

gottesdienst schreitet.“ Das Kernstück der Deklaration lautet: „Die gemeinsame Intention, die der Gottesdienst von den Teilnehmern fordert, ist demnach diese: unsere andauernden Differenzen Gott anzuvertrauen und uns auf dieser Grundlage zu verpflichten, uns mit diesen Differenzen einander anzuvertrauen.“ Ein gewisses Maß von Nichtübereinstimmung über das Priestertum sei in einer vereinten Kirche nicht unerträglich, sondern eine vereinte Kirche sei der beste Zusammenhang, die verbleibenden Differenzen zu klären. Wenn diese Intention aufrichtig befolgt werde, dürfe man von Gott die Lösung erwarten.

Zum Ganzen wird erklärt, die Kommission bestreite, daß das Zeremoniell irgendeine Zweideutigkeit heimlicher Ansprüche, Intentionen und Ziele enthält, sondern nur die Zweideutigkeit der gegebenen Situation, deren Auflösung Gott überlassen wird. Überdies sei vorerst nicht beabsichtigt, offizielle Stellungnahmen der Kirchen einzuholen. Das solle erst nach Veröffentlichung des endgültigen Entwurfes und vorangegangener öffentlicher Diskussion geschehen.

Eine kritische Aufnahme

Das Eisen liegt also noch im Feuer und wird weiter gehämmert. Darum erübrigt es sich, näher auf die Flut kritischer Stimmen einzugehen über das hinaus, was oben kurz dazu gesagt wurde. Es seien nur zwei repräsentative Urteile zitiert, die die ganze ungeklärte Lage kennzeichnen. Ein Leitartikel der „Church Times“ (17. 3. 63) beklagt es, daß in der Kommission nur Enthusiasten der Union gewirkt hätten. Daraus ergebe sich, daß ihr Konsensus in keiner Weise die wirkliche Ansicht der beiden Kirchen wiedergebe. Auf die wichtigsten Kontroversen, die in der offiziellen Debatte von 1965 vorgebracht wurden, sei man kaum eingegangen. Man habe sich auf die Initiationsriten der Union, den Versöhnungsgottesdienst, beschränkt und völlig übergangen, daß die anglikanische Vorstellung vom Priestertum der offiziellen Lehre der Methodisten entgegengesetzt ist. Derartige Gegensätze könne man nur in freimütiger Zweideutigkeit überwinden. „Die wichtigste Frage ist, ob solche Zweideutigkeit nicht ein zu hoher Preis ist für ein Unionsschema. Die

Zweideutigkeit ist unvermeidlich.“ Solle dieser Preis bezahlt werden? Ein Hinweis auf Rom fehlt! Aber die Frage, die kein Nein aussagt, hat das Nein zahlreicher Zuschriften aus beiden Kirchen provoziert und wohl auch provozieren wollen, die in den folgenden Ausgaben der „Church Times“ abgedruckt wurden.

Das andere Urteil stammt von Cecil Northcott, einem renommierten Publizisten der englischen Freikirchen, der nie sehr viel von der Anglikanischen Kirche gehalten hat und ihre Integrierung in das protestantische Christentum wünscht. „Church Times“ hat ihm das Wort erteilt (23. 3. 67). Er nimmt die erklärte Zweideutigkeit ohne weiteres hin. Man müsse es in der Tat Gott überlassen, was er daraus machen werde. Natürlich, weil die innere Festigkeit der anglikanischen Doktrin, soweit es eine solche überhaupt gibt, der Erosion verfallen würde, besonders soweit sie „katholische“ Elemente enthält. Die „Deklaration der Meinung“ sei die einzig mögliche Antwort auf das Dilemma. Im übrigen seien die Methodisten davor gesichert, abermals ordiniert zu werden. In diesem Punkt bestehe keine Zweideutigkeit. Sicher werde darüber viel diskutiert und die Handauflegung so und anders gedeutet werden, aber diesen Preis müsse man zahlen. Wenn die vorgesehenen Verhandlungen mit den kalvinistischen Presbyterianern und Kongregationalisten beginnen, werde ohnehin alles wieder umgepflegt.

In diesem Punkt dürfte Northcott Recht behalten. Schon hat der Britische Kirchenrat seinen im Herbst 1964 in Auftrag gegebenen Unionsreport für den Zusammenschluß aller nichttrömisch-katholischen Kirchen unter dem Titel „Covenant — Commitment Before God“ (Bund und Verpflichtung vor Gott) veröffentlicht („Church Information Office“; vgl. „Church Times“, 21. 4. 67). Auch im kirchlichen England wird jetzt die Uhr schneller gestellt. Für diese Vorgänge gilt ein sinnvolles Wort, das Kanonikus Bernard Pawley in der vorhin erwähnten Studie über den Katholizismus in den Niederlanden geschrieben hat: „Obwohl dort nicht die Gefahr eines Schismas besteht, so ist doch wie überall die Gefahr vorhanden, daß der Säkularismus dieses Zeitalters die Kirchen überwältigen könnte, ehe sie Zeit hatten, ihre neuen Strukturen zu schaffen.“

Das weltanschauliche Gespräch

Schöpfertum und Freiheit in einer humanistischen Gesellschaft

Zur Tagung der Paulus-Gesellschaft in Marienbad

Mit ihrer diesjährigen Frühjahrstagung, die vom 27. bis 30. April im böhmischen Marienbad veranstaltet wurde, führte die Paulus-Gesellschaft die bereits zur Tradition gewordenen Begegnungen zwischen christlichen und marxistischen Wissenschaftlern weiter. Konnte man die Thematik der Marienbader Tagung als Fortsetzung der früheren Zusammenkünfte verstehen, so war dieses Mal doch vielerlei anders als auf den vorausgegangenen Kongressen in Salzburg 1965 (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 417 ff.) und 1966 auf der Insel Herrenchiemsee (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 277 ff.). Es war, wie schon in den verschiedenen Presseberichten hervor-

gehoben wurde, die erste Tagung der Paulus-Gesellschaft in einem kommunistisch regierten Land. Zum erstenmal beteiligten sich die marxistischen Wissenschaftler nicht nur als geladene Gäste, sondern als Mitveranstalter. Die Organisation des Kongresses lag in den Händen des Geschäftsführers der Paulus-Gesellschaft, Dr. E. Kellner, und der Leiterin des Soziologischen Instituts der Tschechischen Akademie der Wissenschaften, Prof. Erika Kadlecová, Prag, die bereits auf der Tagung in Herrenchiemsee durch einen vielbeachteten Diskussionsbeitrag zum Thema „Marxismus und Religionsfreiheit“ hervorgetreten war. (Frau Kadlecová hatte auch die wissenschaftliche Leitung der ersten größeren religionssoziologischen Untersuchung in der Tschechoslowakei über das religiöse Verhalten der Bevölkerung im nordmährischen Raum inne, über deren Ergebnisse sie selbst auf einer Tagung zwischen Christen und Marxisten in der Evangelischen Akademie Arnolds-

hain berichtete [Kirche und Gesellschaft. Ergebnisse einer soziologischen Erhebung in der ČSSR, in: Disputation zwischen Christen und Marxisten, herausgegeben von M. Stöhr, München 1966, S. 235—253] und über die auch in dieser Zeitschrift zusammenfassend referiert wurde [vgl. 20. Jhg., S. 317 ff.]. Gegenwärtig arbeitet Frau Kadlecová gemeinsam mit dem soziologischen Institut der Ungarischen Akademie der Wissenschaften an einer soziologischen Erhebung über das religiöse Verhalten von Jugendlichen in den Großstädten der beiden kommunistisch regierten Länder.)

