

Vorgänge und Entwicklungen

Die Mission vor dem Problem der Religionen

„Die Menschen bedürfen der absichtslosen Solidarität aus der Kraft des Glaubens und der Liebe. Solche Mission wird die Achtung vor der fremden Religion vertiefen und keine andere Sorge haben, als daß der Hindu ein besserer Hindu, der Buddhist ein besserer Buddhist, der Moslem ein besserer Moslem werde.“

Diese und ähnliche Sätze aus der „Fundamentalkatechetik“ (S. 241) von *Hubertus Halbfas* haben außer der offiziellen Lehrautorität auch die Fachleute aus Religions- und Missionswissenschaft auf den Plan gerufen. Letztere übten Kritik an dem verkürzten Missionsbegriff, den Halbfas ohne Reflexion auf die Sendung der Kirche und ohne Analyse des biblischen Befundes vortrage. Hätte Halbfas, so sagt man, sich mehr mit der Theologie der Konzilsdokumente auseinandergesetzt, so wäre ihm nicht entgangen, daß die Existenz der Kirche wesentlich mit der direkten Verkündigung des Wortes Gottes unter den Völkern zusammenhänge.

Die Problematik der Konzilstexte

Eine genauere Analyse zeigt allerdings, daß sich auch die Konzilsväter über die Beurteilung der nichtchristlichen Religionen und über das davon abhängige Missionsverständnis nicht einig waren. Die Ursache dafür dürfte wohl in einem *dialektischen* Begriff von Religion überhaupt liegen, wie er in der vorkonziliaren Theologie angelegt und auch durch die Beratungen der Väter nicht überholt wurde. Religion in der Sicht der katholischen Theologie ist etwa nach Heinrich Fries (Handbuch theologischer Grundbegriffe, S. 428 ff.) als Bezug des Menschen auf den Wesens-, Existenz- und Sinngrund selbst zu verstehen. Sein Anspruch trifft das Individuum wie die Gemeinschaft. Wichtig ist dabei die Möglichkeit des Verfalls der Religion. Gründe für eine „Verkehrung der Religion in ihr Unwesen“ lägen in einem verkürzten Transzendenzbegriff, der das Umgreifende entweder innerweltlich oder apersonal bestimme. Religion als Möglichkeit des Menschen lebt, wie Fries betont, aus der Erwartung einer Offenbarung. Die in Christus ergangene Botschaft sei einerseits Gericht (Krisis) und andererseits Erfüllung (Erlösung) der Religion. Ähnliches gilt auch vom theologischen Begriff der Volks- und Universalreligionen als tradiertem sozialer Gebilde. Allerdings ist zu sagen, daß auf diesem Sektor noch eine gründliche theologische Interpretation aussteht. Wie *H. R. Schlette* (ebd., S. 442 ff.) bemerkt, tragen die Religionen einerseits den Charakter des Früheren, des Un-Heils gegenüber der Offenbarung, sind aber andererseits auf die Erfüllung in Christus angelegt. Im Glaubensentscheid distanzieren sich der Christ von der nur religiösen Haltung. *Phänomenologisch* mögen die Religionen starke Ähnlichkeiten aufweisen, das je eigene Verständnis des Anspruchs, den der sinngebende Grund in den tradierten Religionen an die Menschen stellt, erhebe sie aber für die Betroffenen über alle anderen Religionen hinaus.

Die Frage, ob den nichtchristlichen Religionen nur eine natürliche Dimension eigne oder ob sich bei ihnen auch übernatürliche Offenbarung findet, wird vom Konzil eher zugunsten der zweiten Möglichkeit entschieden: „Von

den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, ja auch nicht selten die Erkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters“ (Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Abschnitt 2). Gerade dadurch aber geriet das Vatikanum II mit dem traditionellen Missionsverständnis, das die Pflicht zur Verkündigung vorwiegend auf die Heilsbedürftigkeit der Nichtchristen zurückführt, in eine gewisse Spannung.

