Eine neue *Laientheologie auf hohem intellektuellem Niveau* ist entstanden. Dieser Zustrom kirchlicher Intelligenz führt zwar innerhalb der Kirche zu erheblichen Spannungen mit den Elementen der traditionellen Frömmigkeit und dem zumeist traditionalistisch eingestellten Episkopat; aber von der kirchlichen Intelligenz gehen andererseits lebendige Anstöße aus, die die Lebenskräfte der Kirche beweisen und insgesamt zu einem wachsenden Selbstvertrauen beitragen. Das Eintreten für mehr Glaubentoleranz hat manche Priester und Laien in enge Verbindung zur Bürgerrechtsbewegung gebracht, deren Schicksal sie teilen.

Auch in der Kirche sind auf diese Weise wie anderenorts Ansätze einer sich artikulierenden Öffentlichkeit entstanden, die ihren schriftlichen Niederschlag in vielfältigen Samizdat-Dokumenten findet, die Zensur und Selbstzensur umgeht und auch Konflikte mit der kirchlichen Obrigkeit nicht scheut.

Der „religiöse Frühling“ (Dudko) ist von einem Stimmungsumschwung in der Gesellschaft begleitet. Der vom Herrschaftssystem verordnete militante Atheismus muß durch einen riesigen Indoktrinations- und Propagandaapparat vorgespiegelt werden, der vom Kindergarten bis zur Universität, von der Werkbank bis zur Wohnung die Menschen „total“ zu erfassen sucht (O. Antič, *Sovremennye puti rasprostranjenija ateističeskoj propagandy v Sovetskom Sojuze*, in: Radio Svoboda 200/77 vom 24. 10. 77). Hier soll nicht behauptet werden, dieser Apparat sei gänzlich wirkungslos, aber einen militanten antikirchlichen Geist, wie er für die russische Intelligenz in den Jahrzehnten vor der Revolution typisch war, vermag er heute nicht zu erzeugen. Im Gegenteil: „Das Volk hat Interesse an Religion bekundet, es möchte glauben. Vor 10 bis 15 Jahren konnte man Spott und ironischen Blicken begegnen. Jetzt nicht mehr“, faßt der Moskauer Priester Dimitrij Dudko seine Beobachtungen zusammen (Dudko, *Das Wort ist nicht gefesselt*, S. 67).

Die für uns *vernehmbaren unabhängigen Stimmen aus der Kirche* sehen für die Aufgaben der Kirche in der Gesellschaft vielfach ganz andere Schwerpunkte, als sie in den Publikationen der Kirchenleitung zum Ausdruck kommen. Es gibt allerdings auch Gemeinsamkeiten. Zur gemeinsamen Basis beider Richtungen gehört ein personalistisches Verständnis vom Menschen, das den Menschen nicht auf ein „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx) reduziert. „Das Christentum ist im höchsten Maße personalistisch: die einzige Gemeinschaft von Menschen, die es nachdrücklich sanktioniert, ist die Kirche“, heißt es bei dem erst 34jährigen *Evgenij V. Bara-*

*banov* (Iz inter'vju sotrudniku samizdatskogo žurnala „Evrei v SSSR“, in: VRChD 121, 2/1977, S. 117), einem der bedeutendsten Vertreter der zeitgenössischen Laientheologie, der übrigens jüngst die theologische Ehrendoktorwürde der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen erhielt.

Die Hinwendung zum einzelnen, die Herausforderung der ganzen Existenz durch den Anspruch der Verkündigung Christi korrespondiert jenem wachen Mißtrauen gegen den „Horizontalismus“, der in Gefahr ist, Evangelium und Theologie auf den sozialen Dienst zu reduzieren bzw. soziale Ideologien als Theologie darzustellen. „Christus ruft auf zur Konzentration der moralischen Kraft im Herzen, einer Kraft, die in den Augen dieser Welt als Schwachheit erscheint, ... die aber fähig ist, Berge zu versetzen“, schreibt die Zeitschrift des Moskauer Patriarchats (N. A. Zabolotskij, *Razvitie mira v bogoslovskom otobrazenii Najrobi*, in: ŽMP 7/1976, S. 60). Auch in der Forderung nach opferbereitem Dienst, der Bereitschaft zum Leiden, treffen sich die Vertreter der kirchlichen Obrigkeit und der religiösen Erneuerung. Die *neue kirchliche Intelligenz* ist zudem fest entschlossen, in der Kirche zu bleiben. Die Gefahr einer Kirchenspaltung, die Mitte der sechziger Jahre bestand, scheint vorläufig überwunden. Dies gilt trotz zum Teil schwerer sachlicher und persönlicher Differenzen. Die religiösen Erneuerer innerhalb und außerhalb der Priesterschaft werfen den Bischöfen vor, zu nachgiebig zu sein und auch kanonische Prinzipien aufzugeben, wenn die Staatsmacht dies verlangt. Die Patriarchatsleitung habe, nur um die Legalität des Gottesdienstes zu erhalten, alle übrigen Formen geistlichen Lebens aufgegeben und kollaboriere in politischen Fragen mit der Sowjetmacht. Die Kirchenleitung behandelt dissidente Priester wie unbotmäßige Untergebene und antwortet mit Strafversetzungen und Suspension, in der Regel auf Druck der sowjetischen Kirchengeschäftsbehörde.