Die Teilnehmer

Was Wunder, wenn dieses Mal der Andrang besonders groß war. Ursprünglich sollte die Teilnehmerzahl auf achtzig beschränkt werden. 200 wurden schließlich zugelassen. Etwa zwei Dutzend davon konnten dann entweder aus persönlichen oder aus politischen Gründen doch nicht erscheinen, u. a. der Professor für zeitgenössische Philosophie und Sekretär der spanischen Sektion der Paulus-Gesellschaft, A. Alvarez Bolado, dem die spanische Regierung im letzten Augenblick die Ausreise verweigerte. In Wirklichkeit stieg die Teilnehmerzahl während der Tagung bedeutend über 200 an, da nachträglich noch eine Reihe nichtgeladener Gäste, die auf eigene Faust nach Marienbad gekommen waren, unter ihnen mehrere Prager Korrespondenten westlicher Zeitungen, zugelassen wurden. War auch das deutsche und tschechische Element sowohl unter den Tagungsteilnehmern als auch auf dem Podium und unter den Referenten weitaus in der Überzahl, so waren doch christliche und kommunistische Gesprächspartner aus fast allen europäischen Ländern vertreten. Alle Akademien der Wissenschaften der kommunistisch regierten Länder waren eingeladen. Außer den Tschechen hatten die Akademien in Belgrad, Budapest, Bukarest und Sofia Vertreter entsandt. Aufgefallen ist die starke Präsenz der Jugoslawen, vertreten durch mehrere marxistische Professoren sowie durch eine Gruppe von katholischen Theologen der Theologischen Hochschule in Zagreb. Die Sowjetische Akademie der Wissenschaften war auch diesmal, obwohl die Tagung in einem östlichen Land stattfand, ferngeblieben, ebenso die Polnische Akademie.

Von polnisch-marxistischer Seite nahm nur der Chefredakteur der Atheistenzeitschrift „Argumenty“ teil. Die drei christlichen Laiengruppen Polens, ZNAK, PAX und die sogenannte Christlich-Soziale Vereinigung, waren durch je ein Mitglied vertreten, ZNAK durch den Chefredakteur von „Tygodny Powzeczny“, J. Turowicz. Ostberlin entsandte keine Mitglieder der Akademie, sondern drei Vertreter der Ostzonen-CDU, unter ihnen O. H. Fuchs, den Herausgeber der Zeitschrift „Begegnung“ und den Cheflektor des Union-Verlages, G. Wirth. Drei Theologen, die von der Paulus-Gesellschaft geladen waren, konnten nicht erscheinen. Sie erhielten keine Ausreisegenehmigung. Wie es hieß, bestanden aber auch kirchliche Schwierigkeiten. Aus Ungarn kamen außer drei Mitgliedern der Akademie der Wissenschaften vier katholische Vertreter, die Chefredakteure von „Vigilia“ und „Uj Ember“ und zwei Professoren der Theologischen Akademie in Budapest. Aus westlichen Ländern erschienen neben dem französischen Starredner Garaudy die Italiener C. Luporini und das Mitglied des Zentralkomitees der KPI, L. Gruppi, der am letzten Tag in einem Referat über „Gemeinsame Verantwortung bei der Schaffung einer

menschlichen Gesellschaft“ im wesentlichen die Thesen über den kommunistischen Verzicht auf eine atheistische Gesellschaft unter reichlicher Zitierung von Togliatti und Longo wiederholte, die C. Luporini bereits auf Herrenchiemsee vorgetragen hatte. Der Unterschied zwischen dem denkerischen Niveau mancher Referate und den werbenden Appellen zur Kooperation wurde hier besonders deutlich. Ein spanisches Zwischenspiel gab der Vertreter der verbotenen spanischen kommunistischen Partei, Manuel Azcarate, mit dem Referat „Fortschritt des Dialogs und menschliche Freiheit“, dem zwei spanische Jesuiten — der Dialog mit den spanischen Katholiken war sein eigentliches Thema — mit imponierender Aufrichtigkeit antworteten, wohl ein Symptom für das gegenwärtige brodelnde spanische Klima.

Aus der Tschechoslowakei nahmen neben mehreren Mitgliedern der Akademie — die Tagung wurde von deren Präsidenten, dem Historiker J. Macek, eröffnet — auch einige wenige katholische Geistliche teil, unter ihnen der tschechische Thomas-Übersetzer und ehemalige Professor in Leitmeritz, M. Haban. Erwähnung verdient auch die inoffizielle Anwesenheit — er figurierte nicht auf der Teilnehmerliste — des Staatssekretärs für Kirchenfragen im Prager Kultusministerium, Dr. Hruza. Als eigene Gruppe sind die evangelischen Teilnehmer zu erwähnen. Aus Prag kamen mehrere Professoren der Comenius- und der Hus-Fakultät, unter ihnen Prof. Lochmann und der Vorsitzende der Prager Friedenskonferenz, Prof. J. Hromadka. Aus der Bundesrepublik nahm neben mehreren Theologen auch der Präsident des Evangelischen Kirchentages, R. v. Weizsäcker, teil; aus Frankreich Pastor Casalis. So bunt die protestantische Gruppe auch zusammengesetzt war, sie vermittelte noch am ehesten den Eindruck der Einheit, und zwar über die Grenzen von Ost und West hinweg. Zu erwähnen ist auch noch die zahlreiche — teils zufallsbedingte, teils absichtliche — Vertretung des Römischen Sekretariats für die Nichtglaubenden. Sein Sekretär, Prof. V. Miano, legte in einem eigenen Kurzreferat die Dialoghaltung der katholischen Kirche dar, wie sie in *Gaudium et spes* und in der jüngst erschienenen und in Marienbad vielzitierten Enzyklika *Populorum progressio* zum Ausdruck kamen. Unter den zahlreich anwesenden Jesuiten (aus Italien, Spanien und USA) fiel die Teilnahme des Generalassistenten, Andreas C. Warga, des früheren Provinzials der exilungarischen Provinz und des zuständigen Koordinators für Atheismusfragen in der Ordensleitung, auf. Sehr zahlreich vertreten war die Presse aus der Bundesrepublik und aus Österreich.

Ein Fortschritt?

Die Initiative, diese Tagung nicht in einem westlichen, sondern in einem kommunistischen Land abzuhalten, ging auf einen Wunsch der Leitung der Paulus-Gesellschaft selbst zurück. Der Beschluß wurde bereits auf Herrenchiemsee gefaßt, wobei sich sowohl die Akademie der Wissenschaften in Prag wie in Budapest bereit erklärten, die Rolle des Gastgebers und Mitveranstalters zu übernehmen. Daß die Wahl dann zunächst auf Prag fiel, ist wohl auch darauf zurückzuführen, daß die tschechischen Gesprächspartner auf Grund ihrer Beiträge auf Herrenchiemsee am meisten für die Rolle des Mitveranstalters und Gastgebers prädestiniert schienen. Die Veranstaltung wurde von beiden Seiten als Experiment empfunden, dem man nicht ohne Skepsis entgegenschah, schon

weil vom Gelingen der ersten Begegnung sehr viel für die weitere Entwicklung des Gesprächs abhing.

