Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 1 35. Jahrgang | Erscheint zweimal monatlich | Zürich, den 15. Januar 1971

Wir kommentieren

ein Moskauer Papstbild: Metropolit Nikodims Magisterdissertation – Popularisierung der Ideen Johannes' XXIII.? – Zwei Männer der Wende: Johannes und Nikodim – Stimmungsumschwung in Moskau 1961 – Nikodim Rotov, der Leiter des kirchlichen Außenamtes – Ein Künstler des Möglichen – Sein Glaube an die Zukunft – Papst Johannes als Vorbild – Moskauer Parallele zum Einheitssekretariat – Schwierigkeiten mit den «Wächtern der Orthodoxie» – Vorbereitung einer Annäherung an Rom? – Der Geist von Papst Johannes zündet weiter.

Zeugnis

Zwischen Revolution und Christentum: Aufreizende Stimmen aus Lateinamerika – Gedichte und Gebete aus sechzehn Ländern – Abschied von der «christlichen Innerlichkeit» – Weg von der Anarchie der Salonrevolutionäre – Brutale politische Wirklichkeit – Verzweiflung oder Revolution – Indianische Mythen und katholische Dogmen – Umwertung christlicher Vorstellungen – Ein moderner Fluchpsalm – Gebet zum guten Genossen Jesus – Die christliche Botschaft hat noch alle Chancen.

Politische Theologie

Eine Verteidigung: Kirche, Theologie und Gesellschaft in Deutschland nach 1945 – Das liberale Konzept der politischen Enthaltung – Weiterführung des alten Verbandskatholizismus – Aufspaltung der christlichen Praxis – Rückzug in die Privatsphäre, ein Phänomen der heutigen Gesellschaft – Dürfen die öffentlichen Anliegen nur den Spezialisten überlassen werden? – Ansatz für eine neue politische Theologie – Schon die Autoren des NT bezogen sich auf Fakten ihrer Epoche – Die Säkularisierung brachte die Kirche in Gegensatz zur geschichtlichen Entwicklung – Das Verhältnis zur Aufklärung wird heute zur zentralen Kontroverse – Zwei Trends – Das Bemühen um eine politische Ethik provoziert Widerstand – Der Vorwurf einer neuen Theokratie – Klage über Terrain- und Identitätsverlust der Kirche – Aber wo findet die Kirche ihr Eigentliches: in der befestigten Domfreiheit oder in der schutzlosen Baracke?

Länderbericht

Chile mit Allende: Vorgeschichte des sozialistischen Sieges – Wirtschaftliche Ausgangslage der christlich-demokratischen Regierung – Gründe ihres Scheiterns – Bilanz nach der Wahl – Das Programm Allendes – Drastische Maßnahmen – Läßt sich die Agrarreform verwirklichen? – Die Kirche gibt Allende eine Chance – Reaktion der Nachbarländer – Schwerer Schlag für die Guerilleros – Finden sich die USA mit Chiles Sozialismus ab?

Diskussion

Walter Dirks zu Mario von Galli: Franz von Assisis Angleichung an Jesus – Zwischen dem Vater und seinen Kindern leben – Die Armut muß von der Kindschaft her verstanden werden – Franziskus und der aufsteigende Kapitalismus – Hat sich die Funktion des Kapitalismus inzwischen verändert? – Das Muster Jesus und die Psychologie der Naherwartung – Gibt es Vermittlungen zwischen der radikalen Nachfolge und der Normalität? – Die Verantwortung der Christen für die Geschichte.

Johannes XXIII. — der Mann der Wende

Seit einiger Zeit schon lassen sich im Verhältnis zwischen dem Patriarchat von Moskau und der katholischen Kirche Anzeichen einer zunehmenden Annäherung feststellen. Dazu gehören nicht nur die «Wallfahrten» des Metropoliten Nikodim nach Italien, sondern auch die Magisterdissertation, welche Nikodim verfaßte. Es scheint, daß die Intentionen eines Johannes XXIII. in Moskau ganz bewußt aufgenommen und zielstrebig ihrer Vollendung entgegengeführt werden.

Eine Papstdissertation in Moskau

Es muß als ein zeichenhaftes Ereignis verstanden werden, daß ausgerechnet einer der ranghöchsten russisch-orthodoxen Hierarchen, der Leiter des kirchlichen Außenamtes, Metropolit *Nikodim*, im Sommer 1970 der Moskauer Geistlichen Akademie eine Magisterdissertation mit dem Titel «JOHANNES XXIII., *Papst von Rom*» vorlegte. Diese Arbeit Nikodims, welche man sinnentsprechend wohl am besten als Habilitationsschrift bezeichnet, umfaßt insgesamt mehr als 660 Schreibmaschinenseiten. (Theologische Dissertationen und Habilitationen können in der Sowjetunion nicht als solche gedruckt werden. Eine Publikation fiele unter das «Verbot religiöser Propaganda». Deshalb liegen diese theologischen Arbeiten normalerweise nur in drei maschinengeschriebenen Exemplaren vor.)

Daß ausgerechnet Metropolit Nikodim Leben und Werk Johannes' XXIII. zum Thema wählte, kennzeichnet eine Wende im russisch-orthodoxen Verhältnis zur Kirche Roms. Dies bestätigte übrigens auch Professor D. P. *Ogitzki*, als er anläßlich der Verteidigung der Habilitationsschrift Nikodims erklärte:

> «Noch vor 15 Jahren wäre die Arbeit eines russischen orthodoxen Hierarchen, der einem zeitgenössischen Papst von Rom seine Arbeit widmet und in ihr nur Positives sagt, so daß man stellenweise den Eindruck erhält, es gehe hier um die Popularisierung seiner Ideen, kaum vorstellbar gewesen.»

Im Jahre 1961: «Non possumus»

Man muß sich in diesem Zusammenhang des Weges erinnern, der auch innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche im Verlauf der letzten zehn Jahre zurückgelegt wurde. Noch 1959 antwortete das Moskauer Patriarchat auf die Einladung Kardinal Beas, Beobachter ans Zweite Vatikanische Konzil zu entsenden, mit einer recht unverblümten Absage, welche im «Zurnal Moskovskoj Patriarchii» Nr. 5/1961 unter der unmißverständ-

lichen Überschrift «Non possumus» veröffentlicht wurde. Einer der Kernsätze dieses Artikels lautete:

«Das Moskauer Patriarchat äußerte eine solche Einstellung zum bevorstehenden Konzil aus seiner Überzeugung heraus, daß der Stuhl Roms, der sich als Mittelpunkt der katholischen Wahrheit und kirchlichen Einheit ausgerufen hatte, bis zu diesem Zeitpunkt keinen Wunsch an den Tag legte, diese Ansprüche aufzugeben, welche 1869 die orientalischen Patriarchen veranlaßt hatten, die Einladung Papst Pius IX. zum Vatikanischen Konzil abzulehnen. Damals war nämlich die vorbehaltlose Anerkennung des päpstlichen Primates für deren Beteiligung am Konzil ausbedungen worden. Deshalb muß man auch in den gegenwärtigen Gesprächen über die Einheit der Christenheit nichts anderes sehen als das Bestreben, die Macht Roms auf die orthodoxe Kirche auszudehnen.»

Doch dann geschah, was niemand zu erhoffen wagte. Als 1962 die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils begann, da hatten sich auch zwei Beobachter des Moskauer Patriarchates eingefunden. Und zwar waren sie in diesem Moment die einzigen Vertreter der orthodoxen Kirchen. Was hatte diesen plötzlichen Stimmungsumschwung innerhalb des Moskauer Patriarchates bewirkt?

Nikodim Rotows neue Perspektiven

Sicher ist die Neuüberprüfung der Situation durch die Moskauer Kirchenleitung nicht bloß auf das Konto vatikanischer Bemühungen zu buchen. Denn am 21. Juni 1960 hatte sich im kirchlichen Außenamt des Moskauer Patriarchates ein entscheidender persönneller Wechsel vollzogen: Metropolit *Nikolaj von Krutitzj* war in Ungnade gefallen und mußte sein Amt an seinen damals erst 31jährigen Stellvertreter Nikodim abgeben, der gleichzeitig zum Bischof ernannt wurde. Sechs Monate später erhielt Nikodim seine Ernennung zum ständigen Mitglied des Hl. Synods, der obersten russischen Kirchenleitung, und nach kaum achtmonatigem Bischofsamt erfolgte bereits die Erhebung in den erzbischöflichen Rang. Nach Verlauf von weiteren zwei Jahren wurde Nikodim Metropolit.

Die Tätigkeit des russischen Außenamtes des Patriarchates nahm unter seinem dynamischen, jungen Leiter sehr rasch eine sehr ökumenische Richtung. Im November 1961 erfolgte der Beitritt der russisch-orthodoxen Kirche in den Weltkirchenrat, im Oktober 1962 die Entsendung von Beobachtern ans II. Vatikanum. Nikodim hatte seine Probe als Kirchendiplomat glänzend bestanden. 1963 berief ihn der Patriarch auf den Posten eines Vorsitzenden der Kommission des Hl. Synods für Fragen der christlichen Einheit.

Damit bekleidete Nikodim eine Stellung, die in etwa derjenigen Kardinal Beas in dem 1960 gegründeten Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit entsprach. In seiner Habilitationsschrift kommt Nikodim auch auf diese von Johannes XXIII. begründete Institution zu sprechen: «Dies war ganz und gar seine eigene Idee. Das neue Gremium war weder eine Abteilung der Kurie noch eine Konzilskommission (wiewohl ihm später dieser Status eingeräumt wurde), sondern ein unabhängiges Organ. Seine Selbständigkeit innerhalb der kirchlichen Verwaltung erlaubte ihm, flexibler und einflußreich die päpstliche ökumenische Linie zu verfolgen; es wurde ein Forum für Kontakte der christlichen Kirchen und Gemeinden.»

Der Schluß liegt nahe, daß sich Nikodim beim Auf- und Ausbau seines Amtes durchaus an der Idee Johannes XXIII. inspirierte, wie er denn überhaupt in der Gestalt dieses Papstes eine Art geistliches Leitbild fand.

Johannes XXIII. als Vorbild

Diese Feststellung mag auf den ersten Blick hin verblüffen, aber bei näherer Betrachtung läßt sich – trotz aller Verschiedenheit – eine gewisse Kongenialität des römischen Papstes und seines jungen und gelehrigen Schülers im Moskauer Patriarchat nicht von der Hand weisen. Nicht grundlos streicht Nikodim in seiner Habilitationsschrift als besondere Charakteristika Johannes XXIII. heraus, daß «er in allem sich von dem Gefühl des Konkreten, Möglichen und Realisierbaren leiten ließ. Viele waren geneigt, ihn für einen Erneuerer und Umgestalter zu halten; zugleich muß aber hervorgehoben werden, daß der Papst während seines Pontifikats keinen einzigen Menschen aus seinem Amt entfernt und niemals Vollmachten geschmälert hat, um auf diesem Weg seine eigenen Ziele leichter zu erreichen. Mehr noch, er gab ein Beispiel dafür, daß neue Strukturen sich frei, gemeinsam mit den alten entfalten und diese allmählich verdrängen können. Papst Johannes verstand es, der Kirche ein Höchstmaß an dynamischer Kraft mitzuteilen, die in der modernen Zeit so erforderlich ist. Er erreichte dies zum Teil durch Wiederherstellung der inneren Freiheit und Gerechtigkeit, die früher verzerrt worden waren, im Wesentlichen aber dadurch, daß er auf die moderne Zeit nicht mit dem furchtsamen Mißtrauen seines Vorgängers, sondern mit einem warmen christlichen Realismus blickte».

Auch Nikodim selbst ist ein Künstler des Möglichen und Realisierbaren. Und wie Johannes XXIII. eignet ihm der Glaube an die Zukunft – anders müßte er bei der augenblicklichen Situation seiner Kirche ja auch verzweifeln ... Gleichzeitig ist aber auch Nikodim alles andere als ein Phantast, er weiß nämlich mit irdischen Gegebenheiten sehr wohl zu rechnen.