Die *Sprecher der religiösen Erneuerung* (religioznoe vozroždenie) sehen Wirkungsfeld und Aufgabe der Kirche zuallererst innerhalb der sowjetischen Gesellschaft und nicht im Engagement für Gesellschaftsreformen irgendwo in der Dritten Welt oder in kapitalistischen Industrieländern. Zielrichtung des kirchlichen Wirkens in der Gesellschaft muß nach ihrer Meinung die Überwindung des Stalinismus und das Eintreten für die geistige Freiheit sein. „Die Freiheit ist ein absolutes göttliches Recht des Menschen und seine heilige Pflicht“, schrieb der Pskover Priester Sergej Želudkov an das Akademiemitglied Sacharov (Brief Želudkovs an A. D. Sacharov vom 12. März 1969, deutsch in: G. Simon, *Die Kirchen in Rußland*, S. 179–184, das Zitat S. 182). Die Überwindung des Stalinismus ist dabei für die religiöse Erneuerung nicht in erster Linie eine Frage gesellschaftlicher Strukturveränderungen, die hier überhaupt nicht als primäre Aufgabe kirchlicher Arbeit erscheinen. Die Kirche soll vielmehr dazu beitragen, das Bewußtsein der Menschen zu verändern. „Erstens: die Angst. Bis auf den heutigen Tag sind wir von der Angst besessen ... Aus der Angst entsteht Heuchelei ... Der Mensch wird zum Heuchler vor sich selbst. B. Pasternak



hat dies mit den Worten ‚der unfreie Mensch idealisiert immer seine Unfreiheit‘ zum Ausdruck gebracht“ (ebd., S. 179).

Solženicyn hat die Menschen aufgerufen, aufzuhören zu lügen und mit Selbstbewußtsein so zu sprechen und zu handeln, wie sie denken (Stimmen aus dem Untergrund, Darmstadt/Neuwied 1975, S. 269ff.). Dieses neue Selbstbewußtsein aus dem Willen zur Freiheit für den einzelnen ist für die religiöse Bewegung ebenso charakteristisch wie für die Bürgerrechtsbewegung insgesamt. „Gebeugt zu leben ist nicht mehr möglich. Welchen Druck Sie auch immer auf Ihre Leser ausüben mögen, eines Tages werden auch sie sich aufrichten!“ schrieb *Lev Regel'son* an die Literaturzeitung (*Literaturnaja gazeta*) als Antwort auf einen verleumderischen Artikel gegen ihn und andere kirchliche Dissidenten (Brief *Lev Regel'son*s vom 20. 4. 1977 in: VRChD 122, 3/1977, S. 241–245 [Zitat S. 245]. Vgl. *Literaturnaja gazeta* 13. 4. 1977).

Viele Menschen in der sowjetischen Gesellschaft leben in einer Bewußtseinspaltung. Sie haben sich daran gewöhnt. Sie sprechen und denken im Berufsleben oder in der Schule anders als zu Hause oder im Freundeskreis. Die religiöse Erneuerung ruft dazu auf, den Teufelskreis von Opportunismus, Lüge, materiellen Vorteilen und Verlust der inneren Freiheit und Aufrichtigkeit zu durchbrechen. Besonders gläubige Menschen sind in der Sowjetgesellschaft von der Gefahr des Doppellebens bedroht, weil die Teilnahme am kirchlichen Leben für jeden, der irgendeine herausgehobene Funktion wahrnimmt, zu schweren Repressalien im Berufs- und Privatleben führt. So sind oft schon Schüler und Studenten dem Hohn, persönlichem Druck und Diskriminierungen ausgesetzt. Wir kennen viele Fälle, in denen Erwachsene, die sich hatten taufen lassen, ihre Arbeitsstelle verloren oder jedenfalls berufliche Nachteile zu tragen hatten. Die innerkirchliche Opposition fordert einerseits die Gleichberechtigung aller Bürger, auch wenn sie nicht die verordnete Weltanschauung vertreten, und sie ermutigt andererseits die Gläubigen, ihren Glauben zu leben, ohne dabei überflüssige Konflikte mit Partei und Staat zu suchen.