Der positive Aufweis der Sendung der Kirche und des sicheren Heilsweges in Christus (u. a. Missionsdekret, 1. Kapitel; Kirchenkonstitution, 2. Kapitel; Pastoralkonstitution, Abschnitt 44 und 45) vermag noch nicht den Konflikt zu lösen, den die Qualifikation nichtchristlicher Religionen als Offenbarungsträger schafft. Wenn es heißt: „Was immer aber an Wahrheit und Gnade schon bei den Heiden sich durch eine Art verborgener Gegenwart Gottes findet, befreit sie von der Ansteckung durch das Böse und gibt es ihrem Urheber Christus zurück“ (Missionsdekret, Abschnitt 9), so wird hier die Grundgestalt der Kirche irgendwie mit der fehlerhaften konkreten Gestalt nichtchristlicher Religionen verglichen, ein nicht ganz sauberes Verfahren, das unsere Frage eher überspielt als einer Lösung näher bringt.

Christliche und nichtchristliche Offenbarung

Wie christliche und nichtchristliche „Offenbarung“ zu vereinbaren sind, muß sich letztlich in einer Reflexion auf die Offenbarung selbst, auf ihre geschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen und Konsequenzen klären. Dessen war sich auch das Konzil bewußt, wie aus verschiedenen Andeutungen in den Konstitutionen über die Kirche und über die Offenbarung, aus dem Missionsdekret und der Pastoralkonstitution sowie aus den Erklärungen zur Religionsfreiheit und zu den nichtchristlichen Religionen hervorgeht. Stellvertretend für alle nur ein Zitat: „So nehmen also die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus, gebaut auf das Fundament der Apostel, im Einklang mit der Heilsordnung der Fleischwerdung in wunderbarem Tausch alle Schätze der Völker auf, die Christus zum Erbe gegeben sind... Um dieses Ziel zu verwirklichen, muß in jedem großen Kulturraum die theologische Arbeit angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geöffneten Werke und Worte... auf neue durchforscht. So wird man klarer sehen, auf welchem Wege der Glaube dem Verstehen näherkommen kann unter Benützung der Philosophie und Weisheit der Völker und auf welche Weise die Gepflogenheiten, die Lebensauffassung und die soziale Ordnung mit dem Sittengesetz, das in der göttlichen Offenbarung enthalten ist, vereint werden können“ (Missionsdekret, Abschnitt 22). Daneben nehmen sich Formulierungen wie „Einpflanzung der Kirche“ (Abschnitt 6) und „Ausbreitung der Herrschaft Christi“ (Abschnitt 15) sehr pauschal und eher mißverständlich aus.

Insgesamt gesehen, bleibt die Frage, wie die geschichtliche und gesellschaftliche Situation des Missionswirkens in eine Theologie der Religionen und der Mission einbezo-

gen werden kann, beim Konzil ohne befriedigende Antwort.

Religion als Dimension der Tiefe

In seiner „Fundamentalkatechetik“ geht Halbfas diesem Problem nach, indem er zunächst aufweist, daß die Frage nach dem Sinn des Daseins allen Menschen, ob sie sich religiös oder religionslos nennen, gemeinsam ist. Die mit dieser Frage eröffnete „Dimension der Tiefe“ (Tillich; vgl. Fundamentalkatechetik, S. 25) sei der Gegenstand der Religiosität des heutigen Menschen. Dabei dürfe man sich die religiöse Verfaßtheit eines Menschen nicht als innerliche, subjektive Anlage denken, sondern immer schon verwirklicht im Rahmen jener „Formsysteme“ (ebd., S. 28), die der jeweilige Daseinsraum anbietet, vor allem in den geschichtlich gewachsenen und überkommenen Religionen.

Religiosität kann sich aber auch in „sonstigen existenzinterpretierenden Bezugssystemen aktualisieren“, und „dabei bleibt offen, welcher Inhalt diesen nicht mehr zu überbietenden Sinngrund bestimmt, ob Gott oder sonstige Numina, Liebe, Leben, Materie oder Nichts, so daß ein von dieser Inhaltlichkeit qualifiziertes Engagement sowohl die bestmöglichen Namen religiöser Bekenntnisse als auch der verschiedensten Denominationen des Atheismus oder der sogenannten Pseudo-Religionen trägt“ (Fundamentalkatechese, S. 29).