Fehlte es auch nicht an Klippen und an erregenden Momenten und gelegentlichen Pannen, die sich durch eine geschicktere Diskussionstaktik wohl hätten vermeiden lassen, so hatte die Tagung unter veranstalterischen Aspekten und auf Grund der hervorragenden Organisation den Erwartungen durchaus entsprochen. Fragt man nach dem inhaltlichen Fortschritt, fällt die Antwort schwerer. Wenn Roger Garaudy, der Direktor des „Centre d'Études et de Recherches Marxistiques“ in Paris, in Marienbad feststellte, von der Herrenchiemseer bis zur diesjährigen Tagung sei es ein weiter Weg gewesen, so hatte diese Bemerkung durchaus ihren zweideutigen Sinn, der nicht ohne weiteres auf eine völlig lineare Entwicklung schließen läßt. Gewiß zeichnet sich in der während der letzten zwei Jahre zahlreich erscheinenden Dialog-Literatur nicht nur ein gesteigertes Interesse sowohl von christlicher wie von marxistischer Seite am christlich-marxistischen Dialog, sondern auch eine wachsende Bereitschaft ab, unvoreingenommener und direkter sich der Argumentation des weltanschaulichen Gegners zu stellen. Aber dieser Fortgang des Gesprächs in schriftlicher und mündlicher Form konnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß man bisher, aufs Ganze gesehen, in den abstrakten Räumen ideologisch-anthropologischer Vorfragen verblieb und entgegen der Zielsetzung des Dialogs auf beiden Seiten nicht eigentlich zur Diskussion der Frage vorgedrungen ist, wie man sich jeweils die Arbeit am Aufbau der künftigen Gesellschaft, die dem „ideologischen“ Instrumentarium der einen wie der anderen Seite bereits entwachsen ist, vorstellt.

Von der Entwicklung überholt?

Die Problematik dieser Situation war allerdings in Marienbad stärker präsent als auf den früheren Tagungen. Bereits die reflexive Konfrontation damit und die hie und da von christlicher wie von marxistischer Seite erhobene Forderung nach mehr Selbstbescheidung hinsichtlich des möglichen eigenen Beitrags zur Gestaltung der Gesellschaft der Zukunft, müssen als Fortschritt gewertet werden. Die in dem erwähnten Band der Akademie Arnoldshain von M. Stöhr zitierte Feststellung eines französischen Studenten: „Die Diskussion ist interessant. Leider stellen Marxismus und Christentum nur zwei alte Kirchen dar, die eine so abgenutzt wie die andere“ (S. 25), wurde zwar in dieser pikanten Form in Marienbad nicht wiederholt, doch blieb das damit Gemeinte, die praktische Insuffizienz des „ideologischen“ Zwiegesprächs angesichts des beschleunigten Wandels in Gesellschaft und Wissenschaft und deren Reflexe auf die weltanschaulich-geistige Prägung der Zeitgenossen, als lästige Frage im Hintergrunde. Sie brach isoliert immer wieder durch, so, wenn M. Prucha in seinem im übrigen keineswegs auf die „Praxis“ gerichteten Referat feststellte, die Welt sei „wahrscheinlich wenig interessiert an unseren ideologischen Gegensätzen“, sondern wolle erkennen, was Christen und Marxisten zur Lösung der praktischen Probleme beizutragen haben. Auch J. B. Metz stellte in der Diskussion am ersten Kongreßtag die zwar ohne Antwort gebliebene, aber später von den naturwissenschaftlichen Teilnehmern immer wieder aufgegriffene Frage, ob denn „unser Gespräch noch typisch für die Gesellschaft von morgen“ sei, in der „vielleicht keine weltanschaulich formulierte Fragen mehr gestellt“ würden.

War das schleichender Fatalismus, eine uneingestandene Flucht aus der Reflexion in die Praxis (wenigstens bei den Theologen) oder eine gezielte Übertreibung, um den „ideologischen“ Gesprächspartner und sich selbst zur Realität zurückzurufen?

Überwindung der Ideologie durch Philosophie

Die einzelnen Referate und der Gesamtverlauf des Marienbader Kongresses erlauben keine eindeutige Antwort. Der einander entgegengesetzten Tendenzen und Argumente (oft in ein- und demselben Referat) waren zu viele, als daß sie ein einigermaßen klares Bild ergäben. Mancher Widerspruch und manche Zweideutigkeit mußte stehengelassen werden. Mit ihrer Lösung oder auch nur ihrer systematischen Weiterverfolgung wäre die Tagung überfordert gewesen.

Damit ist ihre Bedeutung, ja ihre Notwendigkeit nicht in Frage gestellt, sondern nur eine Grenze aufgezeigt. Diese kann Anlaß sein zu methodologischer Straffung und vielleicht zu einem realistischeren, die modernen anthropologischen, psychologischen und soziologischen Forschungsergebnisse sowie die konkrete politisch-administrative Verfassung der Gesellschaft in Ost und West im Blick auf ihre humane oder antihumane Tendenz einbeziehenden Neuansatz für die Weiterführung des Dialogs. Fragt man also nach dem inneren Fortschritt des Dialogs zwischen Christen und Marxisten in der Paulus-Gesellschaft — und ähnliches dürfte für Parallelversuche gelten —, so wird man ihn darin sehen müssen, daß er an die Grenze dieses Neuansatzes geführt hat und daß der Marienbader Kongreß bzw. der unüberhörbare Ruf einzelner Referenten und Diskutanten zur Sachlichkeit selbst in Versuchen eines solchen Neuansatzes mündete. Das galt insbesondere für die durch seine provozierende Sachlichkeit sowohl marxistische wie christliche Teilnehmer irritierenden Ausführungen des Münchener Neurologen Prof. Paul Matussek und in dem gegenüber der eigenen Disziplin sehr selbstkritischen Referat des jungen Konstanzer Soziologen W.-D. Narr über die gesellschaftliche Verantwortung der Sozialwissenschaft. Doch wird man, um der Marienbader Tagung gerecht zu werden, nicht nur diese Tendenz sehen müssen. Auf ihr wurden ideologische Barrieren auch in anderer Richtung überschritten, wenn auch nicht beseitigt. Gemeint ist damit ein Vorgang, den man wohl als Rückgriff der marxistischen Teilnehmer hinter den Marxismus als ideologisches System auf die Frage nach dem Menschen und den Sinn des Seins bezeichnen könnte, als Überwindung der Ideologie durch Philosophie. Diese Tendenz war nicht neu. Sie war bereits für die bisherigen Gespräche kennzeichnend, sie ist aber, soweit es sich um „orthodoxe“ Marxisten aus östlichen Ländern handelt, noch nie so deutlich geworden wie in diesem Jahr, besonders in den Referaten der beiden Tschechen, Milan Prucha und dessen älteren Kollegen an der Prager Universität, Prof. Milan Machovec. Auf dieser Reflexionsstufe hatten sich Christen und Marxisten einiges zu sagen. Das setzt freilich voraus, daß es nicht unter Ausschluß Dritter stattfindet, sondern im engen Kontakt mit anderen philosophisch-anthropologischen Strömungen der Gegenwart bleibt und nicht bloß in einer je nach Bedarf christlich oder marxistisch abgewandelten Existentialphilosophie konvergiert oder wiederum in einer ideologischen Überstülpung anthropologischer Begrifflichkeiten endet. Auch auf dieser Ebene bedarf es der Einbeziehung des empirischen Befunds und eines ständigen

Fragens nach der in den konkreten Gesellschaftsstrukturen tatsächlich verwirklichten oder verhinderten Humanität.