Dudko hat in den öffentlichen Gesprächen, die er im Winter 1973/74 in seiner Moskauer Kirche abhielt, immer wieder dazu aufgerufen, den Glauben im Leben zu verwirklichen, das heißt Opportunismus und Angst zu überwinden, wie bedrohlich die dahinter stehende Macht auch immer sein möge. „Ihr müßt Licht für diese Welt werden. Bei euch soll man Unterstützung suchen, nicht ihr bei anderen“ (Das Wort ist nicht gefesselt, S. 74). Wie die Bürgerrechtsbewegung insgesamt, so wird auch die religiöse Erneuerung von starken moralischen Impulsen getragen. Die Aufforderung an sich und an die Umwelt, sich den Maßstäben einer christlichen Ethik zu unterwerfen, hat sowohl einen persönlichen wie einen gesellschaftlichen Aspekt.

Dudko beklagt, wie viele offizielle sowjetische Autoren, Trunksucht, wachsende Kriminalität, Rowdytum und den Zerfall der Familie in der sowjetischen Gesellschaft. Aber

er behauptet, dies seien die „Früchte des Atheismus“. „Wenn es Gott nicht gibt, dann ist mir alles erlaubt.“ Dudko kann dabei auf eine Erfahrung verweisen, die auch von den sowjetischen soziologischen Untersuchungen bestätigt wird, nämlich „daß der Mensch mit dem Glauben aufhört zu saufen und zu huren, daß er ehrbar wird und ein guter Patriot dazu“ (ebd., S. 37, 57, 43).

Es ist klar, daß von einem solchen Standpunkt aus die Aussperrung der Kirche aus der sowjetischen Gesellschaft, Ziel der leninistischen Kirchenpolitik und vom Moskauer Patriarchat weithin akzeptiert, nicht hingenommen werden kann. „Das beste Mittel gegen Kriminalität ist eine religiöse Erziehung“, erklärt Dudko (ebd., S. 115). Die Spaltung von Kirche und Gesellschaft wird dabei keineswegs nur der sowjetischen Politik angelastet. Sie ist ein Problem der russischen Orthodoxie, das weit in die Zeit vor 1917 zurückreicht. Nach Ansicht der religiösen Erneuerung wird es für die Fortentwicklung der sowjetischen Gesellschaft und ebenso für die Rolle, die die russische Kirche dabei zu spielen vermag, von entscheidender Bedeutung sein, ob es gelingt, dieses „Schisma“ (Barabanov) wenigstens teilweise zu überwinden.

Um das „Leben jenseits der Kirchenmauern zu verkirchlichen“ (ebd., S. 67) richten sich die Forderungen nach zwei Seiten. Vom Herrschaftssystem verlangt die religiöse Bewegung den Verzicht auf den zwangsweisen Atheismus im Erziehungswesen und in der Berufswelt die Aufhebung der Diskriminierung der Gläubigen und Möglichkeiten für ein gewisses Mindestmaß gesellschaftlicher Aktivitäten, z. B. die Erlaubnis zum privaten Religionsunterricht und erheblich mehr Publikationsmöglichkeiten (vgl. z. B. den „Aufruf an die Vorsteher und Bischöfe der christlichen Kirchen“ vom 3. Juli 1977 und den Aufruf an Brežnev vom 8. Juni 1977 anlässlich der neuen sowjetischen Verfassung seitens des „Christlichen Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen in der UdSSR“; VRChD 122, 3/1977, S. 223–228).