Schwierigkeiten in den eigenen Reihen

Aber es existiert noch ein anderer Vergleichspunkt zwischen Nikodim und Johannes XXIII., der allerdings mehr im Wesen ihrer Umgebung als in ihnen selbst begründet ist. Der zukunftsoffene, ökumenische Geist eines Johannes XXIII. stieß auf beachtliche Widerstände in den Reihen der eigenen Getreuen. Nikodim geht es hierbei nicht besser. Die «Hüter der Rechtgläubigkeit» beobachten in jeder Kirche ökumenische Gesten mit Mißtrauen. Nikodim hat vielleicht nicht zuletzt wegen seiner ökumenischen Einstellung seine Chancen auf den Patriarchenthron – zumindest für die nächste Wahl – verscherzt.

Die stärkste Ablehnung erfährt Nikodim heute vor allem innerhalb der älteren Bischofsgeneration sowie von den Bischöfen im Ausland. Auf ihr Betreiben hin mußte er auch das Dekret über die Interkommunion mit den Katholiken auf das Gebiet der Sowjetunion beschränken.

Trotzdem darf Nikodims Stellung als sehr gefestigt betrachtet werden, woran auch der neue Patriarch (Pimen!?) kaum etwas ändern wird, denn die Erfolge sprechen für den Leiter des kirchlichen Außenamtes. Und Erfolge auf kirchendiplomatischem Gebiet sichern der russisch-orthodoxen Kirche zur Zeit den größten Teil ihrer Überlebenschancen, denn diese spielen auch in den Augen des kommunistischen Regimes eine bedeutende Rolle. Die Aussöhnung mit der amerikanischen russisch-orthodoxen Kirche, der sogenannten «Metropolia», sowie mit der japanischen orthodoxen Kirche ist zweifellos ein Effekt des Verhandlungstalentes Nikodims.

Daß sich der Diplomat Nikodim mit einer Habilitationsschrift über Johannes XXIII. so stark exponierte, kann nicht genügend hoch bewertet werden. Es ist ein Zeichen dafür, daß sich innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche ein Wandel in der Stellung zu Rom abzuzeichnen beginnt, ein Zeichen jedoch auch, daß russische Hierarchen ganz bewußt auf einen solchen Wandel hinwirken. Es falle schwer, ein Pontifikat zu nennen, das in seinem Zuschnitt origineller und in seinen Absichten bestimmter für die katholische Kirche gewesen sei als dasjenige Johannes' XXIII., schreibt Nikodim. Vielleicht wird man sein Wirken einmal ähnlich einzuschätzen haben ...

R. Hotz

GOTT IM EXIL

Lateinamerikanische Meditationen zwischen Revolution und Christentum

Aus Lateinamerika dringen beunruhigende Stimmen zu uns – die Unruhe und Gärung eines Kontinents sucht sich ihren Ausdruck in Gedichten, die ein Aufschrei gegen Gewalt und zugleich ein Ruf der Hoffnung sind. Unter dem Titel DER DU BIST IM EXIL legen *Stefan Baciu* und *Kurt Marti*[1] eine Sammlung von Gedichten aus sechzehn südamerikanischen Ländern vor, die – nach den Worten Martis – bewußt darauf verzichtet, literarisch repräsentativ zu sein. Diese Gedichte weisen «keinen einheitlichen literarischen Stil aus», im Gegenteil ... «vom Kunstgriff bis zur Grenze des Kitsches ist ein bißchen alles vorhanden».

Doch diese selbstkritische Beurteilung durch die Herausgeber tut der Bedeutung der Sammlung als Ganzer keinen Abbruch. Solche Dichtung mißt man nicht nach den formalen Regeln literarkritischer Ästhetik; auch nicht nach ihrem Inhalt allein. Durch diese Wortgebilde, manchmal nur Wortfetzen, spricht die Seele eines Volkes, das lange, allzu lange zu dumpfem Schweigen verurteilt war. Bereits vor einigen Jahren waren die südamerikanischen Psalmen des Nicaraguaners *Ernesto Cardenal* unter dem Titel ZERSCHNEIDE DEN STACHELDRAHT[2] erschienen und hatten mit ihrer ungewöhnlichen Verbindung von Mystik und Protest die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gelenkt. Inzwischen sind sie, wie das lateinamerikanische Vaterunser des *Mario Benedetti*[3] aus Uruguay, längst zum Bestandteil moderner christlicher Dichtung geworden und finden heute mit Vorzug in der Liturgie der «politischen Gottesdienste» Verwendung (so sehr vor einer unkritischen Übernahme solcher Gedichte in den Gottesdienst gerade wegen der ungeheuren Verschiedenheit der Mentalität und der Situation zu warnen ist). Seither gibt es – nach den Worten von Marti – eine eigene bedeutsame lateinamerikanische Stimme in der Dichtung Amerikas, das nun nicht länger mehr mit den USA identisch ist.

Die Glut des Alles oder Nichts

Diese Gedichte sind «littérature engagée» im ureigentlichen Sinne des Wortes – doch von derselben Literaturgattung des europäischen Existentialismus nach dem Krieg wie des «renouveau catholique» in Frankreich und Deutschland durch eine Welt getrennt. Hier ist kein Raum und keine Zeit mehr für eine gepflegte «christliche Innerlichkeit», ebensowenig wie für die feine dekadente Selbstzerstörung und Selbstbespiegelung des atheistischen Existentialismus der frühen Sartre, Malraux, Sagan auf dem Hintergrund eines geistig und kulturell übersättigten Zeitalters. Der Hintergrund dieser Verse ist die nüchterne, oft brutale, soziale und politische Wirklichkeit dieses Kontinents mit seiner letzten Alternative: Verzweiflung oder Revolution.

Der Nihilismus der Seele Südamerikas liegt nicht mehr verborgen in der Seele des einzelnen, sondern offen sichtbar als soziale und politische Wirklichkeit auf der Straße. Schroff und grell wie die Sonne auf den Boden dieses Kontinents brennen sich die Proteste dem Leser in die Haut. Unvermittelt und für europäische Ohren – vermutlich auch für atheistische – geradezu blasphemisch vermischen sich religiös-mystische und auf-

[1] Peter Hammer-Verlag, Wuppertal 1969.
[2] Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1967 (siehe Orientierung Nr. 23/24 [1969], S. 253 ff.: «Du befreist mich von der Mafia der Gangster»).
[3] In: Der Du bist im Exil von Stefan Baciu/Kurt Marti, S. 129 ff.

Gebet, das hilft, einen Tyrannen gut zu verurteilen

Herr
wenn er sterben muß, der Tyrannosaurier
– wie groß und grausam
wie roh und gut bewaffnet er immer sei:
er muß sterben –
dann wird er zum kleinen Knochenvulkan
auf den die Tiere des Waldes ungestraft pissen.
Wenn er sterben wird
Herr
verliere den Mut nicht, wie ihn deine Kirche verlor
und anzog die weißen Ornate, um ihre Schläuche
mit Wein zu füllen in der Hoffnung,
jenem auch noch die seinen zu stehlen.
Verliere den Mut nicht, Herr
und sträube dich nicht:
öffne du selbst die Türe
– schick nicht eine Jungfrau, nicht einen Engel
damit sie es tun –
öffne du selbst und du wirst ihn sehen:
eine arme Seele, eine erbärmliche Seele, die lebte gleich
wie ein Wurm
der Wurm ist und Wurm bleibt und mühevoll kroch,
um an deine Türe zu klopfen,
sich ihr zu nähern mit seinem ewigen Spiel.
Öffne du selbst – und sieh, wie er zu dir kommt:
jetzt nicht mehr mit der prahlenden Geste
jenes, der auf der Erde, in seinem Land, deine starken Berge,
deine soliden Gebirge wollte erbeben lassen.
...
Öffne und sieh, wie er jetzt dich betrügen will
und so tut, als wäre er der demütigste deiner Söhne.
Bewundere seine Kunst mit einer Prise Humor.
Sieh, wie er sein Beglaubigungsschreiben wendet
und seine Karten, die nur aus Assen bestehen, studiert:
sein geschicktes Spiel, um nie zu verlieren.
Spricht er mit dir, um Zutritt in die wolkenfreien
himmlischen Klöster zu erlangen
so wird er nicht die Stimme brauchen, mit der
er seiner Garde die besten deiner Engel zu exilieren befahl.
Möglicherweise wird er nicht einmal sprechen,
nur demütig seine Augen schließen.
Durchschaue ihn, Herr, denn noch immer ist er derselbe
ein und derselbe!
Sei unerbittlich, Herr, lasse dich nicht von Messen
beeindrucken, die Botschafter zuvor bezahlten und
einige Pfaffen lasen.
Vergib ihm nicht! Gib einen himmlischen Tritt ihm in
den Hintern und jag ihn an seinen Ort,
in die Lastergewölbe, die er verdient.
Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.
In jenem der Dichter, an ihre Knochen genagelt.
In jenem der Witwen, in Polster verkrallt.
Und in jenem sämtlicher Toten, die ihre Fäuste erheben:
danke ich dir, o Herr.
Amen.

Alvaro Menen Desleal, El Salvador

Der du bist im Exil, S. 57 f.

rührerisch-revolutionäre Elemente, Resignation und Ergebenheit mit unbändiger Hoffnung und grellem Schrei nach Aufruhr.

Das ist die Glut des Alles oder Nichts, die in den Seelen des spanischen Menschen, einer Theresia von Avila und eines Miguel de Unamuno weiterbrennt und leicht zur Flamme aufschlagen kann. So rattern in den Psalmen des Ernesto Cardenal Maschinengewehre zwischen inbrünstigen Seufzern tiefer Frömmigkeit, richten sich Fluchpsalmen gegen die Diktatoren und Ausbeuter. Wir werden Zeugen eines Erlösungsprozesses, der noch einmal an seinen Ausgangspunkt zurückkehrt. Zwischen Stacheldraht und Pressezensur lebt ein Volk – wie einst Israel in Babylon – sein Schicksal im Exil, wo ihm nur die Hoffnung und das Lied des Protests bleiben.

Im lateinamerikanischen Vaterunser des Mario Benedetti erfährt ein unterdrücktes Volk seinen Gott in der Ohnmacht des Exils. Noch wird unterschieden zwischen seinem Namen und dem derer, die ihn heiligen, indem sie die Augen vor dem Elend schließen. Doch die Apologie Gottes gegen die, die ihn mißbrauchen, wird nicht andauern; die Hoffnung auf sein Reich droht angesichts des Reiches hier unten, das in Zorn und Angst, in Apathie und Schmutz, in Enttäuschung und Müdigkeit versteckt ist, im Jahre 1970 langsam dahinzusterben. Mühsam bahnt sich der Glaube dieser Völker den Weg zu einem Gott, dessen Name zur mißbrauchten, leeren Vokabel zu werden droht, weil zu viele seinen Namen heiligen, ohne den Blick auf die schmutzigen Nägel des Elends zu richten. Nur die Blasphemie als Sprachmittel kann Gott gegen den blasphemischen Mißbrauch, den die Reichen und Vermessenen mit ihm treiben, schützen. Daher solche schockierenden Formulierungen wie etwa «guter Genosse Jesus», der seinen Platz neben Marx und Mao erhält.

Aber diese Verse unterscheiden sich auch von der anarchischen Mentalität der sogenannten «Salonrevolutionäre», jener typischen Erscheinung unserer spätkapitalistischen westlichen Welt. Hier geht es nicht um die bestmögliche Bewältigung des angeschwemmten Wohlstandes, sondern schlechthin um Sein oder Nichtsein. Hier ist Hunger noch elementarer Drang nach dem Lebensminimum, ohne das Menschen verenden, und Armut noch eine unüberwindliche Barriere zu einem menschenwürdigen Leben. Diese Sprache hat nichts mit dem intellektuellen Jargon unserer protestierenden Wohlstandsjugend gemein, sondern ist direkt und unmittelbar. Doch was sie – etwa im Gegensatz zu Protestgedichten Afrikas oder Nordamerikas – prägt, ist die innere Spannung eines Kontinents, der unter der Fassade westlicher Kultur der fundamentalsten sozialen Rechte entbehrt. Diese Gedichte bringen die ungelöste Spannung dieser Menschen, die zwei Gesichter Lateinamerikas zum Ausdruck: Prunkender Reichtum mit einer funktionierenden Bürokratie, der zugleich bitterste Armut überdeckt und verdeckt und damit die Bewußtseinsbildung der Menschen erschwert. Was ist eigentlich dieses Lateinamerika? Copacabana oder die Favelas von Rio? Die Verse sagen es hart und schroff, ihre schlagwortartige Reportage sprengt jede dichterische Aussage, ihr hartes Stakkato hämmert dem Leser unbarmherzig die lateinamerikanische Wirklichkeit Anno 1970 ein. Ein Kontinent auf der Suche nach seiner Identität, ein einziger gärender Prozeß, von dem noch niemand absehen kann, wohin er führt.