Das Tagungsthema

Das Tagungsthema „Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft“ war so weitläufig gewählt, daß die beiden Zielsetzungen der Tagung, Ort der Begegnung über die Möglichkeiten der Fortsetzung und Vertiefung des christlich-marxistischen Dialogs zu sein und diesen Dialog nicht gewissermaßen für sich, in einem leeren Raum, zu führen, sondern in eine die Tagung füllende Sachthematik einzubetten, erfüllt wurden. Allerdings liefen die beiden Bemühungen oft nebeneinander her, ohne daß sie miteinander in Einklang gebracht wurden. Man hatte sich mit einem heillos überfüllten Programm und einer Vielzahl divergierender Einzelthemen überfordert. Auch die drei Tagesthemen, in die das Generalthema gegliedert wurde, ergaben für die 12 Vorträge, die 12 Kurzreferate und die zahllosen Diskussionsbeiträge während der Podiums- und der Forumdiskussionen nur eine sehr formale Klammer.

Das galt schon für die Thematik des ersten Kongreßtages unter dem Obertitel „Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit“. Zwischen den Referaten von J. B. Metz („Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis“), von Juan Beneyto, Professor für Politologie an der Universität Madrid („Freiheit zwischen dem Erbe der Geschichte und sozialem Aufbruch“), und den ersten Referaten von marxistischer Seite, M. Prucha („Menschsein“) und Oleg Mandic, Professor für Philosophie an der Universität Zagreb („Entfremdung und Verdinglichung im menschlichen Schöpfertum“), waren keine festen thematischen Bezüge zu erkennen, obwohl die Thesen von Metz, ebenso wie das großangelegte Referat von Y. Congar, als eine Art christliches Angebot als Ausgangspunkt für ein Gespräch über die Möglichkeiten des Christlichen und des Marxistischen in der Gesellschaft gedacht waren. So standen schon am Anfang die ausgefeilten Monologe, die man dann im Verlauf des Kongresses nicht mehr loswerden konnte und die die Konkretion der Fragestellungen weitgehend verhinderten. Immerhin war man in diesem Jahr im Gegensatz zu früheren Gepflogenheiten bemüht, die Vortragenden wenigstens formal dialogisch zu disponieren, indem man die Referate aus christlicher und marxistischer Sicht jeweils nacheinander folgen ließ.

Die Fülle und Disparität der Themen macht es dennoch unmöglich, alle konvergierenden und divergierenden Linien, die die Tagung kennzeichneten, aufzuzeigen. Was hier zur Sachthematik gesagt wird, sind einige an Hand von Einzelaussagen rekonstruierte Grundmotive, die sich einmal auf die innerchristliche, ein andermal auf die innermarxistische und ein drittes Mal auf gemeinsame Problemkreise widersprüchlich oder übereinstimmend beziehen.

Kirche als Institution der Gesellschaftskritik

Prof. Metz, mit dessen Referat die eigentliche Tagung nach den protokollarischen Begrüßungsansprachen des Vorabends eröffnet wurde, skizzierte sein Thema in drei Thesen: 1. Gegenwärtig sei kaum etwas so ungeklärt und gleichzeitig affektiv besetzt wie das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft. Neben geschichtlichen Gründen sei eine „extreme Privatisierungstendenz moderner Theologie daran schuld“. 2. Die geschichtliche Verstehenssituation und biblische Tradition forderten deshalb nicht Wie-

derherstellung, sondern Neubestimmung des Verhältnisses von christlicher Religion und gesellschaftlicher Praxis. 3. Im Verhältnis zur gesellschaftlichen Praxis lasse sich die christliche Religion bestimmen als Institution schöpferischer Gesellschaftskritik.

Auch in dem von der neueren Theologie „in ihrer transzendentalen, existentialen und personalen Orientierung“ geprägten religiösen Bewußtsein habe „die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit ein verschwindendes Dasein“. Die in dieser Theologie vorherrschenden anthropologischen Kategorien zur Auslegung der Heilsbotschaft seien vorzüglich Kategorien „des Intimen, des Privaten, des Apolitischen“. Indessen meine der biblische Glaube kein privates Heil. Das von Jesus verkündete Heil sei „zwar nicht in einem kosmologischen, wohl aber in einem gesellschaftlich-öffentlichen, gewissermaßen in einem politischen Sinn bleibend welthaft und weltbezogen“. Die biblische Verheißung des Friedens und der Gerechtigkeit sei keine Privatverheißung eines Einzelnen oder einer Gruppe, auch nicht der Kirche, und die Kirche selbst sei dieser Verheißung wegen da und nicht umgekehrt. Deswegen müsse diese sich auf ihre kritische Funktion in der gesellschaftlichen Praxis besinnen. Diese Aufgabe werde der Kirche als Institution heute auch dadurch erleichtert, daß die Institutionen gegenwärtig wieder dadurch eine ganz neue Bedeutung gewannen, indem sie nicht nur und nicht primär „als Gegenstand, sondern als Träger eines kritisch-verantwortlichen gesellschaftlichen Handelns“ erschienen. Die durch die Aufklärung begonnene und durch Marx „revolutionär provozierte“ Gesellschaftskritik als Kritik der bestehenden Institution und ihrer politischen Machtverhältnisse transformiere sich heute „in eine Gesellschaftskritik, die selbst wieder institutionsbedürftig ist“.

Christentum und Revolution

Der Referent war sich der geteilten Aufnahme, die seine Argumentation bei Christen und Marxisten fand, wohl bewußt und hatte die möglichen Einwände in seinem Referat selbst vorweggenommen, indem er die gesellschaftskritische Funktion, die er der Kirche als religiöser Institution zubilligte, an ihrem „eschatologischen Horizont“ zu orientieren suchte, der immer zugleich ein Horizont universaler Humanisierung sei. Die Basis der gesellschaftskritischen Funktion der Kirche sah Metz nicht in der positiven Bestimmung oder Informierung des Gesellschaftsprozesses durch die Kirche, sondern in der ständigen Korrektur von Fehlentwicklungen, in der Rettung des gefährdeten Humanums, zu der die Kirche durch ihren „eschatologischen Vorbehalt“ jeder konkreten Gesellschaft gegenüber befähigt sei, in der Verteidigung der Rechte des einzelnen gegenüber einem nur technologisch gesteuerten Gesellschaftsprozess. Diese Sicht habe nichts zu tun „mit einer gefährlichen machtpolitischen Investitur des Glaubens“ oder mit einer „reaktionären Neopolitisierung der Religion“. Nur das Bewußtsein öffentlicher Verantwortung werde die Kirche davor bewahren, einer bestimmten Gesellschaft als ideologischer Überbau zu dienen.