Der russischen Kirche selbst wird andererseits der Vorwurf gemacht, „daß die äußeren Beschränkungen des kirchlichen Lebens dem geheimen Wunsch vieler Diener der Kirche entsprechen“ (Je. Barabanov, Das Schisma von Kirche und Welt, in: Glaube in der 2. Welt III, 7/8, 1975, S. 20. Dieser Aufsatz auch in: A. Solschenizyn u. a., Stimmen aus dem Untergrund, S. 185–205). Unter Berufung auf alte östliche Traditionen der nur persönlichen Heiligung in einer heillosen Welt halten viele Christen schon „das Licht der Öllämpchen“ für „jenes Licht der Welt“, „das unser ganzes Leben und damit das ganze Universum verwandeln soll“ (ebd., S. 25). Barabanov sieht die russische Kirche in einer tiefen Krise. Sie muß ihren „konservativen Konformismus“ überwinden und sich der Herausforderung „einer christlichen Verantwortung für das Schicksal der Welt“ stellen. Das Wirken der christlichen Hoffnung in der Gesellschaft setzt das Verständnis und die Öffnung der Kirche für die Gesellschaft voraus. „Bedarf es vielleicht neuer Begriffe, einer neuen theologischen Sprache, einer neuen religiösen Kunst?“ (ebd., S. 24.)



M. Meerson-Aksenov, ein anderer Lientheologe, hat in einem eindrucksvollen Essay das Auseinanderfallen der beiden „religiösen Funktionen der Urkirche: des Gebets zu Gott und des sozialen Dienstes am Menschen“, im Laufe der Kirchengeschichte beklagt. Beide müssen wieder zueinandertreten, denn es ist den Christen verwehrt, „das Heil einzeln zu erlangen“ (M. Meerson-Aksenov, *Das Volk Gottes und seine Hirten*, in: *Glaube in der 2. Welt III*, 6/1975, S. 15–38; die Zitate S. 27, 32). Die Kirche aber hat „heute kein Recht, sich in sich selbst abzukapseln, ein Überbleibsel zu sein, ein Museum restaurierter Altertümer, in das dem unruhigen und schöpferischen menschlichen Geist der Zutritt verwehrt ist“. Meerson-Aksenov sieht die gläubigen Intellektuellen in der Tradition der großen russischen Lientheologie von Chomjakov über Solov'ev bis zu Berdjaev und fordert sie zu „schöpferischer Initiative“ auf, nicht im Gegensatz zur konservativen Hierarchie und dem unbeweglichen Kirchenvolk, sondern neben ihnen, um „eine neue missionarische Orientierung des Christentums innerhalb der säkularen Gesellschaft theoretisch vorzubereiten und praktisch in die Wege zu leiten“ (ebd., S. 31, 33, 36).

Pfarrer Dudko, eine der zentralen Figuren der religiösen Bewegung in Moskau, hat selbst davor gewarnt, die heutige Kraft der religiösen Erneuerung zu überschätzen. Aber sie arbeitet auf einem fruchtbaren und unerschöpflichen Boden, dem „Boden des Leidens“. „Unser Glaube ist stärker als im Westen, weil wir am Kreuz hängen.“ Hinzu kommt, daß die fortdauernden Repressalien dazu beitragen, den „neuen christlichen Samen auszusäen“. Denn im Widerstand gegen den Atheismus eröffnet sich ein weites Betätigungsfeld (Dudko, *Das Wort ist nicht gefesselt*, S. 106f.).

Dies war auch Ausgangspunkt und Erfahrung eines privaten religionsphilosophischen Seminars, das vom Oktober 1974 bis zu seiner Zerschlagung durch den KGB im Juni 1976 in Moskau wirkte. Der Hunger nach religiöser Bildung und die Enttäuschung über die etablierte Kirche, die alle Formen geistlichen Lebens, außer dem Vollzug des Gottesdienstes, aufgegeben hat, führten den „Klub der Moskauer orthodoxen Jugend“ zusammen. Themen des Seminars waren z. B. „Die Kirche und der gegenwärtige industrielle Kosmos“ ebenso wie die Ideen Vladimir Solov'evs und die Predigten von Billy Graham. Wie häufig, so gehörte auch hier die russische Literatur und besonders Dostoevskij zu den Wegbereitern der russischen Orthodoxie. A. Ogorodnikov, einer der Teilnehmer der Zusammenkünfte, hat die Frage, „wie man in der Welt vor dem Angesicht Gottes leben kann“, als zentrales Anliegen dieser Gemeinschaft bezeichnet. An die Kirche stellte der Kreis die Forderung, wieder der Sauerteig zu werden, „der in die Welt gekommen ist zu ihrer Umgestaltung und Vergöttlichung“ (A. Ogorodnikov, *Christianskij kružok v Moskve*, in: *VRChD* 119, 3–4/1976, S. 297, 299). Hiermit ist, wie bei der religiösen Bewegung insgesamt, nicht die revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft, also politisches Handeln, gemeint, sondern die sittliche Erneuerung

des einzelnen, der dann gemeinsam mit Gleichgesinnten die Umwelt im Sinne christlicher Verantwortlichkeit verändert. Natürlich hat ein solcher „geistlicher Dienst“ letzten Endes auch eine politische Dimension im Sinne der Überwindung des Stalinismus in der sowjetischen Gesellschaft.