Die Sprache dieser «christlichen Dichtung» ist nicht mehr die der abendländischen Theologie; ihre Begriffe sind verfremdet in den gesellschaftlichen Prozeß von Massen, die noch auf der Suche nach einigermaßen gerechten Lebensformen sind. Himmel und Erde, Glaube und Politik rücken in einer solchen Welt nahe zusammen, so wie sich in den Gedichten Traum und Wirklichkeit, Mystik und Revolution verschmelzen. Oft bis ins Surrealistische hinein verzerrt überlagern sich in diesen Gedichten die Schichten des Sakralen mit den politischen und tief menschlich nachempfundenen Szenen des Alltags; indianische Mythen und katholische Dogmen verbinden sich nahtlos auf dem drohenden Hintergrund neuer politischer Religionen, die Gewalt und Chaos predigen. Sünde und Heil spielen sich in diesen Versen nicht mehr in den üppigen Barockkathedralen Lateinamerikas, sondern auf Straßen und in Panzerwagen ab. Jesus, Maria und die Heiligen treten – verfremdet – als Nachbarn in Slums und Nachtbars auf.

Hier geschieht eine bemerkenswerte Umwertung aller christlichen Begriffe und Vorstellungen. Eine Bewußtseinsveränderung, wie sie das Christentum seit der Revolution des Evangeliums nicht mehr gekannt hat. Begriffe wie Sünde, Erlösung und Heil erhalten ihre irdische Dimension zurück und werden wieder zu weltlichen Erfahrungen: Sünde zur Kerkerhaft, Erlösung zur Sehnsucht nach Freiheit, Schuld zur Erfahrung der apathischen Dumpfheit und Trägheit der Massen, die Gottesherrschaft zum Fanal der Hoffnung, die verborgene Energiequellen speist, Satan nimmt die Konturen selbstgefälliger lateinamerikanischer Diktatoren an, und die bösen Engel werden zu Geheimagenten, die fast allgegenwärtig sind.

Das ist die Sprache der Propheten des Alten Testamentes mit ihrem leidenschaftlichen Kampf gegen Unterdrückung und Lüge, übersetzt in die harte Wirklichkeit eines romanischen Entwicklungslandes mit dem brutalen Übermut seiner Herr-

Gebet in der Straßenbahn

Guter Genosse Jesus
Freund, wie der Tag so groß und weise:
wenn du willst
werde ich meine kleinen täglichen Freuden opfern.
Nur mach, daß diese Frau
die mit mir in der Straßenbahn fährt
wenn sie zu Hause ankommt
ihr krankes und vaterloses Kind ein bißchen besser antrifft.

So groß ist ihr Kummer
ihre Unruhe
daß wir alle
an ihrem Schmerz teilnehmen mußten.
Unerbittlich erzählte sie jedem
ihre traurige, simple Geschichte
und ihre Stimme langweilt uns alle.

Nimm mir heute das erste Liebeswort
das mich zu Hause erwartet.
Den bequemen Sessel. Das alte Buch.
Das Bad im lauen, weiblichen Wasser.
Die Erdbeeren mit Milch und Zucker.

Nimm mir heute der Freunde freundlichen Gruß.
Die Genugtuung nach getaner Arbeit.
Die Langeweile des anspruchslosen, gewöhnlichen Glücks.
Nimm mir, wenn du willst
einen vollen Tag des gebahnten Weges.

Nur gib dieser armen Frau
auf deren schmutziger Wange
Tränen nicht unsichtbar bleiben können
das strahlende Morgenlicht eines lächelnden Kindes
wenn sie zu Hause ankommt.

Antonio Arraiz, Venezuela

Der du bist im Exil, S. 133.

scher, die sich selbstgefällig im Schutze ihrer Maschinengewehre und Milizen tummeln. Lateinamerikanischer Alltag zwischen schaulustigen Massen, zwischen Polizeiaufgebot und inbrünstig Betenden in den Kirchen. Ein flammender fanatischer Protest bricht auf. Marxistische Parolen vermengen sich mit christlichen Formeln – ein explosives Gemisch, in das leicht der Funke gefährlicher Gewalt fahren kann.

«Genosse Jesus», Zeichen der Hoffnung

Aber noch ein Zeichen der Hoffnung; denn Jesus von Nazareth ist fast selbstverständlich, wenn auch unter vielen fremden Gestalten, mitten in der Erfahrung und im Denken dieser Menschen gegenwärtig. Hier ist die Werkstatt, in der unsere, der Wirklichkeit weithin entfremdete christliche Sprache und Botschaft wieder festen Boden unter die Füße bekommt. In dieser brodelnden Gesellschaft mitten im Umbruch muß die christliche Botschaft ihre härteste Feuerprobe bestehen, indem sie gänzlich umgeschmolzen wird in eine neue revolutionäre, soziale Wirklichkeit und unausweichlich in den Sog einer drängenden Entwicklung hineingezogen wird. Hier wie nirgendwo sonst wird es sich zeigen, ob sie die Kraft hat, Motor für eine bessere Gesellschaft und überzeugende Verkünderin des Heiles zu werden, das sie von Gott für die Welt erhofft. Wenn man diese Verse liest, verliert man den Geschmack an der gepflegten Innerlichkeit vieler christlicher Gemeinden und flieht unruhig wie aus einem brennenden Haus: Das uns geistlich schon geschenkte Paradies wird noch einmal zum Exil, durch das unser Glaube unbarmherzig mit seinem leidenden Mitbruder hindurchgehen muß. In diesen Versen erscheint die Christenheit wieder auf dem Weg aus der heiligen Stadt hinaus nach Jericho, und dieser Weg führt an der Menschheit Lateinamerikas vorbei. Die Antwort auf das biblische Gleichnis vom barmherzigen Samariter ist von unserer Kirche noch nicht gegeben. Doch die christliche Botschaft hat noch alle Chancen.

Die Stimmen Lateinamerikas, stellvertretend für viele andere, in diesem Band gesammelt, sind noch ein Schrei versteckter Hoffnung. Sie trauen dem Christentum, dem «lieben Genossen Jesus» unendlich viel zu. Vielleicht zu viel. Was wird dann, wenn diese Hoffnung sich als Täuschung erweist, und die Träume und Visionen der besseren Zukunft, die zurzeit noch Linderung in der Not schenken, als nüchterne, alltägliche Wirklichkeit der Kirche Europas erkannt wird, die sich mit dem Almosen Adveniat und Misereor von dieser Verpflichtung freikauft? Wird dann der Genosse Jesus zum Genossen Mao? Der Gedanke ist furchtbar.

Doch für das bleibt uns noch eine kurze Pause zur Besinnung. Hier wird dem Christentum unendlich viel zugetraut, so viel, wie es sich selbst im Kern seiner Botschaft, der Bergpredigt, zumutet. Im Protest der Stimmen Lateinamerikas wird die Bergpredigt wieder harte Wirklichkeit, und der Protest, den sie gegen alle Privilegien und Privilegierten erhebt, in unserer Zeit erneuert. Solche Sprache bedarf keiner Übersetzung. Sie wird nur immer neu aktualisiert – gelegentlich bis in das Extrem von solchen Versen, die beunruhigend in unsere ruhige Welt hereindringen. Darin wird uns heilsam bewußt, daß der Gott Jesus nicht im Himmel der Christen, sondern im Exil Gottes anzutreffen ist – in jenem Exil Gottes, das der Raum der Welt ist, in den hinein er sich in seinem Sohn entfremdete und erniedrigte und sich unter das Gesetz der Menschen unterordnete (vgl. Phil 2, 7/8). Ins Lateinamerikanische übersetzt heißt das, in das Elend der Vorstädte und die Gefangenschaft hinter Stacheldrähten. Vielleicht liegt hierin der letzte Grund dafür, daß Jesus von Nazareth in den Gedanken und Hoffnungen Lateinamerikas noch so unmittelbar und lebendig, bis in seine Karikatur hinein, gegenwärtig und nahe ist. Eine geschändete Menschheit erkennt im geschändeten Antlitz Jesu ihren wirklichen Bruder und solidarischen Freund. Das verleiht uns allen Hoffnung, ist aber zugleich ein ernster Auftrag.

Paul Schmidt S. J., Gießen

POLITIK UND THEOLOGIE

Marginalien zu einer Kontroverse

Die Beziehungen zwischen Kirche, Christentum und Theologie einerseits sowie Staat, Politik und Gesellschaft andererseits, seit Beginn der Kirchengeschichte ein unerschöpfliches, keineswegs immer erfreuliches Thema, haben in jüngster Zeit eine neue Kontroverse ausgelöst. Gemeint ist die Auseinandersetzung um die sogenannte «Politische Theologie» und die «Demokratisierung der Kirche».[1] Bei genauerer Betrachtung zeigt sich allerdings, daß diese Auseinandersetzungen weit über den Rahmen politisch-theologischer Tagesfragen hinausgehen; doch sei zuvor, um die notwendige Vereinfachung in der Darstellung dieser Kontroverse nicht zu weit zu treiben, ein kurzer Blick auf jene Entwicklungen geworfen, aus denen die Brisanz der gegenwärtigen Diskussion zu erklären ist, vor allem im deutschen Bereich.

Aufspaltung der christlichen Praxis

Wie Staat und Gesellschaft insgesamt ging auch die Kirche nicht ohne starke Verunsicherungen aus dem Zusammenbruch des Nazi-Regimes hervor. Versuchte man zuerst allzu eilfertig, der Kirche die Aura des Martyriums zu verleihen, so zeigten einige Analysen über das Verhalten des politischen Katholizismus in der Weimarer Republik und zumal im Jahr 1933,[2] daß er selbst eine unverkennbare Neigung zum Autoritarismus hatte, die zugleich größte Schwierigkeiten in einer demokratischen Praxis mit sich brachte. Die Folgerung: Zunächst ein liberales Konzept; die Kirche sollte sich aller direkten politischen Tätigkeit enthalten, nur wenn es um die demokratische Substanz selbst oder um die Existenzberechtigung des christlichen Glaubens ginge, dürfe sie politisch agieren. Sie habe durch die Theologie keine besonderen Kenntnisse im politischen Bereich, sie habe ebenfalls als soziale Gruppe kein spezielles politisches Mandat; so sei es nicht Sache der Bischöfe, mit geistlicher Autorität Wahlempfehlungen auszusprechen. Die gleichzeitige Praxis des deutschen Katholizismus[3] sah etwas anders aus: Es handelte sich im Wesentlichen um eine modifizierte Wiederaufnahme des alten Verbandskatholizismus, der aus der Kulturkampftradition des 19. Jahrhunderts stammte. Kirche wurde als eine von vielen Interessengruppen begriffen, die im politischen Entscheidungsprozeß soviel wie möglich für sich durchzusetzen trachtete. Es zeigte sich jedoch, daß diese Gleichsetzung von Kirche mit Pressure-group im Staat letztlich zur Isolierung der Kirche selbst führen mußte, mit dem Nebeneffekt, daß damit christliche Praxis gewissermaßen in einen öffentlich-politischen und einen privaten bzw. innerkirchlichen Bereich aufgespalten wurde.