Was Prof. Metz damit sagen wollte, war, daß die Funktion der Gesellschaftskritik angesichts der gegenwärtigen globalen und primär technologisch gesteuerten Entwicklungen vom einzelnen nicht wirksam wahrgenommen werden könne und diese Kritik deshalb institutionalisierter Formen bedürfe. Er fand jedoch keine gültige Antwort auf die Frage, durch wen und wie diese institutio-

nalisierte Gesellschaftskritik selbst kontrolliert werden solle. Metz war manchen christlichen Teilnehmern auch in der Forderung nach dem revolutionären Engagement der Kirche zu weit gegangen. „Wo ein gesellschaftlicher Status quo“, so lautete eine etwas kasuistisch formulierte These von Metz, „ebensoviel Ungerechtigkeit enthält wie eventuell entsteht, wenn er revolutionär abgeschafft wird, dann kann eine Revolution ... auch im Namen der christlichen Liebe nicht unerlaubt sein.“

J. Moltmann formulierte denselben Sachverhalt später anders und, wie wir meinen, biblischer: An die Stelle der Methoden des Kampfes und der Macht trete im Christlichen „die Methode der Unterwanderung aller Machtverhältnisse mit den Wirkungen der Freiheit“. Verglichen mit den gewaltsamen Revolutionen der geschichtlichen Machtverhältnisse, habe die christliche Freiheitsbewegung einen geduldigeren und zugleich „penetranteren Ton“. Nach ihr sollen nicht nur die Machtverhältnisse geändert werden, „sondern auch die Macht selber gehört nicht in die Zukunft der Freiheit“.

Am Nachmittag des ersten Kongreßtages sprach im Anschluß an das Referat von Prof. Metz und sekundiert auf evangelischer Seite von Prof. J. Hromadka, Prag, Yves Congar über den „schöpferischen Einfluß von Gesellschaft und Geschichte auf die Entwicklung des christlichen Menschen“, den er an Hand einzelner dogmengeschichtlicher Beispiele (Reich-Gottes-Idee, Heilsnotwendigkeit der Kirche), des kirchlichen Selbstverständnisses (religiöse Freiheit, Geschichtlichkeit) und des kirchlichen Weltbezuges illustrierte, wobei der Begriff der Geschichtlichkeit im Sinne des Tagesthemas im Mittelpunkt stand. Wie Metz bemühte sich auch Congar um eine Argumentations- und Sprechweise, zu der die marxistischen Gesprächspartner sachlichen wie methodischen Zugang hatten. Aber wenn die beiden marxistischen Hauptreferate des ersten Tages auch zahlreiche indirekte Berührungspunkte mit den Ausführungen von Metz und Congar zeigten, so war ihre thematische Fragestellung von der der beiden Theologen sehr verschieden.

Die Frage nach der Transzendenz

Unter dem schlichten Titel „Menschsein“ referierte Milan Prucha über den „Sinn von Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit“ und entwickelte von diesem Begriffspaar her einige Grundaspekte einer philosophischen Anthropologie. An die christlichen Teilnehmer gewandt, erklärte Prucha, es sei nicht zu leugnen, die christlichen Gesprächspartner hätten in den Marxisten „den Mut zur Transzendenz geweckt“. Dennoch müsse er den Christen diese Aufforderung retournieren: „Die Heiligung des Gegebenen, der Konservatismus, die dem Christentum noch oft anhaften, haben ihre augenfälligen, gesellschaftlichen Wurzeln.“ „Haben sie darüber hinaus“, so fragte Prucha weiter, „nicht auch ihre tiefe philosophische Quelle? Besteht die Unzulänglichkeit der christlichen Transzendenz nicht vor allem im Festhalten an der Innerweltlichkeit, in der Überführung der Transzendenz auf die ‚sinnliche Partikularität‘ (Jaspers)... Wir Marxisten waren lange Zeit darum bemüht, das christliche Streben nach Transzendenz zu kritisieren oder abzubremsen. Sollte es nicht eher unsere Aufgabe sein, den Christen aufzuzeigen, daß die Religion ihrem Streben nach Transzendenz Fesseln auferlegt? Sollten wir sie nicht vielmehr ermutigen zu einem größeren Radikalismus in ihrem Streben nach Transzendenz?“

Dem Christentum warf Prucha vor, in seiner religiösen Auffassung von der Transzendenz sei „das Sein des Menschen nicht so sehr Ausdruck einer ontologischen Differenz, als vielmehr die Beziehung zweier Seiender, Gott und Mensch“. Nach diesem Verständnis spiele die Transzendenz eine zweifache Rolle: die Rolle des Absoluten und die Rolle des Konkreten, als zum Absoluten erhobene Konkretheit. Für die gesellschaftliche Praxis ließen sich daraus sowohl drohender Fanatismus wie konservatives Ordnungsdenken in gleicher Weise ableiten. Die „philosophische“ Konzeption des Seins folgere, daß keine menschlichen Taten existieren, die durch metaphysische Garantien gedeckt werden könnten: „menschliche Taten werden nur aus menschlichen Gründen vollbracht“; der Horizont des Seins bleibe stets frei: „Die Endlichkeit ist der einzige Raum, wo Transzendenz gegenwärtig ist, die Transzendenz die einzige Art und Weise, wie die Dinge sind.“ Das Wort Menschsein bedeute nicht „eine ‚Rolle‘, die wir als Menschen auf uns nehmen, sondern es liefert durch die Dialektik der ‚Engagiertheit‘ und des ‚Abstandes‘ einen Hinweis auf die Struktur der Wirklichkeit“.

Philosophie und Marxismus

Hinter dieser bedenkenswerten Frage ohne Versuch einer voll durchreflektierten Antwort verbarg sich für das christliche Gottesverständnis nicht nur das Problem von „Theismus“ und „Atheismus“, sondern unter dem Blickpunkt von Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit auch das Thema Religion und Glaube, wie es später von Moltmann dargestellt wurde. An den marxistischen Gesprächspartner richtete sich die Frage, wie sich dieses Transzendenzverständnis zum marxistischen Gesellschaftsverständnis verhalte und welche Leitlinien sich daraus für eine human verstandene Gesellschaft ableiten lassen, wie sich solches Verständnis gesellschaftlich konkretisieren lasse. Prucha hatte diesen Problemkomplex im zweiten Teil seines Referats mit der Frage nach dem Platz der Philosophie in der Struktur des Marxismus berührt: Es gäbe keine Indifferenz der Philosophie „gegenüber dem klassenbedingten oder politischen Standpunkt“. „Philosophie der Absurdität oder Philosophie passiver Hingabe und sozialistische strukturelle Gesellschaftsveränderungen“ seien Beispiele „für die Unannehmbarkeit der konkreten Philosophie für eine konkrete politische Bewegung“. Weitaus subtiler und wichtiger sei aber für den Marxismus das Verhältnis der Philosophie zur wissenschaftlichen, insbesondere zur soziologischen Erkenntnis. Jede Rückschrittlichkeit oder auch nur bloße Stimulierung methodologischer Zurückgebliebenheit und Schwäche verurteilt die Philosophie dazu, „in den gegenwärtigen sozialen Konflikten reaktionäre Aufgaben zu erfüllen“. Das notwendige gesellschaftliche Engagement bedeute aber nicht, daß auf einer sozial- und klassenbedingten Basis kein Raum für differenzierte philosophische Standpunkte bleibe. Die Anforderungen gesellschaftlicher Art an die Philosophie seien mehr rahmenartigen Charakters: „Das eigentliche philosophische Schaffen kann sich mit den Klassengarantien kaum decken und verdient daher a priori auch keine politischen und staatlichen Garantien.“ Soll, so lautete eine der Fragen Pruchas, die in der Diskussion kaum aufgegriffen wurde, „die sozialistische Bewegung den größt-wahnsinnigen Weg der Systemschaffung beschreiten und metagesellschaftliche Verantwortung übernehmen...? Soll sie sich von ihrer realen Basis abwenden... und den

Angriffen aussetzen“, die sie dann notwendigerweise treffen würden? „Soll sie vielleicht künstlich die Eingliederung der Gesellschaftsbewegung ins kosmische oder ontologische Geschehen politisieren?“ Stand diese Frage in Zusammenhang mit der Feststellung von Metz, es gebe heute eine „kryptogame Selbstinstitutionalisierung der Philosophie“, oder war sie als Plädoyer für den Rückzug in die geheiligten Bezirke des Denkens zu verstehen, um damit das Feld der Gesellschaft, wie Prucha andeutete, der Soziologie, der Ökonomie und den politischen Wissenschaften zu überlassen? Wüßte man politische Abstinenz? Oder wie anders war die geforderte „Arbeitsteilung“ zwischen „geschichtlicher Dialektik, Methodologie der Wissenschaft, philosophischer Anthropologie und Ontologie“ zum Zwecke der Aufrechterhaltung der „Vorstellung von einer einzigen für den Sozialismus annehmbaren Philosophie“ zu verstehen?