Die Mitglieder dieses religiösen Kreises waren vielfachen außergerichtlichen Repressalien ausgesetzt, vom Hochschulausschluß bis zur Einweisung von A. Argentov im Juli 1976 in psychiatrische Zwangsbehandlung.

Die religiösen Erneuerer verstehen sich als eine *Bewegung innerhalb der Kirche*, und sie sehen sich in der Tradition der russischen Lientheologie des 19. und 20. Jahrhunderts und der russischen Romanliteratur, in erster Linie Dostoevskijs. Von daher ist die Identifikation mit russischem nationalem Bewußtsein selbstverständlich, wenn auch bei einzelnen Autoren und Gruppen sehr unterschiedlich ausgeprägt. Häufig wird die heutige Situation in Rußland mit jener der ersten Christen verglichen, die eine weltgeschichtliche Mission erfüllt haben. Die religiöse Erneuerung und die nationale Wiedergeburt Rußlands erscheinen als zwei Begriffe, die die gleiche Sache bezeichnen, nämlich den messianischen Auftrag Rußlands in der Geschichte.

Dies ist eine deutliche Anknüpfung an slavophiles Gedankengut aus dem 19. Jahrhundert, das auch sonst, über die hier behandelte religiöse Erneuerung hinaus, in bestimmten Teilen der Dissidentenbewegung weit verbreitet ist. Das russische Volk als Avantgarde der Geschichte ist übrigens eine Idee, die dem offiziellen Sowjetpatriotismus nicht allzufern steht. Die Überzeugung von der besonderen Rolle, die die russische Kirche innerhalb der Weltchristenheit zu spielen hat, teilen die religiösen Erneuerer mit den offiziellen Sprechern des Moskauer Patriarchats. Allerdings wären diese nicht bereit, den Akzent wie Dudko zu setzen: „Von unserem ‚kreuztragenden‘ Glauben muß auch der Glaube des Westens, der Glaube ‚mit Komfort‘, gestärkt werden“ (*Das Wort ist nicht gefesselt*, S. 107).

Die *Verquickung von Religiösem und Nationalem*, ja die Überwucherung der christlichen Hoffnung durch die nationalen Ansprüche geht bei manchen national-religiösen Gruppen sehr viel weiter als bei den bisher genannten Autoren (vgl. P. Walters, *A new creed for Russians? The ideas of the neo-slavophiles*, in: *Religion in Communist Lands IV*, 3/1976, S. 20–26). Der religiöse Nationalismus G. M. Šimanovs trägt nicht nur antiwestliche und antiliberale Züge, sondern hat auch eine deutliche antisemitische Färbung. Er träumt von einer „Bewegung zur orthodoxen Verwandlung der Sowjetmacht“, von einer „theokratischen Umwandlung“ (G. Šimanov, *Iz interv'ju sotrudniku samizdatskogo žurnala „Evrei v SSSR“*, in: *VRChD* 121, 2/1977, S. 124, 126).

*Neoslavophile Ideen und theokratische Ordnungsvorstellungen* bildeten auch die Grundlage des „Allrussischen sozial-christlichen Bundes für die Befreiung des Volkes“,



der zwischen 1964 und 1967 – noch vor Beginn der eigentlichen Dissidentenbewegung – als konspirativer, revolutionärer Bund arbeitete. Einer der Führer, I. V. Ogurcov, sitzt bis heute in Lagerhaft.

Im Gegensatz dazu vertreten die hier behandelten unabhängigen Stimmen aus der Kirche kein politisches Programm. Sie gehen davon aus, daß jeder politischen Veränderung, soll sie Bestand haben, eine sittliche und geistige Erneuerung in der Gesellschaft vorausgehen muß, „daß wir so wie im Moment nicht weiterleben können“ (Dudko, Das Wort ist nicht gefesselt, S. 95). Dieser Anspruch, ein von der verordneten Weltanschauung unab-

hängiges, frei verantwortetes Leben zu führen, gehört zu den vielfältigen Bewegungen in der sowjetischen Gesellschaft in Richtung auf mehr Autonomie und staatsfreien Raum. Die Wirksamkeit der religiösen Erneuerung in der Gesellschaft wird nicht zuletzt auch davon abhängen, in welchem Maße die russische orthodoxe Kirche bereit ist, diese Anstöße und Forderungen aufzunehmen. Hier ist allerdings große Skepsis geboten. Die russische Kirche hat auch früher die Anregungen der nicht etablierten Theologie oft erst nach Jahrzehnten rezipiert. Die heutige Forderung der Stimmen aus der Kirche an das Moskauer Patriarchat lautet, an der „sittlichen Revolution“ (Solženicyn) im Lande teilzunehmen.