Diese Spaltung fand in bestimmten Formen der Theologie eine Stützung, dort nämlich, wo die Kategorien des Privaten, Innerlichen, Persönlichen, auch des Liturgischen, so stark in den Vordergrund traten, daß deren Einbettung in größere Zusammenhänge nicht mehr ausreichend beachtet wurde. Liebe beispielsweise bezog sich primär auf die Ich-Du-Beziehung, nicht auf gesellschaftlich-politische Bereiche; Kirche war primär definiert durch Kult und Eucharistie, nicht aber entsprechend durch ihre öffentlichen Aufgaben; die sozialen Aktivitäten blieben lange Zeit auf fürsorgerisch-karitative

Dienste eingeschränkt, ohne die Wechselbeziehungen von konkretem Elend und allgemeineren Verhältnissen in Wirtschaft und Politik wahrzunehmen und zu reklamieren.

Diese Beispiele, die sich noch erweitern und präzisieren ließen, sollen nicht den Eindruck erwecken, daß früher alles falsch und schlecht, heute alles besser wäre; die erwähnte personalistische oder existenzialphilosophisch geprägte Theologie war durchaus eine Verbesserung gegenüber rechtlich und dogmatisch erstarrten Traditionen; aber es zeigte sich, daß sie nicht in der Lage ist, die mit ihr besonders stark ausgeprägte Trennung von Innerkirchlichem bzw. Privatem und dem öffentlichen Leben aus eigener Kraft zu überbrücken. Wer beispielsweise die vehementen Diskussionen um Details der Liturgiereform noch kennt, wird zugeben, daß hier große Energien auf Fragen verwandt wurden, die im Vergleich mit Problemen etwa der Welthungersnot doch ziemlich sekundäre Bedeutung haben.

Flucht in die Privatsphäre

Soziologen haben nun beobachtet, daß dieser «Trend zum Privaten» ein allgemeineres gesellschaftliches Phänomen geworden ist; anders formuliert: Die Bürger in Wohlstandsgesellschaften neigen dazu, öffentlich relevante Fragen den Spezialisten zu überlassen – in diesem Fall primär den Politikern – und sich damit einer Arbeitsteilung zu unterwerfen, die das gesamte politische und soziale Leben in Einzelsektoren für Fachleute aufteilt. Die Folge: Unüberschaubarkeit des öffentlichen Lebens, Erschwerung demokratischer Kontrolle, Flucht und Rückzug in die Privatsphäre, Entpolitisierung des Denkens, schließlich Verselbständigung der Einzelsektoren, weil die Rückbindung an humane politische Zwecke durch die Dominanz sogenannter «Sachzwänge» immer aussichtsloser zu werden droht. Diese Stichworte mögen genügen, um anzudeuten, wie eng Theologie und Glaubenspraxis mit den jeweiligen gesellschaftlichen und historischen Gegebenheiten verknüpft sind.

Diese Erkenntnis ist schon eine der wichtigsten Voraussetzungen der «Politischen Theologie». Nun ist dies nicht grundsätzlich neu; auch die Autoren des Neuen Testaments haben sich stets auf Fakten und Gedanken ihrer Epoche bezogen. Neu aber ist, daß sich offenbar nicht nur die Inhalte einer Lehre ändern und entwickeln können, sondern auch der Zugang zu ihnen. Was diesen Zugang betrifft, so beziehen sich die Vertreter der Politischen Theologie auf die Herkunftsgeschichte der modernen Welt und ihre grundsätzlichen Intentionen, die sehr wohl der gelebten Wirklichkeit widersprechen können. Unsere moderne Gesellschaft beispielsweise läßt sich nicht mehr in direkten theologischen Kategorien begreifen, sie ist vielmehr geprägt durch ihre Zusammenhänge mit dem neuzeitlichen Wissenschaftsideal, mit der entsprechenden Produktionsform, mit dem Willen zu Aufklärung, die eine vernünftige, gerechte und freie politische Ordnung fordert. Aus der damit verbundenen Ablehnung theologischer Direktiven für das politische Leben hat die Kirche lange Zeit ihre Abwehr gegen Wissenschaft und Aufklärung begründet.

Seit längerem jedoch hat diese unter dem Titel «Säkularisierung» figurierende Problematik eine andere Beurteilung gefunden, auf die sich die Politische Theologie ebenfalls stützt. Man hat historisch erkannt, wie stark die neuzeitlichen Impulse wenigstens formal auf christliche zurückgehen, wie sehr auch die Eigengesetzlichkeit der weltlichen Bereiche theologisch respektiert werden muß: für die Konstruktion einer Brücke ist es zunächst unwichtig, ob man an Gott glaubt oder nicht. Darüber hinaus aber ist die Schöpfung selbst ja etwas anderes als Gott selbst; je konsequenter man die Welt als das «Andere von Gott» begreift, desto weniger gerät man in Gefahr, Gott und Welt unzulässig zu vermengen. Andererseits kann man sie jedoch nicht soweit trennen, daß sie beziehungslos nebeneinander stünden: Jesus war Mensch; Offenbarung, Evangelium, Glaube, Kirche, Theologie usw. sind allesamt in Geschichte und Gesellschaft verwoben. Die genaue Vermittlung von Gott und Geschichte bleibt deswegen ein unendliches Problem. Niemand kann somit von sich behaupten, seine Theorie, sein Programm sei das einzig gottgewollte, und damit versuchen, eine bestimmte politische usw. Absicht mit übernatürlicher Legitimation auszustatten. Je komplizierter gesellschaftliche Zusammenhänge aber werden, desto größer ist die Gefahr, (pseudo-) religiöse Überzeugungen an die Stelle exakter Analysen zu rücken.

Zwei gegensätzliche Trends

Die Politische Theologie erfüllt, indem sie solche Versuche ablehnt, eine ideologiekritische Aufgabe, die für das gesamte öffentliche Leben wichtig ist. Darüber hinaus aber beruft sie sich auf die schon angeführten Imperative der Aufklärung, weil diese dem Christentum keineswegs entgegenstehen. Das geschieht freilich nicht so naiv, wie manche Kritiker meinen.

Der Begriff «Aufklärung» ist nämlich sehr unscharf. Er bezeichnet nicht nur die bloße Ablehnung eines Denkens, das von irgendwelchen Mächten theologisch, ideologisch, parteilich, metaphysisch oder weltanschaulich bevormundet wird, sondern ebenso ein positiv formuliertes Programm für Wissenschaft und Praxis. Hier haben sich jedoch zwei gegensätzliche Trends entwickelt: Der eine Trend zielt auf die Anwendbarkeit des Wissens, um damit Verfügungsgewalt über die gesamte Natur zu erlangen. Wissen ist Macht, sie dient Zwecken; in dieser Bestimmung der Wissenschaft liegt jedoch ein Element von Gewalt und Herrschaft, das sich zumal bei der Anwendung auf Politik und Gesellschaft verhängnisvoll auswirkt: an die Stelle alter weltanschaulicher u.ä. Zwänge treten nun die technischen. Die Mittel zum Leben werden zu Zwecken, die sich aus der Logik der Technologie, nicht aus vernünftigen Zielsetzungen für das menschliche Leben selbst ergeben. Eben dies aber bildet den zweiten Trend der Aufklärung: Alle irdischen Einrichtungen und Erfindungen sollten einem Ziel dienen – den Menschen zu Glück, Wahrheit, Recht und Freiheit zu verhelfen. Wenn man so will, wird in diesem Ansatz die Frage nach dem Ziel und Sinn des menschlichen Handelns gestellt oder zumindest offengehalten, im ersten Ansatz ist sie nahezu gleichgültig geworden. Dennoch kann man beide Trends nicht einfach auseinanderreißen: die Produktion materieller Güter ist für ein sinnvolles Leben durchaus nicht gleichgültig. Daraus ergeben sich äußerst schwierige Fragen für eine politische Ethik heute, die durch militärische, ökonomische und internationale Verklammerungen noch komplizierter werden.

Auch hier schaltet sich die Politische Theologie ein, und hier auch stößt sie auf den stärksten Widerstand. Es wird ihr unterstellt, daß sie die Fehler früherer Formen der Politischen Theologie wiederhole, also eine Verquickung von weltanschaulichen und politischen Machtansprüchen betreibe; letztlich liefen solche Anstrengungen auf eine Theokratie, auf eine politisierende Kirche alten Musters hinaus.

Was will die Politische Theologie?

Gerade dies aber lehnt die mit dem Titel «Politische Theologie» nicht sonderlich glücklich bezeichnete Lehre energisch ab. Sie will nicht nur keiner Macht dieser Welt das Recht zugestehen, die absolute Wahrheit für sich zu beanspruchen – das wäre eine Identifizierung dieser Macht mit Gott; sie will vielmehr einen Beitrag dazu leisten, mit Hilfe theologischer Reflexion den Gehalt der Aufklärungsansprüche zu deuten. Damit zugleich aber übt sie Kritik an einer Welt, die ihre eigenen Vernunftinteressen nicht realisiert hat. Der Kirche wird dabei nicht mehr die alte Aufgabe zukommen, bestehende Machtverhältnisse mehr oder minder direkt zu stützen, sondern viel

stärker bessere Möglichkeiten zu fordern und den gesellschaftlichen Wandel zu unterstützen. Denn Wandel ist heute zu einer Kategorie von Freiheit geworden, wenn er mit Vernunft vorgenommen wird; die traditionelle Kirche sympathisiert aber zweifellos mehr mit dem Begriff «Ordnung». Es sei nur kurz erwähnt, daß eine solche Kirche sich auch intern ihren nach außen gerichteten Forderungen anzupassen hätte; hier beginnt die Diskussion um die «Demokratisierung der Kirche».[4]

Zum Gegner dieses Programms der Politischen Theologie hat sich in letzter Zeit vor allem der Münchener Professor für Politik, *Hans Maier*, erklärt.[5] Er hat, nicht als erster und einziger, den Theokratie-Verdacht geäußert und sich gegen den herangezogenen Begriff von Demokratie ebenso wie gegen die Interpretation von Neuzeit und Aufklärung gewandt, die in der Politischen Theologie betrieben würde. Pauschal gesagt, hält er die Vorstellung, daß die neuzeitliche Geschichte ein Prozeß wachsender Freiheit und menschlicher Emanzipation sei, für falsch; die Gewalt, die mit diesem Prozeß verbunden war, verdeutliche, wie notwendig der Begriff Ordnung als Korrektiv sei; Demokratie sei infolgedessen von der Politischen Theologie viel zu sehr mit ethischen, spekulativen, normativen Kategorien ausgestattet worden; faktisch sei sie ein äußerst kompliziertes Gebilde, das mit Mühe eine gewisse Balance der Kräfte und Interessen aufrechterhalte und über die Organisation von Produktion und Verteilung der Güter kaum hinauskomme – gewiß aber könne sie nicht sinnstiftend wirken, das sei vielmehr den gesellschaftlichen Einzelgruppen überlassen.

Je weiter man diese Auseinandersetzung verfolgt, desto deutlicher wird, daß es nur oberflächlich um Meinungsverschiedenheiten in konkreten politischen und kirchlichen Fragen geht; das geheime Zentralthema ist das Verhältnis von Theologie und Aufklärung. Im Unterschied etwa zu angelsächsischen Ländern hat vor allem in der deutschen Philosophie die Diskussion über Theologie und Aufklärung traditionell eine sehr enge Beziehung zu den Begriffen von Staat und Gesellschaft aufzuweisen, man denke etwa nur an den Staat als «sittliche Idee» und die Verbindung dieser These mit dem protestantischen Prinzip von Thron und Altar bzw. dem biblisch fundierten Respekt vor der Obrigkeit. Vor allem aus den schlechten Erfahrungen mit dieser Glorifizierung des Staates hat man den Schluß gezogen, jede spekulative Deutung der Politik streng zu vermeiden, um dem Totalitarismus zu entgehen. Spekulativ – das geht oft überein mit theologisch oder quasi-theologisch; und die Politik sei eine zu wichtige Sache, um sie den Theologen zu überlassen.

Gibt es noch unpolitische Positionen?