Ein personales und dialogisches Moment gehört also für Halbfas nicht notwendig zum Wesen der Religion. Ebenso verneint er ausdrücklich die Möglichkeit des Verfalls von Religion, der Verkehrung in ihr Unwesen, die Bezeichnung „Ersatz-Religion“. Aus seinem Verständnis von Offenbarung muß er auch den Widerspruch bzw. den qualitativen Unterschied zwischen christlicher Botschaft und Religion ablehnen, denn „Offenbarung ist *niemals* exklusiv ‚das ganz andere‘, sowenig wie das ‚Wort Gottes‘ als ein Wort aus dem Jenseits verstanden werden darf“ (ebd., S. 33). Mit Tillich erklärt Halbfas die Religionen als gesellschaftliche, geschichtliche, sprachliche Ausdrucksformen der einen, unteilbaren Offenbarung. Das Problem der Wahrheit der einzelnen Religionen sucht er durch die Unterscheidung von Logos und Mythos zu lösen. Die Religion könne zwar nicht umhin, ihre Aussagen rational zu durchdringen, da sie immer wieder neu die Stimmigkeit ihrer bildhaften Sprache mit der gemeinten ungegenständlichen Wirklichkeit kontrollieren müsse. Darüber hinaus sei aber jede Verwendung mythischer Kategorien in logischen Sätzen unzulässig. Erst recht dürfe die geschichtlich bedingte Verknüpfung bildhafter Aussagen nicht logisch verstanden und dieses Verständnis mit dem Anspruch absoluter Wahrheit dogmatisch festgelegt werden. Auf diesem Fehlverständnis gründet nach Halbfas ja gerade der extensive Absolutheitsanspruch einer Religion, der entgegenstehende Offenbarungswahrheiten anderer Religionen durch Mitteilung des eigenen religiösen Standpunkts ausschließen will. Eine Mission, die sich aus dem *extensiven* Absolutheitsanspruch versteht, lehnt Halbfas ab. Er differenziert zwar seinen Standpunkt, wenn er in den religiösen Offenbarungen „unendliche Unterschiede in der Reinheit, Angemessenheit oder Verzerrung ihres Ausdrucks“ (ebd., S. 239) feststellt und diese Differenzen als nicht gleichgültig erklärt. Dennoch dürfe man den Anhängern der nichtchristlichen Religionen keine andere religiöse Formel anbieten, solange man die Wirklichkeitserfahrung in ihrem kulturellen Bereich

beim alten lasse. Direkte Bekehrung Andersgläubiger, Mission im Sinne beherrschender religiöser Mitteilung dürfe es nicht geben. Für die Anhänger des Hinduismus, Buddhismus und Islam, deren reiches kulturelles und religiöses Erbe eine Religionsverschmelzung ohnehin nicht erstrebenswert mache, stellt Halbfas in Anlehnung an ein bekanntes Schlagwort seine Forderung auf, die Mission solle keine andere Sorge oder Zielsetzung haben, als daß jene zu besseren Hindus, Buddhisten und Moslems würden.

Wenn Halbfas die Religion als Tiefendimension der Wirklichkeit, die Offenbarung als Erhellung des hier und jetzt Erfahrbaren, den Glauben als Interpretation der Fakten erklärt, so ist es eigentlich nicht verständlich, daß er bezüglich der Religionen und der Mission zu so bedeutsamen theologischen Aussagen ohne ausreichend erforschten Tatsachenmaterial kommen kann. Halbfas räumt selbst ein, daß es eine theologische *Hermeneutik* der außerchristlichen Religionen noch nicht gibt und daß die vergleichende Religionswissenschaft erst Ansätze zu diesem Problem geliefert habe. Die Forderung nach Hermeneutik gilt für Halbfas nicht weniger als für die Schul- bzw. Konzilstheologie.

Das Beispiel Hinduismus

Die Frage lautet, was eigentlich geschieht, wenn sich zwei Religionen, etwa das Christentum und der Hinduismus, begegnen. Diese Frage kann nur an konkreten Beispielen illustriert werden. Indien und der Hinduismus könnten als solches Beispiel dienen. Wenn sich dabei ergeben sollte, daß diese Begegnung Bedingungen schafft, die bisher nicht oder zu wenig beachtet wurden, so muß ein neues theologisches Missionsverständnis bei diesen Bedingungen ansetzen.