Gerhard Simon

## Forum

# Religionsunterricht – Last oder Chance?

## Eine Stellungnahme von Professor Georg Baudler

*Im Septemberheft 1977 dieser Zeitschrift hat H. G. Koch sich mit der aktuellen religionspädagogischen Problematik im Felde von Religionsunterricht und Katechese auseinandergesetzt. Dazu schickte uns Prof. Georg Baudler (Pädagogische Hochschule Rheinland, Abteilung Aachen) eine Stellungnahme, in der er seine Kritik an dem Artikel zum Ausdruck bringt und bedauert, daß Ausführungen von ihm (vgl. Internationale Theologische Zeitschrift, Heft 4, 1976, S. 300–312, und Katechetische Blätter, Heft 1, 1975, S. 26–36) mißverständlich interpretiert worden seien. Obwohl wir keineswegs der Meinung sind, daß jener Beitrag, der wie jeder Leitartikel in dieser Zeitschrift die Auffassung der Redaktion insgesamt wiedergab, aufgrund der Einlassungen von G. Baudler einer Korrektur unterzogen werden müßte, geben wir seinen Ausführungen gerne Raum.*

H. G. Koch hat in einem Leitartikel (vgl. HK, September 1977, 433 ff) zwei Aufsätze von mir einer zum Teil recht massiven Kritik unterzogen, ohne mich als Autor der angegriffenen Artikel zu nennen. Es geht dabei hauptsächlich um die von mir intendierte Unterscheidung von schulischem Religionsunterricht und gemeindlicher Katechese. Während ich mich in zugegebenermaßen schwierigen und differenzierten Überlegungen – unter anderem auch anhand des von G. Lange ausgearbeiteten Modells der Mehrdimensionalität von Erfahrung („X-Y-Z-Modell“) – darum bemühe, die genannte Unterscheidung und Abgrenzung eben zum Zweck einer dadurch neu möglichen Korrelation im einzelnen zu entfalten, wischt H. G. Koch

diese Bemühungen, ohne sich darauf im einzelnen einzulassen, durch die globale und nirgends begründete Behauptung vom Tisch, „in der Konfusion solcher religionspädagogischer Weltformeln“ sei nichts anderes verborgen „als eine höchst problematische Form der Trennung (nicht bloß Unterscheidung) von Religionsunterricht und Katechese, die die Synode bestimmt nicht im Sinn hatte“ (S. 435). Solchen Global-Behauptungen gegenüber kann ich die Leser nur bitten, die von H. G. Koch zitierten Aufsätze selbst zu lesen und dabei dem Versuch zu widerstehen, sich der Schwierigkeit der dargestellten Problematik durch globale Vorurteile zu entziehen.

Was H. G. Koch in seiner raschen Art nicht sieht, ist, daß es mir ebenso wie den anderen von ihm (auch ohne ausdrückliche Namensnennung) angesprochenen Religionspädagogen mindestens ebenso intensiv wie ihm selbst darum geht, die christliche Tradition lebendig zu erhalten. Meine eigene Position ist dabei durch die (sprachtheologische) Einsicht bestimmt, daß eben das, was H. G. Koch wieder einmal reklamiert, nämlich die einseitig kognitive Weitergabe von Überlieferung (vgl. S. 433 „rudimentäres Wissen in Fragen von Glaube und Religion“ u. ö.) zu eben dem „Traditionsabbruch“ geführt hat, den Koch beklagt. Das „Problem der Probleme“ gegenwärtiger Religionspädagogik, nämlich die Frage, wie christliche Überlieferung so zu den Lebenssituationen des Lernenden in Bezug gesetzt werden kann, daß die lebensfördernde Kraft dieser Überlieferung unmittelbar deutlich und plausibel wird und auf diese Weise dazu einlädt, in Glauben und Engagement diese Kraft selbst zu erfahren – dieses Grundpro-