Aber sie sei auch zu wichtig, um sie allein den Politikern zu überlassen, ließe sich dagegen einwenden. Denn Politik ist kaum noch ein eindeutig zu fassender Begriff; jedenfalls ist er nicht erschöpft, wenn man ihn auf die Geschäfte des Staates oder seiner Institutionen reduziert; Politik ist in einem gewissen Sinn universal geworden. Die überlieferte klassische Trennung von Staat und Gesellschaft trifft für unsere heutigen Verhältnisse nicht mehr zu; es gibt kaum noch Tätigkeiten des Menschen bis tief in die Privatsphäre hinein, die nicht politisch relevant sind oder sein können. Damit kann es auch kaum noch eine unpolitische Position geben, ob einem das nun sympathisch ist oder nicht – gerade derjenige, der bewußt unpolitisch handeln will, wird womöglich unfreiwillig Vollstrecker, Gegenstand oder Opfer politischer Macht. Dies gilt auch für die Theologie und die Kirche.

Nun beansprucht die Politische Theologie nicht, den Stein der Weisen für die überaus schwierige Problematik des Politischen heute gefunden zu haben; sie stellt sich zunächst einmal erst der Diskussion und löst sich in beträchtlicher Weise vom bisherigen Problemlösungsverhalten der Theologie, das sich primär statischer Kategorien bediente. Nun aber wenden Kritiker ein, Wandel und Veränderung seien eine reine Modefrage geworden, Veränderung selbst, schon gar Revolution können nicht als Wert an sich betrachtet werden; die großen Reformen seien fast stets das Werk konservativer Mächte gewesen.[6] Der Irrtum dieser These besteht aber darin, daß sie so tut, als sei die Rede von Wandel und Veränderung eine Erfindung von Soziologen oder kritischen Theoretikern, nicht eine in der Gesellschaft selbst liegende Notwendigkeit mit Chancen und Gefahren.

Daß die Politische Theologie nicht nur neue Lösungsvorschläge bringt, sondern zugleich eine Reihe von Fragen aufwirft, die von ihr noch keineswegs beantwortet worden sind, mag aus dieser nur fragmentarischen Darstellung ersichtlich geworden sein. Es fragt sich jedoch, ob es wirklich eine Alternative gibt. Prof. Maier hat vor einiger Zeit auf dem Trierer Katholikentag in einem Eröffnungsvortrag[7] ein Konzept vorgestellt, das vielleicht Alternativen aufzeigen sollte, in Wirklichkeit jedoch neben einseitigen Interpretationen verdeutlichte, wie sehr dieses sein Programm gerade keine Alternative darstellt.

Das Gegenkonzept der «Realisten»

Es finden sich darin deutlich die Spuren des politisch konservativen Vokabulars: Von der «babylonischen Natur» des Menschen ist die Rede – ein Wort, das stets der Gegenaufklärung in die Hand spielte und eine Verklärung des Ordnungsdenkens mit sich brachte, weil die Menschen mit ihrer Freiheit doch nur Unheil anrichteten. Es fehlt auch nicht der Hinweis, Politik und Demokratie «realistisch und konkret» zu betrachten; ein Satz, der in diesem Zusammenhang nicht so harmlos-allgemein ist, wie er klingt: Als «Realisten» pflegen sich stets diejenigen zu bezeichnen, die das, was ist, nur unwesentlich für verbesserbar halten; so folgt denn auch der Ratschlag an «Utopisten», «daß sie die konkrete Geschichte mit ihrem Dunkel und Schrecken annehmen und nicht schwärmerisch den Verheißungen einer künftigen Humanisierung der Welt nachjagen». Man solle statt dessen sich «mit dem hier und jetzt Erreichbaren» auseinandersetzen, dazu sei «Geduld, die Schwester der Hoffnung», notwendig.

Nun, wer möchte das bestreiten und wer hat das nicht selbst längst erfahren? Aber der Beigeschmack des allzu Abgeklärten und Gravitätischen läßt sich nicht verleugnen; er wirkt in gewissem Sinne professoral, wenn man bedenkt, daß der Ruf, ja Schrei nach Veränderung sehr handfesten Erfahrungen des Unrechts, der Stagnation von Reformen, auch des Leidens und der Gewalt entspringt. Wohltemperierte Weisheit ist eine Tugend der Muße-Gesellschaft, die dem tagtäglichen großen und kleinen Elend stoisch begegnet; eine der wichtigsten Lehren der aufklärerischen Tradition besteht jedoch darin, aufzuzeigen, wie sehr die Menschen ihre Leiden selbst geschaffen haben und daß sie sie selbst deswegen auch abschaffen können, ja müssen – auch wenn es nie ein «Paradies auf Erden» geben dürfte. Es ist jedenfalls sehr fragwürdig, ob diese Imperative in der kleinen Münze behäbiger, vorsichtiger Reformen, ja man möchte sagen Reförmchen, ausbezahlt werden können. Eine solche Zurückhaltung, die sich vielleicht mit dem Prädikat «demütig» schmücken möchte, entstammt der erhabenen Bescheidenheit eines elitären Bewußtseins, das den Menschen über alle Berechtigung hinaus tief mißtraut.

Die Gretchenfrage nach der Identität

Weitaus weniger moralisch kann man an die direkten Aussagen über die Kirche in der deutschen Öffentlichkeit herangehen. Maier hat versucht, die Krise der Kirche an diesem Verhältnis zu exemplifizieren. Säkulare Bestrebungen gewännen an Boden, in der Schulfrage seien wichtige Positionen ohne staatliche Gegenleistungen geräumt worden;[8] der Vergleich mit dem Staatsmonopolismus in der DDR ist ein

Wink mit dem Zaunpfahl; wer es immer noch nicht begriffen hat, erfährt: «Der sichtbare Anteil der Katholiken an der Staatsführung – deutlich etwa an der Zusammensetzung der Bundesregierung – ist so gering wie nie seit 1945.» Mit einer solchen Aussage wird kaum verhüllt an die alten Ressentiments der Katholiken bzw. der Amtskirche gegen die Sozialdemokratie angeknüpft; es gibt weitere Beispiele für weitaus weniger dezente Versuche, den politisch sich allmählich differenzierenden Katholizismus wieder auf die CDU/CSU-Linie einzuschwören.

Dieser Rückfall in bereits zu Anfang erwähnte Positionen geht einher mit massiver Kritik an Initiativen, die in einem sehr weiten Sinne als «Politische Theologie» bezeichnet werden könnten. Die sich so politisch engagierende Theologie müßte, so heißt es, die Kirche nach außen hin als utopistischen «Weltverschönerungsverein» unglaubwürdig machen, nach innen könnte sie nur zu so erregten Auseinandersetzungen führen, daß die Einheit verlorenginge und alle reale politische Potenz innerkirchlich gebunden bliebe. Insgesamt könne man jedenfalls von einem «Terrainverlust» der Kirche in der Öffentlichkeit schon jetzt sprechen, von einem «Nachlassen der nach außen gerichteten missionarischen Energien».

Darunter fällt auch die Demokratisierung der Kirche. Die bisherige Ständeverteilung, so weiterhin Prof. Maier, wandelt sich, Kleriker und Laien werden bei weitem nicht mehr so stark unterschieden; die Kirche ist so stark in «Verfassungsstaat und Industriegesellschaft ... verankert», daß die Aufgabe der Laien, weltlicher Arm der Kirche zu sein, sich weitgehend erübrigt; sie wenden sich statt dessen mehr innerkirchlichen Problemen zu, was wiederum zur Folge hat, daß die Priester mehr und mehr in die Rolle des «bloßen Gemeindeleiter(s)» versetzt werden. Demokratisierungs-Absichten werden im Wesentlichen auf einen «Homogenitätszwang» der Gesellschaft zurückgeführt;[9] die Einwände beziehen sich primär darauf, daß, wie schon erwähnt, Demokratie eine staatliche Organisationsform sei, die keineswegs für alle sozialen Gruppen gelten müsse oder könne; die Gefahr sei viel zu groß, daß sich die Kirche damit den allgemeinen Weltverbesserungsvereinen gleichmache und «die Bewahrung ihrer aus dem Ursprung kommenden Identität» vergesse. «Die Kirche müßte sich in das Schicksal kurzlebiger Humanismen teilen. Sie hätte gerade das vergessen, was sie allein zu geben hat.»

Worin aber besteht diese Identität, das, was die Kirche allein zu geben hat? Für das Legitimationsproblem des Christentums in der heutigen Gesellschaft kann dies getrost als Gretchenfrage gelten. Die Antwort ist bescheiden: Die Christen sollen Friedensstifter sein (Mt 5,9); von der liturgischen Anamnese, in der sich die Kirche ihres Ursprungs und ihrer Identität versichert, ist die Rede, von der Verheißung Gottes in Christus, von der Sorge der Kirche für die Opfer emanzipativer Gewalt (was ist mit der Sorge für die weitaus zahlreicheren Opfer anti-emanzipativer Gewalt? – Kein Wort!). Wäre Professor Maier nicht ein so überaus gebildeter Mann, so müßte man auch ihm jene theologische Hochstapelei vorwerfen, die in letzter Zeit nicht selten zu beobachten ist. Während sich die Theologen vor unendliche Schwierigkeiten gestellt sehen, wenn sie sagen sollen, was eigentlich das «spezifisch Christliche» sei, was, mit wenigen Worten, das Wesen des Christentums ausmache in Absetzung von anderen Weltanschauungen und Religionen, treten gleichzeitig Kritiker von Theologie und Kirche auf, die einen naiven oder vermessenen Gewißheitsanspruch voraussetzen. Nur dann kann man die kirchliche Krise als eine «Zeit des Ringens um zeitgerechte Formen der Glaubensverkündigung» verharmlosen.

Baracke gegen Hauptquartier

Die erwähnte Politische Theologie hat ihre Schwächen und Aporien; die von Hans Maier, der hier nur stellvertretend für eine kritische Fronde gegen sie genannt sein soll, dargebotene Konzeption bietet keine plausible Alternative. Wir erwähnten vorhin, daß es um eine grundlegende Differenz im Urteil über das Verhältnis von Kirche und Aufklärung geht; es geht auch um eine tiefe Differenz im Urteil über das Verhältnis zur Gesellschaft. Warum eigentlich ist es eine Schande, wenn die Kirche in der Öffentlichkeit Prestige und Terrain verliert? Ist sie von Konstantin gegründet, oder warum solche Sorge um den Anteil an der Macht? Der Jesuitengeneral *P. Arrupe* sagte in Trier, die Baracke stünde den Christen näher als der Palast. Im Entwurf einer theologischen Veränderungsethik nimmt die Politische Theologie schließlich radikal Partei für die Hungernden und Dürstenden nach Gerechtigkeit und zieht damit in die Baracke. Ihre Gegner, so scheint es, ziehen das Hauptquartier vor.

Werner Post, Bonn-Beuel

Anmerkungen

[1] Vgl. den von H. Peukert herausgegebenen Sammelband «Diskussion zur ‹Politischen Theologie›», München-Mainz 1969; R. Spaemann, Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie, in: Wort und Wahrheit 24 (1969); E. W. Böckenförde, Politisches Mandat der Kirche?, in: Stimmen der Zeit 184 (1969); H. Maier, Noch einmal: Politische Theologie, in: Stimmen der Zeit 3 (1970); Hans Maier, Kritik der politischen Theologie, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1970, 104 Seiten.

[2] Vgl. dazu H. Lutz, Demokratie im Zwielicht, München 1963; H. Lutz/C. Amery, Katholizismus und Faschismus. Analyse einer Nachbarschaft, Düsseldorf 1970; E. W. Böckenförde, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933, in: Hochland 53 (1960/61). Zu erwähnen wären ebenfalls die zahlreichen Schriften Friedrich Heers zu diesem Thema.

[3] Vgl. etwa H. Maier (Hg.), Deutscher Katholizismus nach 1945, München 1964.

[4] Hier wäre das Memorandum des «Bensberger Kreises» zur Demokratisierung der Kirche als Beispiel zu erwähnen (in Buchform: Mainz 1970).

[5] H. Maier, Noch einmal: Politische Theologie, a. a. O.; vgl. dagegen Metz-Moltmann-Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, München-Mainz 1970 (Prof. Maier ist neuerdings bayrischer Kultusminister. Anm. d. Red.).

[6] H. Maier, in: Rheinischer Merkur vom 4. 12. 1970.

[7] Abgedruckt in und zitiert nach: Rheinischer Merkur, Sonderdruck zum 83. Deutschen Katholikentag in Trier.