Die soziale Schichtung der indischen Christen zeigt, daß der Anteil der armen, sozial benachteiligten Ureinwohner und Kastenlosen bei weitem der größte ist. Im wirtschaftlichen und politisch bedeutendsten Teil des Landes, im Norden, konnte das Christentum bisher kaum Fuß fassen. Auf die orthodoxen und gebildeten Schichten der Hindus scheint die Kirche nur wenig Eindruck zu machen. Die Inder von heute sind stolz auf ihre glanzvolle Vergangenheit. Der Hindu glaubt, alle heilsnotwendigen Wahrheiten und Erkenntnisse in seiner Religion zu besitzen. Zwar weichen die Vorstellungen, welcher Weg zur Erlösung führt, in den einzelnen Hindusekten beträchtlich voneinander ab. Aber aus der allen Hindus gemeinsamen Heilsgewißheit erwächst ein Selbstvertrauen, das sie für den Anspruch einer anderen Offenbarungsreligion nur schwer zugänglich macht. Ihre Grundhaltung gegenüber diesen Fremdreigionen ist *Toleranz*, denn: „Alle Religionen sind gleich, alle führen auf verschiedenen Wegen zum Ziel“ (Ramakrishna).

Die Toleranz gegenüber anderen Religionen hat allerdings Grenzen. Es gibt Situationen, in denen der Hindu alle religiösen Vorstellungen abwehrt, die sich nicht in das Kastenwesen einfügen und die Autorität der Veden leugnen. Das ist der Fall, wenn eine Fremdreigion ihren Absolutheitsanspruch stark betont und missionarisch unterbaut. Die außerindischen Religionen, etwa das Christentum und der Parsismus, spürten nichts von einer Zurückweisung, solange sie sich abschlossen. Erst durch den eindringenden Islam und noch deutlicher durch die systematische Mission der christlichen Kirchen verschärfte sich die Lage: Der als Abgötterei verketzerte Hinduismus

reagierte, indem er alles Fremdreliöse auf seine Weise abwertete und sich bis zum vorigen Jahrhundert selbst zu einer weltmissionarischen Religion entwickelte.

Rezeption christlicher Elemente

Weitere Gründe für die Ablehnung einer fremden Religion sind deren Verknüpfung mit Politik und die Furcht vor kultureller Überfremdung. Es dürfte illusionär sein, wenn christliche Missionare hoffen, die moderne Entwicklung brächte zwangsläufig eine Auflösung des Hinduismus und damit die große Stunde des Christentums. Der Einbruch des Westens stellt nicht die erste geistige und politische Krise dar, die Indien zu durchleben hat. Es vermochte in seiner langen Geschichte alle zu überdauern und ging stets mit erneuter Kraft daraus hervor. Die Erneuerungsbewegung nach der Begegnung mit westlicher Macht und Ideologie der Kolonialzeit begann schon zu Anfang des vorigen Jahrhunderts mit der Gründung des Brahma Samaj. Berühmte Männer erstrebten in ihm eine Reform und Reinigung des Hinduismus auf der Grundlage christlicher Prinzipien. Andere Reformbewegungen setzten sich für eine Neuauslegung der Veden und der alten Schriften in Licht der Erkenntnisse der modernen Wissenschaften ein oder bemühten sich um soziale Reformen der hinduistischen Gesellschaft. Persönlichkeiten wie Keshabe Chunder Sen, Radscha Ram Mohan Roy, Rabindranath Tagore und Mahatma Gandhi haben Indien seitdem geführt und geformt. Der reformierte Hinduismus ist selbst aktiv missionarisch und karitativ tätig, wie es christliche Organisationen nicht mehr sein können.