„Positive“ Religionskritik

Dieselbe Tendenz zum Rückzug in die „private“ Sphäre des Denkens war auch im Referat von Machovec erkennbar. Stärker als in anderen Referaten, selbst denen der Theologen, kam hier die individuell-ethische Dimension zum Tragen. Auch verstärkten sich hier von einer vertieften anthropologischen Sicht her die Zugeständnisse einer gewissen marxistischen Selbstkritik auch im Hinblick auf die „Wirkungen“ des Atheismus: Man habe mit der atheistischen Erziehung keineswegs nur positive Erfahrungen gemacht. Wichtiger und bezeichnender als diese Hinweise war für das Referat von Machovec und seine Diskussionsbeiträge aber die Aufwertung des Christentums und der Religion überhaupt in der Sicht marxistischen Geschichtsverständnisses: „Der zeitgenössische Atheist hat keinen Grund, zu leugnen, daß diese Vorstellung (von Gott) die Selbstreflexion des Menschen als eines Sinnsuchers beschleunigt und vertieft hat.“ So sei für den „sinnsuchenden Atheisten heute die Geschichte der Religion eine höchst interessante Angelegenheit, ja die authentische Vorgeschichte seiner eigenen menschlichen Existenz“. Es blieb jedoch kein Zweifel bestehen, daß es sich um eine eben zu überwindende, zum Aussterben verurteilte Vorstufe handelt.

Zwei Tatbestände wurden aber unumschränkt eingeräumt: eine entschiedene Absage an den Atheisten „in der Rolle eines Vorkämpfers des vulgären Konsumentenstils, der den Rückfall unter das historische Niveau der Religion“ bedeute, und schließlich das Eingeständnis: der bisherige Marxismus habe die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens „trotz gewisser nicht unbedeutender Anregungen“ noch nicht gelöst. Der Horizont vieler Marxisten sei leider „auf lauter ökonomische Methoden und politische Parolen reduziert und begrenzt worden“, daß nicht grundlos der Eindruck entstehe, „daß die Marxisten viel weiter von der Lösung entfernt sind als die Anhänger der anderen Denkstrukturen“.

Definitionen . . .

Gegen beide Referate wurden nicht nur Einwände der christlichen Teilnehmer (Atheismusproblem usw.), sondern auch von marxistischer Seite erhoben. Bezeichnenderweise waren es gerade Kommunisten aus dem Westen, die vor allem in bezug auf das Referat von Prucha die Zulässigkeit einer „Transposition des Marxismus in Existenzphilosophie“ (Luporini) anzweifelten. Die Thematik des zweiten Tages mit dem Titel „Schöpfer-

tum und Freiheit“ war beherrscht von den Referaten von H. Schaefer, Professor für Physiologie in Heidelberg, von Paul Matussek, Professor für Neurologie und Leiter des Instituts für Psychopathologie der Max-Planck-Gesellschaft in München, von Prof. J. Moltmann, Tübingen, und R. Garaudy. Der Vormittag war fast ganz ausgefüllt von den Auseinandersetzungen um das Referat von Matussek, dem Prof. Schaefer als einziger Naturwissenschaftler unter den Referenten einige ebenso konzipierte wie ambivalente Definitionen von Gesellschaftlichkeit, Fortschritt, Geschichte, Schöpfertum usw. vorausschickte. Zu seinen wichtigsten Aussagen zählte wohl seine Bestimmung der Determiniertheit der Natur, gegen die die Quantentheorie, das Unschärfe-Theorem und die sog. akausale Physik nur Scheinargumente lieferten. Die Unvorhersagbarkeit der quantenhaften Phänomene gehe ja in eine „weitgehende Vorhersagbarkeit makrophysikalischer Prozesse“ über, insbesondere bei tierischem und menschlichem Verhalten. Zu dem von ihm aufgestellten Entsprechungsmodus zwischen durchgängiger Determinierung und Freiheit als „subjektives Empfinden, eine Entscheidung sei nur in Ansehung aller verfügbarer Informationen und auf Grund eines klaren Programms entwickelt worden“, kam Widerspruch auch aus den Reihen der Naturwissenschaftler. Aber darauf kann hier nicht eingegangen werden.

Kreativität und Ideologie

Mit Matussek erhielt zum erstenmal ein Referent das Wort, der ohne fremde methodische Anleihen aus seinem eigenen Forschungsbereich einen sehr erhellenden Beitrag lieferte. Sein Thema: Kreativität und Ideologie, zielt auf die Frage nach der Verfaßtheit der ideologisierten Persönlichkeit und ihre Unterscheidungsmerkmale gegenüber dem Typus der sachbezogenen Persönlichkeit, dargestellt an Hand zweier Untersuchungen bei Vegetariern und einer Gruppe von 200 überlebenden KZ-Häftlingen.

Das Fazit seiner Ausführungen: Bei den einschlägigen Untersuchungen zeige sich, „daß ideologische Persönlichkeiten der verschiedenen Glaubens- und Wertssysteme mehr strukturelle Gemeinsamkeiten haben, als man es auf Grund der divergierenden Inhalte der Ideologien zunächst anzunehmen geneigt ist“. Beherrschendes Merkmal der ideologischen Persönlichkeit sei ihre Autoritätsabhängigkeit, die sie zugleich als uncreative Persönlichkeit ausweise: Sie brauche „für ihr inneres Gleichgewicht eine Abhängigkeit von einer äußeren Macht“. Keiner der untersuchten Vegetarier habe eine ungewöhnlich starke Abhängigkeit von einer Autorität vermissen lassen. Diese Abhängigkeit müsse sich aber keineswegs auf eine Autorität gleichen Glaubens beziehen. Die Nachuntersuchungen an den KZ-Häftlingen (Priester, Zeugen Jehovas, Kommunisten und orthodoxe Juden) hätten im Falle von ideologischen Persönlichkeiten starke Gemeinsamkeiten erbracht. Als signifikantes Faktum führte Matussek an: das relativ gute Einvernehmen der Häftlinge ideologischen Typs aller Weltanschauungen mit den Nazi-Wachmannschaften. Es sei die „Fähigkeit der Ideologen, sich in Krisen oder schweren Belastungszeiten der Autorität, besonders wenn sie mit Terror verbunden ist, besser anpassen zu können als die Nicht-Ideologen“.