[8] Die Worte «Verzicht», «Terrainverlust» und «Gegenleistung» lassen nicht nur den Geschäftscharakter von Politik unverhohlen deutlich werden; sie spielen überdies in der gegenwärtigen deutschen Ostpolitik-Diskussion eine Rolle.

[9] Es sei hier noch einmal auf den anders verstandenen Demokratiebegriff hingewiesen, der im Memorandum des «Bensberger Kreises» vorliegt.

ENTSCHEIDENDE WENDE IN CHILE

Am 4. September des vergangenen Jahres hat sich in der Geschichte Chiles ein bedeutender Wandel vollzogen, der im politischen Panorama Lateinamerikas ohne Zweifel als ein Vorgang von größter Tragweite zu werten ist. Zum erstenmal gelangte hier eine marxistische Partei in freien Wahlen an die Macht, und das gerade in Chile, einem Land, das sich in seiner Geschichte als eines der politisch reifsten und stabilsten Länder dieses Kontinentes ausgewiesen hat.

Der Sieg des Marxismus in Chile hat seine lange Vorgeschichte. Unterstützt durch die Volksfront triumphierte 1938 Aguirre Corda. Mit Hilfe der Kommunisten und Sozialisten errang Gonzalez Videla 1946 die Präsidentschaft; aber er brach das Wahlabkommen und verbot die kommunistische Partei. Erst heute sind die Voraussetzungen gegeben, die nicht nur einen Wahlsieg möglich machten, sondern auch den Weg für eine marxistische Regierung freigaben. Der Reifungsprozeß des Volkes und die unermüdliche Arbeit Allendes haben in einem geschichtlich günstigen Zeitpunkt Früchte getragen. Die Modellfälle einer kapitalistischen Ent-

wicklung haben fehlgeschlagen, die Reformisten von Rechts und selbst die Reformen der Democracia cristiana in der abgelaufenen Regierungsperiode haben versagt.

1964, ebenfalls zum erstenmal in Südamerika, hatten die Christlich-Demokraten in Chile die Regierung übernommen. Jetzt, 1970, müssen sie einer radikaleren Linkspartei das Feld räumen, zerstritten und unterlegen, weil sie die Erwartungen der Wähler nicht erfüllen konnten. Handelt es sich hier um ein gänzlich unerwartetes Geschehnis oder läßt es sich in der dynamischen Entwicklung Südamerikas als durchaus begreiflich erscheinen? Jedenfalls ist der Sieg Allendes ein so bedeutendes Ereignis, daß es sich lohnt, auf dessen Vorgeschichte und Folgen näher einzugehen.

Die Ausgangslage

Mit einem annähernd 4 200 km langen und nur 150 km breiten Küstenstreifen am Pazifik weist Chile eine sehr eigentümliche Geographie auf. Das Land zählt fast neun Millionen Einwohner; die Haupteinnahmen stammen aus den Kupfer- und Salpetergruben. Diese gänzliche Abhängigkeit vom Bergbau ist die Achillesferse der chilenischen Wirtschaft, da sie für internationale Preisschwankungen besonders anfällig und dem Druck Nordamerikas, dem Hauptabnehmer, fast schutzlos ausgesetzt ist.

Eduardo Frei hatte schon als Senator im Jahre 1955 in einer Analyse der damaligen Kupferkrise darauf hingewiesen, daß die sogenannten Rückgaberechte der Gewinne an die ausländischen Unternehmen einen Aderlaß für das Land bedeuten.[1] Allende sagte später, daß diese Unternehmen dem Land in knapp einem halben Jahrhundert neun Milliarden Dollar gestohlen hätten.

Bemerkenswert für Chile ist ferner die unausgeglichene und ungerechte Landverteilung. Den 75 000 Eigentümern mit weniger als 10 ha Land stehen 700 Großgrundbesitzer gegenüber, die fast die Hälfte der bebaubaren Fläche besitzen und jeden Versuch, die Agrarproduktion zu erhöhen, im Keim ersticken. Somit muß dieses Land mit einer Agrarbevölkerung von 2,5 Millionen noch 20% seiner Devisen für Lebensmittel ausgeben. Das schüchterne Vorgehen in der Agrarreform ist eine der Hauptursachen für die Niederlage der christlich-demokratischen Partei.

Während die Inflationsquote bisweilen 80% erreichte, betrug gleichzeitig die jährliche Zuwachsrate des Einkommens kaum ein Prozent. Dazu kam eine unglaublich hohe ausländische Verschuldung. Es fehlten außerdem fast 500000 Wohnungen; die Produktion in den Fabriken und Minen befand sich in ständigem Rückgang: das war die bedrückende Situation Chiles, als es sich im Jahre 1964 für die christlich-demokratische Partei entschied.[2]

Das Scheitern der Christlich-Demokraten

Welches sind die Ergebnisse der von Frei begonnenen «Revolution in Freiheit»? Die mutigste und wirklichkeitsgetreueste Beurteilung der christlich-demokratischen Amtszeit machte ausgerechnet *Radomiro Tomic*, der Frei am Steuer der Regierung ablösen sollte. Als er zum erstenmal von einer Delegiertenversammlung seiner Partei als zukünftiger Präsident vorgeschlagen wurde, lehnte er mit der Begründung ab: «Wenn es nicht gelingt, eine Volkseinheit zu erreichen, wird es keine Kandidatur Tomic geben.» Bei dieser gleichen Gelegenheit bemerkte er weiter: «Wir haben viel getan, aber wir haben die Revolution nicht verwirklicht.»[3] Tomic bewies diese seine Behauptung mit folgenden unwiderleglichen Tatsachen: «Die Inflation, das Krebsübel unserer Wirtschaft, erreichte einen Jahresdurchschnitt von 23,2%, obwohl wir diesen Zustand vor und nach der Regierungsübernahme als untragbar angeprangert hatten. Die staatliche Auslandverschuldung hat fast 200 Dollar pro Kopf erreicht, womit wir in der Welt an zweiter Stelle stehen. Statistisch ist auch erwiesen, daß in den Jahren 1967 und 1968 der Entwicklungsindex pro Person in Chile unter Null lag. Endlich ist es klar, daß die schwache chilenische Wirtschaft nicht imstande ist, die gerechten sozialen Forderungen, die mit immer größerem Nachdruck erhoben werden, zu befriedigen.»

Gründe des Versagens

Tomic deckt die Ursachen des Versagens seiner Partei schonungslos auf, indem er klar und grundsätzlich das chilenische Problem anvisiert: Für dieses Land, meint er, gibt es keinen kapitalistischen Weg der Entwicklung. Der Glaube an eine solche Möglichkeit war der innere Widerspruch des Regierungsprogramms der Christlich-Demokraten vom Jahre 1964. «Während das Sozialprogramm auf Änderungen drängte und mithalf, das Volk aufzuklären, stützte das wirtschaftliche Entwicklungsprogramm (in dem nur die Agrarreform eine Ausnahme bildet) nicht nur die kapitalistische und die noch raffiniertere neokapitalistische Wirtschaftsstruktur, sondern förderte sie noch in wichtigen Belangen. Das gilt vom Kupferabkommen, das einen beschleunigten Anstieg ausländischer Investitionen mit sich brachte. Das gleiche ist zu sagen von der Intensivierung der Automobilindustrie. Dazu kommt die alle 14 Tage erfolgende Angleichung des Pesos an den Dollar mit den entsprechenden Nachteilen für eine stabile Wirtschaft.»

Dieser sozial verbrämte Neokapitalismus ist schlimmer als der liberale Kapitalismus alter Prägung, weil er mit Hilfe staatlicher Privilegien und steuerlicher Vorteile die Hauptproduktionsmittel besser für sich ausbeuten kann, und zwar auf Kosten eines armen Landes, das den Raub in Wirklichkeit zudem noch finanziert. Die Regierung Frei gab dieser Politik neue Impulse – so behauptet Tomic –, und das ist der Hauptgrund des Versagens der «Revolution in Freiheit», das heißt einerseits für die nicht überwundene Unterentwicklung wie anderseits für die wachsende Abhängigkeit Chiles vom ausländischen Kapital.

Perspektiven der Christlich-Demokraten vor der Wahl

Schon vor einem Jahr hatte Tomic mit der Klarheit seines politischen Instinkts die Gründe und das Ausmaß einer künftigen Niederlage erkannt. Der gemäßigte Reformismus im Rahmen eines Neokapitalismus hatte die Spannungen nur noch verschärft und die Erwartungen der Mehrheit der Wähler enttäuscht, die 1964 der christdemokratischen Partei ihre Stimme gegeben hatten. Bis in die letzten Tage vor dem Urnengang beharrte Tomic auf seinem Wahlspruch: «Wenn es keine Volkseinheit gibt, wird es auch keine Kandidatur Tomic geben.» Ohne die Unterstützung aller politisch und sozial progressiven Kräfte, meinte er, sei der institutionelle Zusammenbruch des Landes unvermeidlich. Die Christlich-Demokraten allein könnten diese Revolution nicht verwirklichen. «Da eine demokratische Revolution in Chile unbedingt notwendig ist», sagte er, «wird nur der Zusammenschluß der Christlich-Demokraten mit jenen sozialen und politischen Kräften, die sich für einen Wandel des kapitalistischen Regimes einsetzen, es ermöglichen, die Hauptaufgaben dieser schwierigen Revolution zu lösen.»

Der Zusammenschluß dieser Kräfte kam nicht zustande; der radikale Flügel der Christlich-Demokraten verließ die Partei. Damit ging Tomic eine bedeutende Wählerschaft verloren, und so unterlag er in der Wahl vom 4. September.

Bilanz nach der Wahl

Zunächst ist festzustellen: Die linke Unión popular kann ohne die Unterstützung der christlich-demokratischen Partei nicht regieren. In Wirklichkeit läßt die rasche Vereinbarung über Garantien fundamentaler Rechte, die kurz nach der Wahl auf Anforderung der Christdemokraten

erfolgte, darauf schließen, daß eine Zusammenarbeit zwischen den Siegern und den Besiegten im Wahlgang vom 4. September durchaus möglich ist. Die Wähler, die für Tomic stimmten, befürworten ohne Zweifel eine tiefgreifende Änderung der gegenwärtigen sozialen Verhältnisse; denn es ist wohl zu beachten, daß das Programm Tomics viel radikaler war als jenes des scheidenden Präsidenten Frei, so daß Tomics Gegner von ihm und Allende zu sagen pflegten: der eine ist wie der andere.

Die Christlich-Demokraten verfügen auch weiterhin über eine starke Partei. Für sie wurden 824 849 Stimmen abgegeben, das heißt 27,84% der Wählerschaft entschied sich für ihr Wahlprogramm. Von allen Bindungen von Rechts, die bisher ihre Aktion stark behinderten, befreit und durch den Sieg der Marxisten der Verantwortung für die notwendigen, aber schmerzhaften Reformen enthoben, kann sie wieder normales Sammelbecken aller gemäßigten progressiven Kräfte werden und so erneut an die Macht gelangen. Die politische Reife, die ihre Führer bei der Wahlniederlage an den Tag legten, beweist ihr tiefes Verantwortungsbewußtsein für die Zukunft des chilenischen Volkes. Die Lehre, welche die Christlich-Demokraten am 4. September erhielten, ist hart. Aber sie werden diese Lehre nutzen, um ihrem Programm eine klarere Kohärenz zu geben, um so die inneren Widersprüche in der Partei zu überwinden; gelingt ihnen das, wird es möglich sein, die jetzt verloren gegangene Wählerschaft wieder zurückzugewinnen.

Die zweite wichtige Feststellung des Wahlausganges ist der Rückschlag der Rechten. Das Programm *Alessandris* gründete auf den strengsten Postulaten der liberalen Wirtschaftsideologie: Schutz der privaten Aktivität, Protektion des ausländischen Kapitals und Lohn-Stop.[4] Immerhin erhielt Alessandri 34,98% der Stimmen. Aber diesen Erfolg scheint man nicht so sehr der Anziehungskraft seines Programms als vielmehr seiner Wahlpropaganda zuschreiben zu müssen, die mit dem Gespenst der «roten Flut» die Massen zu erschrecken versuchte.