Dieser Religion sieht sich das Christentum in Indien gegenüber. Seine Missionsmethoden von gestern und heute erweisen sich als ohnmächtig. Der Hinduismus fand in der Konfrontation mit den Christen in sich selber Werte, die bislang kaum beachtet wurden. Christliche Theologen sprechen von einer *Rezeption* christlicher Elemente, die dem Hinduismus eine gewisse Immunität gegenüber der christlichen Botschaft verleihen. Man könnte christlicherseits sogar darauf hinweisen, daß der Hinduismus in neuerer Zeit selbst einen gewissen Absolutheitsanspruch erhebt, der den Aussagen über die Gleichheit aller Religionen widerspricht. Die Nicht-Hindus kommen nur über verschiedene Wiedergeburten und über den Aufstieg in den Kasten zur Erlösung. Offenbar genügt es den Vertretern dieser Anschauung auch nicht, daß aus den Christen bessere Christen werden. (Vgl. zum Ganzen: *K. Klostermaier*, Hinduismus, Bachem, Köln 1965; *J. Landmann*, Ein christliches Indien? Steyler Missionschronik 1969).

Der kulturelle und religiöse Unwandlungsprozeß in Indien ist kein isoliertes Phänomen. Völkerkundliche und religionswissenschaftliche Forschungen zeigen immer deutlicher, daß weder Kulturen noch Religionen in geschlossenen Blöcken nebeneinander existieren können. Sie können sich der Orientierung von der jeweils anderen Seite auf die Dauer nicht entziehen, und in dem Maße, in dem sie sich öffnen, werden die eigenen Normen relativiert. Das bedeutet, daß der Hindu im Sinne des Christentums längst ein besserer Hindu geworden ist. Das bedeutet ferner, daß die intensive Missionstätigkeit des Christentums nicht nur, wie aufgezeigt, eine Missionstätigkeit des Hinduismus hervorruft, sondern daß die Kirche sich auch selbst verändert. Wenn sie überhaupt bei den Indern verstanden werden will, muß sie hinduistische Elemente in sich aufnehmen. Bis zu welchem Grad die Verwandlung

der Kirche in Indien geht, wird nicht leicht zu bestimmen sein. An der äußeren Kirchenstruktur, an festen Glaubensformeln und „ex opere operato“ wirkenden Sakramenten läßt sich dies um so weniger messen, je mehr man dem *personalen* Glaubensvollzug Bedeutung zuspricht.

Die Tatsache der faktischen Religionsangleichung

Der ganze Fragenkomplex, wie die Offenbarung in Gesellschaft und Geschichte inkarniert, bedarf einer neuen und gründlichen Interpretation, vor allem, wenn einmal erkannt ist, welche komplexe und ständig sich wandelnden Elemente ein Kulturraum aufweist. Es ist wohl nicht exakt, wenn z. B. *H. R. Schlette* sagt: „Ein Wachstum in der Geschichte der Religionen auf Christus hin, wie es Cuttat annehmen zu dürfen glaubt, scheint den Tatsachen der Religionsgeschichte — von Einzelphänomenen abgesehen — zu widersprechen, jedoch sind diese und andere Fragen noch nicht hinreichend untersucht“ (a. a. O., S. 450). Was das Wachstum oder, neutraler gesagt, die Veränderung aller Religionen betrifft, so ist gerade sie eine durchgängige beobachtete Tatsache der Religionsgeschichte. Ob es aber ein Wachstum auf Christus hin ist, kann religionsphänomenologisch nicht bestimmt werden. Grundsätzlich läßt sich sagen, daß es mit wachsender Kommunikation auch größere geistige Auseinandersetzungen zwischen den Religionen gibt, deren Resultat sich nur insofern voraussagen läßt, als es mit keiner der jetzt existierenden Religionen empirisch identisch sein wird.

Hat Halbfas die Tatsache der faktischen Religionsangleichung bei seiner Darstellung der Religionen genügend berücksichtigt? Er stützt sich in seinem Verständnis der Religionen und der Mission sehr stark auf *G. Mensching*, dessen Begriff von Wahrheit und Toleranz in der Religion (vgl. das gleichnamige Buch Menschings) er einigermaßen unkontrolliert übernimmt. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß Halbfas für seine Missionstheorie ebenso wie Mensching nur ein einziges Bibelzitat, die Verurteilung des pharisäischen Proselytismus durch Jesus (Matth. 23, 15), heranzieht (S. 241), ein Zitat, das einerseits den Fragepunkt „direkte Bekehrung“ nicht trifft und andererseits nach allen Regeln der Hermeneutik im Zusammenhang mit anderen neutestamentlichen Aussagen zur Mission zu sehen ist, auch wenn letztere sich in historisch-kritischer Prüfung „nur“ als Verkündigung der Urgemeinde erweisen.