Akzentuiert ins Publikum gesprochen waren die Sätze: „Uns scheint, daß diese uncreative Autoritätsabhängigkeit nicht nur die ideologisierte Einzelperson betrifft, sondern

sich auch in ideologisch verhärteten Gesellschaftssystemen feststellen läßt. Denn es ist sicher nicht zufällig, daß die totalitären Regime in Ost und West soviel Wert auf eine stramme ideologische Erziehung legen. Die Autoritäten reden zwar von Werten, die sie vertreten, wie Humanität, Freiheit, Schöpfertum, Nächstenliebe oder Glauben, verschweigen aber leicht die Wege, die sie zur Erreichung dieser Ziele einschlagen. Denn diese sind unfrei, unhuman, unschöpferisch, lieb- und glaubenslos.“ Damit war ein empfindlicher Nerv der Dialogsituation getroffen. Stieß schon der Begriff der ideologischen Persönlichkeit bei den mit westlicher Ideologie-Kritik wenig vertrauten östlichen Teilnehmern auf affektive Ablehnung, so wirkte die fachterminologisch einwandfreie Rede von „Entlarvung“ in diesem Zusammenhang provozierend sowohl auf marxistische wie auf christliche Teilnehmer. Und seine Feststellung zum Tagungsthema, die empirischen Untersuchungen hätten einen größeren praktischen Wert als philosophische Deduktionen, „die den Weg zur Verwirklichung der Kreativität kaum aufzuzeigen imstande sind“, mußte als kräftige Kritik an allem bis dahin Gesagten verstanden werden... Aber es war noch Provokation mit Niveau, die schon deswegen nur gesunde Ernüchterung brachte und kaum Schaden anrichtete, weil am Nachmittag von christlicher Seite in den Referaten von Moltmann und Fries unter unmittelbarer Einbeziehung der Argumentation des weltanschaulichen Gegners nicht weniger engagiert und theologisch profund die versöhnliche Sprache des Dialogs, aber auch der Tradition sich wieder durchsetzte.

Konkretion der Freiheit

Moltmann entwickelte in souveräner Beherrschung der Thematik eine Übersicht über das christliche Freiheitsverständnis und seine Geschichte, die bei ihm in der Aussage über die „Geburt der Freiheit aus der Entäußerung“ mündete, „die den Schmerz des Negativen annimmt, das Kreuz der Wirklichkeit übernimmt und darin sich erhält“. Damit versuchte Moltmann die Entfremdungsproblematik, die in verschiedenen Referaten von Marxisten angesprochen wurde (Machovec, Kalivoda, Mandie, Garaudy), in das Christliche hinein aufzuheben.

Um das Thema Freiheit gewann der Dialog wieder Konturen. Am Vormittag hatte Garaudy in einem Referat, das im theoretischen Teil mehr Appell als Argumentation war und im praktischen Teil doch wieder sehr vertraute Thesen über die „effektiven“ Leistungen in „sozialistischen“ Ländern vortrug, die bisherigen Dialoginhalte zusammenfassend, erklärt: „Christen und Marxisten identifizieren sich mit der Freiheit und der schöpferischen Kraft. Unseren Humanisten ist es gemeinsam, daß sie jeden Menschen zum Menschen, das heißt zu einem Schöpfer machen wollen. Das letzte Problem, das zwischen uns ist, besteht darin, daß wir wissen wollen, welche unserer beiden Auffassungen der Welt voller dem Menschen die Verantwortung für seine Geschichte zuerkennt... „Was wäre Ihr Glaube“, so der Appell Garaudys, „wenn er nicht in sich diesen latenten Atheismus trüge, der verhindert, einem falschen Gott zu dienen? Was wäre unser Atheismus, wenn er nicht von Ihrem Glauben die Transzendenz eines Gottes lernen würde, von dem wir keine erlebte Erfahrung haben...“ Auf diesen Appell antwortete Prof. Fries am Nachmittag: „Wenn anerkannt ist, daß es im Marxismus wie in Religion und Christentum um legitime menschliche Dimensio-

nen geht, wenn dieses Menschliche nach Verwirklichung ruft in der Weise, wie der Mensch sich verwirklicht, dann muß es für Religion und christlichen Glauben den Raum der Freiheit geben.“ Im Sinne von Karl Marx müsse der Mensch die Möglichkeit haben, alle menschlichen Qualitäten voll zu entfalten. „Zu dieser vollen Entfaltung genügt nicht, zu erklären, Religion sei Privatsache“ [wie es dann am nächsten Tag wiederum sehr pointiert in dem Referat einer jugoslawischen marxistischen Wissenschaftlerin hieß]. Religion müsse sich in Weisen und Formen verwirklichen können, wie es dem Menschen entspreche: „in der Form der Öffentlichkeit, der sozialen Verwirklichung, der organisatorischen Darstellung, der offenen Kommunikation, des uneingeschränkten Angebots“. Damit war konziliant die Frage formuliert, der angesichts des Themas und des Ortes nicht vollends ausgewichen werden konnte: die Frage nach der effektiven Religionsfreiheit in den kommunistisch regierten Ländern. Sie blieb fortan im Raum und bestimmte besonders das Diskussionsklima des letzten Tages, so daß, was durchaus zu bedauern ist, die Referate von G. Girardi („Christen und Marxisten in der Auseinandersetzung um das Friedensproblem“), von I. Fetscher, Frankfurt („Individuelle Freiheit und soziale Verantwortung“), und W.-D. Narr („Die soziale Verantwortung der Sozialwissenschaft“), die sich stärker der Frage der praktischen Kooperation näherten bzw. die humanen Strukturen aufzuzeigen versuchten, denen solche Kooperation dienen müßte, nicht mehr die ungeteilte Aufmerksamkeit der Versammlung fanden.

Probleme im Hintergrund

Der Geschäftsführer der Paulus-Gesellschaft, Dr. E. Kellner, fühlte sich auf die vielen wohlwollenden, aber ausweichenden Antworten der marxistischen Gesprächspartner zum Problem der konkreten Freiheit in Sachen Religion und zu den Möglichkeiten der Kooperation der Christen mit den Marxisten in den kommunistisch regierten Ländern veranlaßt, die aus den kommunistischen Ländern anwesenden Christen bzw. Katholiken aufzufordern, sie möchten erklären, was ihnen in ihren Ländern an effektiver Freiheit abgehe. Dieses Zwischenspiel hatte zur Folge, daß nun der Reihe nach mehr oder weniger kooperationsbereite Katholiken (vornehmlich Theologen) vortraten und ihre sehr unterschiedlichen Stellungnahmen abgaben, angefangen bei O. H. Fuchs bis zu dem führenden Friedenspriester, Dompropst und früheren Kapitelsvikar von Prag, A. Stehlik, und zu dem Abgeordneten der polnischen Pax-Bewegung, W. Jankowski, der, erbost über einen Passus im Referat von Fetscher, in dessen schriftlicher Formulierung von Eroberung heute kommunistisch regierter Länder durch die Sowjetarmee die Rede war, sich als einziger der Teilnehmer antideutscher Phraseologien bediente. Opfer des Zwangs zur Überidentifizierung mit der sozialistischen Gesellschaftsordnung, waren sie gewiß, von Ausnahmen abgesehen, nicht die berufensten Sprecher der in den kommunistischen Ländern lebenden Katholiken, soweit sie ausdrücklich zum Thema Freiheit sprachen und nicht zu anderen, weniger delikaten Fragen Zuflucht nahmen. Die realistischste und pointierteste Stellungnahme wurde wohl von einem Ungarn, dem Chefredakteur der Zeitschrift „Vigilia“, Prof. Mihelics, abgegeben. Nuancen und Widersprüche gab es auch hier. Aber wie konnte es anders sein. Im offenen Disput und im Widerspruch aller gegen alle