Die Rechte und das Zentrum wurden vom Volk abgelehnt. Damit beginnt in Lateinamerika das Experiment einer Regierung mit marxistischer Orientierung.

Der Wahlsieg der Unión popular

Die Unión popular profitierte somit vom Gefühl der Enttäuschung, das breite Volksmassen aller Richtungen ergriffen hatte, und so ist es zu erklären, daß ihr Wähler verschiedenster politischer Färbung zuströmten. Wie bestimmte Presseorgane spöttisch vermerkten, war der Urnengang am 4. September mit einer sonderbaren Prozession von Marxisten, Katholiken und Freimaurern vergleichbar.
Der Wahlsieg der Marxisten ist aber kein Zufall, sondern das Ergebnis langjähriger Aufklärung – nicht zuletzt auch durch die Democracia cristiana –, die das Volk zur Einsicht brachte, daß der liberale Entwicklungsweg nicht zum erwünschten Ziel führen könne.

Auf dem 9. Kongreß der Vertreter der BID (Interamerikanische Entwicklungsbank), der Ende April in *Punta del Este* (Uruguay) stattfand, machte der Wirtschaftssachverständige *Paul Prebisch* folgende Bemerkung über die lateinamerikanische Situation: «Die Verschlechterung der Wirtschaft Lateinamerikas hat dazu beigetragen, jenen Ideologien den Weg zu öffnen, die einen radikalen Wechsel des gegenwärtigen Systems befürworten ... Aber auch unabhängig von diesen Ideologien könnte der Lauf der Geschehnisse zu einer sozialistischen Methode der Entwicklung führen, selbst wenn dies nicht die Absicht jener wäre, die bestrebt sind, einen dynamischen Fortschritt der lateinamerikanischen Wirtschaft zu verwirklichen.»[5] Eben diesen Schritt hin zum Sozialismus hat nun das chilenische Volk im letzten Wahlgang getan. Die verzweifelten Versuche, durch finanzielle Manipulationen, durch soziales Chaos und zuletzt durch politischen Mord diesen Prozeß aufzuhalten, haben sich als nutzlos erwiesen: Seit dem 3. November wird das Land vom Marxisten Salvador Allende regiert.

Das Programm Allendes

Das Grundprogramm der Regierung der Unión popular, das auch von allen verschiedenen Gruppen dieser Partei angenommen wurde, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Unterbindung der wirtschaftlichen Ausbeutung, wie sie von den Monopol-Unternehmen praktiziert wird, staatliche Kontrolle des Handels, der zweckgebundenen Kredite und der unrentablen Produktion. Das alles heißt: Verwirklichung des Sozialismus in Chile.

Die Regierung garantiert ihrerseits alle demokratischen Rechte, wie Gewissens- und Pressefreiheit, sowie die Rechte der Gewerkschaften, ebenso soll der nationale Charakter der Streitkräfte erhalten bleiben. Anderseits wird die Verstaatlichung der Minen, der Banken und aller Institutionen, die auf die wirtschaftliche Entwicklung des Landes Einfluß haben, angekündigt. In diesem Programm werden auch die ersten 40 Maßnahmen der Regierung aufgeführt, welche die Hebung der Volksmoral zum Ziel haben, und schließlich werden noch kurz «20 Grundsätze zur Agrarreform» erwähnt. Nach einem wohldurchdachten Plan soll damit die wirtschaftliche und soziale Struktur des Landes radikal umgestaltet werden.[6] Sollte dieses ehrgeizige Projekt tatsächlich verwirklicht werden, wäre das von größter Bedeutung für die Zukunft Südamerikas: ein in Chile geglücktes sozialistisches Experiment würde ohne Zweifel auch andere Staaten dieses Kontinentes ermuntern, den gleichen Weg zu beschreiten, den jetzt Chile gewählt hat.

Günstiger Start

Allendes Parole nach dem Wahlsieg hieß: «Keine zertrümmerten Fensterscheiben und kein demoliertes Auto.» Trotz aller Provokationen hielt sich das Volk an diese Parole. Alle nachfolgenden Äußerungen Allendes haben durchaus einen gemäßigten und ruhigen Ton. Er zögerte auch nicht, sogleich sämtlichen von der Democracia cristiana abverlangten Garantien zuzustimmen, um so auch ihre Unterstützung zu erhalten. Dieses Entgegenkommen quittierte die scheidende Regierung mit drastischen Maßnahmen gegen alle wirtschaftlichen Manipulationen, die den Start Allendes und seines Kabinetts hätten erschweren können.

In einem Klima wiederhergestellten Vertrauens übernahm Allende am 3. November die Regierung. Unternehmer und Gewerkschaften erließen Aufrufe zur Normalisierung des wirtschaftlichen Lebens der Nation, während man die Rechte für die Ermordung des Chefs der Wehrmacht, René Schneider, verantwortlich machte – eine schwere Belastung für diese Oppositions-Partei.

Wie schon gesagt, umfaßt die Unión popular Anhänger verschiedenster Richtungen: Laizisten, Christen, Marxisten; ihnen allen ist aber eine nationale und antiimperialistische Tendenz gemeinsam.

Auch die Kirche steht nicht abseits. Nach der Zeremonie der Macht-Übernahme begab sich der Marxist Allende in die Kathedrale, um dort einem Te Deum beizuwohnen. Bei dieser Gelegenheit sagte ihm Kardinal *R. Silva Enriquez* die Unterstützung der Kirche zu: «Wir zögern nicht, an einer Mission teilzunehmen, die uns allen Pflichten auferlegt.» Schon vorher, wenige Tage nach dem Wahlsieg Allendes, hatte sich der Jesuiten-Provinzial im Brief an die Mitglieder seines Ordens ähnlich geäußert.[7]

Perspektiven für Südamerika

Der Wahlsieg Allendes erhält noch eine besondere Bedeutung für Lateinamerika in einem Zeitpunkt, in dem auch in zwei andern an Chile angrenzenden Ländern, Peru und Bolivien, Regierungen mit sozialistischer Tendenz die Macht in Händen halten. So zeichnet sich die Möglichkeit ab, daß sich ein Block von sozialistisch orientierten Staaten an der Pazifikküste Südamerikas bildet. Als Gegenpol an der Atlantikküste wäre Argentinien und Brasilien anzusehen, die sich im Einflußbereich der Vereinigten Staaten befinden. So ist es bezeichnend, daß gleich nach dem Wahlsieg Allendes der argentinische Generalstabschef sich mit seinem brasilianischen Kollegen zu einer Lagebesprechung traf und dann bei einer Pressekonferenz

erklärte: «Argentinien und Brasilien werden sich vereint der Infiltration verderblicher Ideologien in Lateinamerika entgegensetzen.»[8]

Allende ist sich auch dieses Kräftespiels voll bewußt: «Ich glaube», sagte er, «daß die Tatsache einer Volksregierung im Como Sur und einer sozialistischen Volksregierung in Kuba den Freiheits- und Unabhängigkeitskampf in den übrigen Ländern dieses Kontinentes spürbar beeinflussen wird.»[9]

Paradoxerweise jedoch bedeutet der Sieg der Unión popular für die Guerilla-Bewegungen anderer Länder Lateinamerikas einen schweren Schlag, weil er beweist, daß die Eroberung der Macht auf demokratischem Weg erreicht werden kann, sofern nur ein Volk vom Drang nach Befreiung leidenschaftlich beseelt ist.

Das Fragezeichen: Nordamerika

Schließlich darf man nicht vergessen, daß das Schicksal einer Regierung in Südamerika zu einem großen Teil vom Verhältnis zu den Vereinigten Staaten abhängig ist, vor allem, wenn die Sicherheit der USA irgendwie gefährdet erscheint. Sollte Nordamerika gegen Allende eine Politik der Härte betreiben, wie das gegenüber Kuba geschah, dürfte man sich nicht wundern, wenn Chile sich eng an Moskau oder Peking anschlösse. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß diese Überlegung auch schärfste Interventionisten in Nordamerika zur Vorsicht gemahnen wird. Außerdem liegt ja Chile nicht in dessen Reichweite wie Kuba. Auch ist das innenpolitische Klima in Nordamerika heute für eine neue Interventionspolitik keineswegs günstig, und so ist es durchaus möglich, daß sich Washington mit einem gemäßigten Sozialismus in Chile abfindet, wohlwissend, daß dies der einzige Weg ist, um in Südamerika längst fällige Reformen durchzuführen.

Dr. Galo Martinez Arona, Montevideo (Uruguay)

Anmerkungen

[1] Eduardo Frei, Pensamiento y Acción (Sgo de Chile 1958) V: Politica del cobre.

[2] Vgl. Eduardo Frei, o.c. VII: Situación económica del país.

[3] Radomiro Tomic, Revolución chilena y Unidad popular; Planteamiento ante la Junta Nacional del P.D.C. de mayo de 1969: Marcha, Nr. 40, Montevideo 1970.

[4] Jorge Alessandri: Mi programa de gobierno: Cuaderno de Marcha, nr. cit.

[5] Zitiert in: Semanario Marcha (Montevideo), Nr. 1490 vom 24.4.70.

[6] Allende, Programa básico de un gobierno de la Unión popular: Cuadernos de Marcha (Montevideo), Nr. 40, August 1970.

[7] Siehe Orientierung Nr. 23/24 (1970), S. 254f.: «Nach der chilenischen Präsidentenwahl, Brief des P. Provinzial an die chilenischen Jesuiten.»

[8] Jornal do Brasil, zitiert in: Semanario Marcha (Montevideo), Nr. 1517 vom 30.10.70.

[9] Reportaje a Allende de Marcha: Semanario Marcha (Montevideo), Nr. 1488 vom 10.4.70.

Diskussion

Franz von Assisi: Gelebte Zukunft?

Das Buch «Gelebte Zukunft: Franz von Assisi» *Mario von Gallis*[1] verdient wahrhaftig um seiner, nämlich des Buches willen, gewürdigt (und zwar hochgeschätzt) zu werden, aber wer den Tonfall des Autors kennt, hat ihn im Ohr, auch wenn er seine Sätze gedruckt liest. Ganz bei der Sache, ganz ohne Eitelkeit zwingt er den Leser, sich doch nicht nur bei seinem Heiligen, sondern auch bei ihm selbst aufzuhalten. Alle Welt kennt Galli als wahrhaftigen Jesuiten. Man hätte sich schon längst sagen können und ist doch nie auf die Idee gekommen, daß er – sagen wir: auch – ein echter Franziskaner ist. Sein Habit, sein verschmitztes Lächeln ...

[1] Mario von Galli, Gelebte Zukunft: Franz von Assisi. Verlag C. J. Bucher, Luzern/Frankfurt a.M. 1970, 248 Seiten, davon 40 Seiten vierfarbiger Bildteil.

Und so sonderbar es klingt: Obwohl doch Franz von Assisi alles andere als ein Schlitzohr gewesen ist: selbst Gallis Schlitzohrigkeit (im Dienst des guten Gottes und des lieben Nächsten) scheint, nachdem man dieses Buch gelesen hat, mit einemmal etwas Franziskanisches zu haben. Eine Transposition des Franziskanischen aus dem 13. ins 20. Jahrhundert vor, in und nach dem Konzil, eine Transposition aus Umbrien nach Zürich, das unter anderem zwischen Rom und der Bundesrepublik liegt.

Daß zwischen dem Jesuiten und dem Franziskaner keine Kluft sein sollte (sein sollte), dafür ist der Heilige selbst der erste Gewährsmann. Mit vollem Recht hat Galli als die wichtigste Erkenntnis über Franz immer wieder festgehalten, daß er nichts «Besonderes» gewollt hat: keine Spezialität, keinen neuen Frömmigkeitsstil (obwohl er ihn natürlich hervorgebracht hat), keine neue Epoche (obwohl er an ihrer Entstehung entscheidend beteiligt war). Er hatte «nur» die Absicht, nach dem Evangelium zu leben. Man wagt es nicht einmal, das eine «Nachfolge Christi» zu nennen, sondern wird mehr an eine Angleichung, an den Versuch einer Identifizierung denken. In der Tat ist Franz ja als der Heilige gepriesen worden, der Jesus am ähnlichsten gewesen ist.