Die spärlichen Hinweise auf die soziale und kulturelle Gebundenheit des religiösen Menschen werden in der „Fundamentalkatechetik“ von dem alles beherrschenden sprachphilosophischen Ansatz nahezu erdrückt. Unterliegt denn die Sprache nicht selbst einer gewissen Erstarrung und Aushöhlung? Politische und soziale Strukturen werden zwar durch ein sprachlich geformtes Bewußtsein erst ermöglicht, aber wenn sie einmal bestehen, gewinnen sie ein Eigengewicht, das von der Sprache nicht mehr adäquat erfaßt wird. Dieser Hintergrund, die politische und soziale Vorverfaßtheit der Menschen, muß beim Auslegungsprozeß des Offenbarungswortes mit berücksichtigt werden. Das heißt für die Religionen, daß sie allein schon durch ihre Nachbarschaft „bekehrend“ auf die jeweils andere Religion einwirken. Als Repräsentanten einer Kultur sind sie in den allgemeinen Kulturwandel (Akkulturation) mit einbezogen.

Der religiöse und kulturelle Entwicklungsprozeß ist zu-

dem von menschlichem Geist und freier, menschlicher Entscheidung nicht unabhängig. Die Menschen können bestimmte Überzeugungen festhalten und auf ein Ziel, das sie recht erkannt haben, zusteuern. Sie werden dieses Ziel vielleicht so wählen, daß es für möglichst viele Überzeugungen Gültigkeit hat: Fortschritt, Friede, Liebe unter den Menschen. Aber bietet die menschliche Verständigung über ein anzustrebendes Ziel schon die letzte Legitimation für die Wahl eben dieses Zieles? Nach kirchlichem Glauben ist die Zukunft der Menschheit vom Reich Gottes bestimmt. Jesus Christus ist für sie der Offenbarer des göttlichen Heilswillens und gleichzeitig Modell für den neuen Menschen, auf den alle individuelle und soziale Entwicklung zusteuern muß. Damit ist allerdings die Offenbarung inhaltlich festgelegt, was wiederum nur im Glauben selbst zu rechtfertigen ist.

Die Religionen können aus dem, was ihnen zur Zeit bewußt ist, nicht *positiv* heraustreten, auch das Christentum nicht. Die Kirche kann sich nach außen hin nur so geben, wie sie sich selbst versteht. Was heißt nach diesen Überlegungen noch das Schlagwort von der Mission, die keine andere Sorge hat, als daß der Hindu zum besseren Hindu wird? Kein christlicher Missionar kann sich von heute auf morgen den Standpunkt des Hinduismus zu

eigen machen, um die Inder in der ihrer Religion eigenen Dynamik weiterzuführen. Ein solcher Missionar würde ja auch seine eigene kulturelle und religiöse Vorverfaßtheit übersehen. Man könnte Halbfas zwar zustimmen, wenn man unter direkter Bekehrung eine Verkündigung, losgelöst von einer gesellschaftlichen Horizonterschließung, versteht. Es ist auch nicht zu leugnen, daß Mission oft in diesem Sinne praktiziert wurde und bei vielen Menschen, vor allem niederer Kulturen, Schaden angerichtet hat. Sollte man aber auf eine Verkündigung unter den Nichtchristen überhaupt verzichten, wie es manche Formulierungen von Halbfas nahelegen? Gibt es eigentliche jene nicht nur bei Halbfas gerühmte „absichtslose Solidarität“ mit den Nichtchristen? Nach den vorliegenden religionssoziologischen und wissenssoziologischen Ergebnissen ist eher anzunehmen, daß sich die religiösen Überzeugungen benachbarter Gesellschaften in Abhängigkeit voneinander ausbilden. Gerade das aber hebt die Anhänger der beiden Religionen nicht der Pflicht einer authentischen Selbstdarstellung im Dienste einer „Entideologisierung“, einer Korrektur von falschem, weil überholtem Bewußtsein. Ähnliches gilt für die Begegnung von religiösen und nichtreligiösen Menschen oder für das Verhältnis von Religion und säkularer Welt.