(der Christen des Westens und des Ostens unter sich, der Marxisten unter sich, der Naturwissenschaftler unter sich) lag der geheime Reiz dieser in ihrer Art durchaus einmaligen Versammlung, keineswegs in der mehr oder weniger mißlungenen dialogischen Konzentration. Soll der Dialog in diesem Rahmen weitergehen — der Tagungsort für das nächste Jahr wurde noch nicht fixiert, die Bundesrepublik, Frankreich oder Ungarn aber als mögliche Länder genannt —, wird man wohl auch hierzu wirksamere Wege finden müssen, durch eine radikale Ent-

lastung, um nicht zu sagen Entrümpelung des Programms, durch die Entwicklung einer dialogischeren Tagungsmethodik, durch Beschränkung der Podiumsteilnehmer zur Vermeidung von Deklamationen und zur Ermöglichung ungezwungenerer und direkterer Auseinandersetzung und durch eine organischerere und schlüssigere Themenanordnung. Über das Stadium thesenhafter Nebeneinanderstellungen, höflicher Gesten und unverbindlicher Rhetorik ist man hinaus. Der Dialog bedarf des direkteren Umgangs.

Aus der Ökumene

Die Lutherische Bischofskonferenz zum Streit um die Bibel

Als der Bericht über „Friedensarbeit und Glaubenskrise in der EKD“ (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 137f.) abgeschlossen wurde, lag eine „Erklärung der Bischofskonferenz der VELKD zum Streit um die Bibel“ noch nicht vor. Sie kann und muß nunmehr nachgetragen werden, nachdem die „Klausurtagung“ der Lutherischen Bischofskonferenz, die vom 11. bis 18. Januar 1967 in Schloß Kranzbach stattfand, in einer ausführlichen Dokumentation veröffentlicht worden ist: „Kranzbacher Gespräche der Lutherischen Bischofskonferenz zur Auseinandersetzung um die Bibel“ (Im Auftrag der Bischofskonferenz herausgegeben von Oberkirchenrat Hugo Schnell. Lutherisches Verlagshaus Berlin und Hamburg 1967, 136 S.). Dieses Buch ist wahrhaft ein Dokument. Es hat sich damit bestätigt, daß sich aus der Verwirrung in den evangelischen Gemeinden durch den Streit zwischen Universitätsexegese und „Bekenntnisbewegung: Kein anderes Evangelium“ vermutlich „gewisse lehramtliche Führungsgedanken von selbst einstellen“ würden. Sie liegen nunmehr vor. Da es lange Zeit umstritten war, wer in den lutherischen Kirchen das Lehramt ausübt: der Universitätstheologe, jeder Pfarrer (wie noch vor zehn Jahren Landesbischof Lilje erklärte) oder die Bischöfe — denn den Landessynoden ist das Lehramt im Unterschied zur Reformierten Kirche versagt —, kann man es fast als eine Sensation bezeichnen, daß Landesbischof Lilje im Vorwort des Buches ausdrücklich erklärt: „Indem die Bischöfe ihr Lehramt in Anspruch nahmen, haben sie das evangelische Bischofsamt neu profiliert.“ Diese Intention muß man stehenlassen, zumal da sie in der Zusammenfassung von Hugo Schnell wiederkehrt.

Es darf jedoch gleich gesagt werden, daß diese Inanspruchnahme eines „Lehramtes“ weit entfernt ist von dem, was die katholische Kirche unter autoritativem Lehramt mit letztgültiger Entscheidung versteht. Man könnte eher in evangelischer Terminologie von einem „brüderlichen Dienst“ der Bischöfe an Theologen, Pfarrern und Gemeinden sprechen. Dieser Dienst liegt darin, daß die Bischöfe sich selber in der strittigen Materie, dem Zeugnis von der Auferstehung und von der Person Christi, persönlich exponieren. Sie treten in den Ring ohne andere Waffen als die Argumente, die sie vorbringen. Von den zwölf versammelten Bischöfen, darunter auch der Altlandesbischof W. Stählin, gaben fünf von ihnen ausführliche Exegesen, und drei hielten zu den prinzipiellen Problemen der theologischen Situation Referate. Exegesen

wie Referate sind natürlich angreifbar, aber sie sind gewollt ein Beispiel, sie wollen helfen. Ob ihnen das gelungen ist, muß man abwarten. Darüber wird u. a. das weitere Verhalten der inzwischen besser organisierten Bekenntnisbewegung entscheiden. Es ist ein Schritt vorwärts gewagt. Aber ehe wir auf dieses Wagnis näher eingehen, zunächst der wesentliche Inhalt der „Erklärung“ (S. 134—135):

Erklärung zum Streit um die Bibel

Der Text ist an Gemeinden und Pfarrer gerichtet. Er stellt in Punkt 1 fest: „Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die Bibel sind uns ein Zeichen dafür, daß die Kirche lebt.“ Wo Gottes Geist am Werk ist, gebe es Unruhe. 2. Es wird erklärt, daß Gott sich ganz in die Hand der Menschen gab, dadurch daß er Mensch wurde. Er setzte sich ihren Fragen, Zweifeln und ihrem Nein aus. Er ließ sich kreuzigen. Mit diesem Hinweis wird begründet, daß Gott uns Freiheit und Auftrag gibt, das biblische Zeugnis auch mit wissenschaftlichen Hilfsmitteln sorgfältig zu hören und zu prüfen. Das bedeute zwar Anfechtung, aber auch Reichtum.

3. „Um der Wahrheit willen bedarf die Auslegung der Bibel der historisch-wissenschaftlichen Forschung.“ Dies erschließe neue Tiefen, aber keine Methode könne ausreichend und endgültig sein, sie müsse sich ihrer eigenen Voraussetzungen kritisch bewußt bleiben. Das Zeugnis der Bibel erschließe sich nur dem Glauben, darum bedürfe auch die wissenschaftliche Forschung des Heiligen Geistes.

4. „In unserer Welt, die sich aus sich selber zu verstehen sucht, ist es nicht leicht, von Gott zu reden.“ In dieser Not und Verwirrung richten sich unsere Blicke auf Jesus Christus: „Er ist mehr als ein außergewöhnlicher Mensch . . . Der Gekreuzigte ist mehr als ein Vorbild der Mitmenschlichkeit: er heilt die Welt und versöhnt uns mit Gott.“

5. „Gott treibt sein Werk so, daß er sich dabei seiner Gemeinde und ihrer vielfältigen Gaben bedient.“ Darum wird allen gedankt, die um die Lauterkeit des Evangeliums ringen. „Wir warnen vor falschem, vorschnellem Richten übereinander und bitten zugleich mit Ernst, die Wahrheit des Evangeliums nicht zu verfälschen und zu verkürzen.“ Die Gemeindeglieder werden ermutigt, regelmäßig in der Schrift zu forschen, die theologischen Lehrer werden gebeten, daß sie die Gemeinde stärken und einen. Man kann nicht sagen, daß diese Erklärung die Konflikte lösen könnte. Das wurde auch von der „Bekenntnisbewegung“ alsbald zum Ausdruck gebracht. Ihr fehlte eine klare Entscheidung gegen bestimmte theologische Schulen,