Woran scheidert die sowjetische Religionskritik?

Die in den letzten Jahren zu beobachtende intensivere Beschäftigung der Sowjetideologie wie des antireligiösen Schrifttums mit dem „Modernisierungsprozeß“ der großen Religionsgemeinschaften innerhalb wie außerhalb der Sowjetunion; die dürftigen Erfolge der vom ZK der KPdSU am 2. Januar 1964 beschlossenen „Maßnahmen zur Intensivierung der atheistischen Erziehung der Bevölkerung“ (vgl. „Nauka i Religija“, September 1967; dt. in Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 120 ff.); die offen zugegebenen Erscheinungen eines „Wiederauflebens der Religion in den neuen Generationen der sozialistischen Gesellschaft“ („Nauka i Religija“, a. a. O.); die verstärkten, wenn auch nur sporadisch vorgenommenen und begrenzt veröffentlichten religionssoziologischen Untersuchungen in der Sowjetunion; die Apostrophierung der Kirche als eines der Instrumente des Imperialismus in seinem „psychologischen Krieg“ zur ideologischen Zersetzung der sowjetischen Jugend (vgl. den Bericht über die Aufgaben der kommunistischen Erziehung der Jugend vor dem ZK des Komsomol vom 25. Dezember 1968) — diese und andere Symptome weisen mit zunehmender Deutlichkeit darauf hin, daß das religiöse Phänomen für die marxistischen ideologischen Theoretiker wie auch Praktiker bis heute ein im Grunde „ungelöstes Problem“ geblieben ist. Sie zeigen, daß es in fünfzig Jahren nicht gelungen ist, die Religion restlos zu „liquidieren“ und die Religiosität als einfaches Überbleibsel einer kapitalistischen Klassengesellschaft zu überwinden. Man ist sich der bleibenden Realität des Religiösen langsam bewußt geworden. Diese Tatsache beunruhigt in zunehmendem Maße Partei und Regierung und zwingt sie zur Auseinandersetzung.

Unter den *Gründen* für dieses weitgehende Scheitern aller Versuche einer atheistischen Umschulung der Bevölkerung sind drei von besonderer Bedeutung: 1. Die Nichtbeachtung des Unterschieds zwischen einer tief im Volksbe-

wußtsein verwurzelten Religiosität und Religion als gesellschaftlich verfaßter Institution: Zerschlägt oder unterdrückt man die letztere, so ist damit auch nicht schon *eo ipso* die erstere tödlich getroffen. 2. Die von ihren eigenen Voraussetzungen her unfähige Sowjetideologie, auf die immer häufiger gestellten Fragen nach dem Sinn der menschlichen Existenz eine auch nur halbwegs befriedigende Antwort zu geben. 3. Der innere Erneuerungsprozeß der großen Religionsgemeinschaften, der sich auch in der orthodoxen Kirche — wenn auch zunächst nur in Ansätzen —, aber vor allem im Katholizismus und Protestantismus vollzieht.

Religion und Religiosität

Indem die sowjetische Religionspolitik in ihrer Ausgangsposition auf eine Entmachtung und Zerstörung der Russisch-orthodoxen Kirche als gesellschaftlicher Institution abzielte, übersah sie den *wesentlichen* Unterschied zwischen institutionalisierter und nichtinstitutionalisierter, sich jeder Politik weitgehend entziehender Religiosität. So war auch der sowjetischen Religionsgesetzgebung seit Beginn des Jahres 1918 das russisch-orthodoxe Christentum als geistliche Realität kaum erreichbar. Wohl wurde die Kirche durch die sowjetische religiöse Zwangspolitik, die nur während des Krieges aus innenpolitischen Gründen vorübergehend gelockert wurde, des äußeren Einflusses und ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit beraubt. Der Zerschlagung des institutionellen kirchlichen Rahmens dienten vor allem das Dekret des Rates der Volkskommissare „Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche“ (vom 23. Januar 1918) sowie, elf Jahre später, der Beschluß des allrussischen Zentralerekutivkomitees und des Rates der Volkskommissare „Über die Religionsgemeinschaften“ vom 8. April 1929 (dt. in *N. Struve*, Die Christen in der UdSSR,