Es hat Seltenheitswert, daß Galli dabei etwas entdeckt, was die christliche Theologie und Frömmigkeit der Jahrhunderte zu sehr vernachlässigt hat: wie sehr Jesus von Nazareth, obwohl ihn die Situation immer wieder dazu zwang, auf sich selbst zu sprechen zu kommen, vor allem in seinen Abschiedsreden, dabei doch genau präzisiert, daß er nicht «um seiner selbst willen geliebt» oder gar angebetet werden will, sondern in Wahrheit «Mittler» ist. Er weist von sich selbst weg: auf den Vater und auf den Bruder und die Brüder. «Christozentrisch» leben, wie die wenig schöne Formulierung lautet, bedeutet für den Autor, was es für Franziskus selbst bedeutet hat: den Vater preisen und seine Geschöpfe, vor allem seine Kinder, die Brüder lieben. Das ist so schlicht gemeint, wie es gesagt ist. Es geht nicht darum, Jesu Opfertod und seine Auferstehung zu leugnen und sein eucharistisches Gedächtnismahl anzutasten oder zu verkürzen; es geht darum, ihnen den richtigen Ort zu geben: zwischen dem Vater und seinen Kindern.

Galli sieht in seinem Heiligen vor allem die Kindlichkeit, die Armut, das «revolutionäre» Element und die «Noblesse». Es sind offenbar zugleich die Dimensionen, deren Schwäche in der gegenwärtigen Christenheit Galli auf seine schonende, noble und witzig andeutende Art beklagt und die er anderseits für besonders aktuell hält. Er hat, so scheint es mir, nicht nur recht in dem durch diese vier Aspekte bestimmten Verständnis des Heiligen, sondern auch, daß hier «die Zukunft» liegt, welcher die Kirche Jesu Christi entgegenzugehen hat. Daß die christliche Armut und die Kindschaft in einer engen wechselseitigen Beziehung existieren, daß vor allem die Armut von der Kindschaft her verstanden werden muß, gehört zu den selten erkannten, von Galli eingeschärften erleuchtenden Wahrheiten.

Für die «Moraltheologie» – man verzeihe mir das harte Wort – wäre es geradezu entscheidend zu erkennen, daß ihr Spezifikum, das, was die von ihr zu verkündende «Moral» von allen anderen Moralen unterscheidet, genau in dem liegt, was Galli «Noblesse» nennt. Die neuere Theologie jenseits der stoizistischen und der neuscholastischen Ethik spricht von der «Liebe»; das ist natürlich völlig richtig, aber für unsere Ohren ist in dieser Sache die Formel «Noblesse», vor allem im Anschluß an Franz von Assisi, aber auch ganz allgemein besonders überzeugend. Leider ein Fremdwort, aber verständlich und noch nicht völlig abgenutzt, läßt es sich (ähnlich wie «Liebe») sowohl von Gott sagen als auch von den Menschen: der theologische Charakter christlicher «Moral» wird erfaßt in der Großherzigkeit Gottes und in der antwortenden Dankbarkeit des Menschen. Ihr gemeinsamer Name: Noblesse.

Im Kapitel über die Armut erwähnt Galli das Buch des Rezensenten «Die Antwort der Mönche», in dem dem heiligen Franz die Hellsicht zugeschrieben wurde, im Reichtum jenseits des Bodenbesitzes und der politischen Macht, also in dem neuen bürgerlichen Reichtum, dessen Verinnerlichung und also eine neue und schwere Gefährdung der christlichen Armut und vor allem Kindlichkeit zu erkennen: den Geist des Kapitalismus, wenn auch nicht ihn selbst. Ich bin mir nicht ganz klar darüber geworden, ob Galli im Fortspinnen dieser uns gemeinsamen Erkenntnis sich ein wenig von mir distanzieren will: ich habe jedenfalls keinen Anlaß, ihm nicht völlig zuzustimmen, auch wenn er auf die veränderte Funktion des Kapitals hinweist, das heute tatsächlich potentiell, wenn auch keineswegs faktisch, Dienstcharakter hat: eine Funktion hat. Der Kapitalismus konnte diesen Dienstcharakter auch im Frühkapitalismus haben, und der Sinn des Dritten Ordens, auf den es – auch hier sind Galli und ich einer Meinung – eigentlich und entscheidend angekommen wäre, war nicht, die moderne Geldwirtschaft an sich zu verhindern, sondern in ihr die Entmenschlichung, die «Selbstentfremdung»: die doppelte Selbstentfremdung der Ausbeutung und der Proletarität. Nicht teilen kann ich den

Optimismus Gallis, der für die «entwickelten Länder» behauptet: «Eine Gesellschaftsschicht der Besitzlosen existiert nicht mehr, wie auch eine Gesellschaftsschicht unproduktiv Besitzender offensichtlich nicht mehr besteht.» Das ist für die Schweiz vielleicht merklich weniger falsch als beispielsweise für die Bundesrepublik, wo es eine ansehnlich große, wenn auch keineswegs angesehene und ansehnliche Schicht gibt, die unterhalb des Existenzminimums und durch und durch «besitzlos» lebt, wenn man dem Wort einen verständigen aktuellen Sinn gibt: in der heutigen Gesellschaft ist selbst ein kleiner Transistorapparat nicht mehr «Besitz» als die Hose, die Jacke und der Mantel, deren Besitz Franziskus seinen Brüdern erlaubte. Vor allem aber gibt es bei uns auch eine ansehnliche – zum Teil leider auch angesehene – Schicht «unproduktiv Besitzender», und zwar über die in der Schweiz so verbreitete Schicht der Couponschneider hinaus; dann nämlich, wenn man das Wort «unproduktiv» nicht zu formal faßt, also die Produktion gesellschaftlich sinnloser und schädlicher Produkte und «Dienstleistungen» dazu rechnet. Ist ein Produzent und Händler von Rauschgiften «produktiv»?

Das bringt mich auf die Bilder. Die Farbfotos von Dennis Stock sind tatsächlich schön, zum Teil atemberaubend schön. Verständlich, daß sie Mario von Galli einen kräftigen Anstoß gegeben haben, sein Buch zu schreiben. Daß aber Assisi, die malerische Stadt, eine kommunistische Mehrheit hat, daß die Menschen auf den Äckern wahrscheinlich die CPI wählen, wird man als Kontrapunkt zu dem Erlebnis franziskanischer Landschaft nicht vergessen dürfen.

Sonstige Einwände? Das Buch ist mir eine Nuance zu «katholisch». Das Wort fällt sehr oft. Könnte es nicht überall da, wo es angeht, durch «christlich» ersetzt werden, nicht nur sprachlich, sondern auch für die Phantasie des Lesers? Neue Heilige kann man «erwarten»? Die Armutsbewegung ließ sich erwarten, Franz nicht. Paul VI. ließ sich erwarten, Johannes XXIII. nicht. Der «neue Heilige» oder auch das «Team», das zeitgemäß an seiner Stelle erscheinen könnte, wird, falls er oder es erscheint, eine gewaltige Überraschung sein. Meine ich.

Mit diesem verhältnismäßig beiläufigen Einwand hängt nun doch ein zentralerer zusammen. Es mag in der Tat «billig und platt» sein, wenn man das Fehlen fester Formen in der Urkirche mit der Naherwartung «entschuldigen» will – dann nämlich, wenn man den Akzent auf «entschuldigen will» legt: hier ist nämlich nichts zu entschuldigen. Aber das Gewicht der Naherwartung selbst hat Galli, so scheint es mir, unterschätzt, und damit auch das Gewicht der Erfahrung, daß sie sich nicht erfüllt hat, daß man also zu einer Um-Interpretation der «Erwartung» des kommenden Reiches gezwungen war. Das begann schon bald, nachdem «dieses Geschlecht» tatsächlich zu sterben begann, vor allem aber als die Christen, die der Obrigkeit gehorchen sollten, selber Obrigkeit wurden: eine ganz und gar unvorhergesehene Situation; es geschah noch einmal verstärkt, als sie im Zuge der Geschichte und insbesondere der Aufklärung und Demokratie allmählich entdeckten, daß Gott sie in Jesus Christus nicht nur in die vollkommene Gottesherrschaft, in die vollkommene Liebe hineinwirbt, sondern ihnen auch die Sozialität und die Geschichte anvertraut hat: die normale menschliche Existenz. Sie wird von den Tugendkatalogen Pauli angedeutet, aber wahrhaftig nicht angemessen erfaßt. Der unwiederholbare christliche Charme und Ernst des heiligen Franz – beides, und beides in einem – liegt auch darin, daß er das Evangelium Jesu, das ein Evangelium der Naherwartung war, wörtlich zu realisieren suchte, reflexionslos, auch ohne Reflexion über die ausgebliebene Erfüllung der Naherwartung. Insofern war Franziskus ganz anders als sein Muster Jesus, der in der Naherwartung ja recht bekam, weil er durch den Tod hindurch Gottes Herrlichkeit in sich vollendete, doch ein christlicher Don Quijote – möglicherweise genau dazu berufen, aber dann dadurch eben auch begrenzt. Daß ein so Jesus ähnlicher Mensch wie Franz von Assisi möglich wurde, ist ganz gewiß ein Wink Gottes, ein Wort an uns; aber die Jesus-Ähnlichkeit war dennoch nur durch etwas möglich, was wir uns «normalerweise», und zwar normalerweise nach Gottes Willen, nicht erlauben können: durch Verzichte nicht nur auf normale Geschenke Gottes (wie Sexualität und «Lust», Ehe und Generation), sondern auch auf soziale Verantwortungen.

Wie steht es mit uns normalen Menschen, uns Geschichtsträgern, die wir das Evangelium unterm Arm tragen – und hoffentlich auch im Kopf und im Herzen? Gallis Antwort auf diese Frage kann mich nicht voll befriedigen. Aber wir sind da ja auch in der Tat in einer sehr heiklen und schwierigen Lage. Was in der Psychologie der Naherwartung – «lohnt es sich noch? ...» – formuliert worden ist, enthält ganz gewiß einen Ruf, einen Appell, eine Werbung, die zu überhören ein Verrat an Gott und den Menschen, ein Ausschlagen der «Noblesse» Gottes ist. Was gemeint sein kann, muß also losgelöst werden von der «Naherwartung» im Sinne der Jünger und der Urkirche, wohl aber in der Nah-Erwartung des Reiches bleiben; es muß umgesetzt werden in konkrete Situationen völlig neuer Art. Charles de Foucauld war überzeugend: Galli zitiert ihn mit Liebe. Dennoch wird es selten bleiben, daß diese Erfüllung der Werberufe Gottes in einem Menschen völlig gelebt und sichtbar wird. Was Charles de Foucauld tat und wie er lebte und was er war, ist nicht in Strukturen zu fassen: nur in Strukturen aber kann man wirksam helfend lieben. Das kann eine Alibi-Behauptung für die Verweigerung der eigenen «Ganz-Hingabe» sein. Aber dennoch bleibt wahr, daß es nur erflehbar, erhoffbar ist, in Ansätzen lebbar, nicht aber verfügbar. Es mag Vermittlungen geben zwischen der radikalen Nachfolge und der «Normalität» – die ganze Geschichte der Christenheit ist voll von Versuchen, diese Vermittlung zu leisten. Auch Galli spricht, wenn er zur Kirchenpolitik, zur «politischen Theologie» und zur Weltpolitik redet, breit und vielleicht etwas zu bemüht von solchen Vermittlungen – die er aber nicht als solche deutet. Insofern bleibt vor allem das politische Kapitel über den Revolutionär und die heutigen Revolutionäre unbefriedigend.

Daß in unserem Leben praktisch diese Rechnungen ganz und gar nicht aufgehen, macht das Christentum, ein Leben aus dem Dank, ein Leben der «Noblesse» zugleich zu einem Leben der Buße. Aber auch die theologische Reflexion ist mit der christlichen Erfahrung der Nichterfüllung der Naherwartung noch nicht fertig geworden, viele Jahrhunderte nicht. Das blieb lange verborgen, und immer wieder lökten die Heiligen, die Ordensstifter, die Schwärmer, die Sektierer, jeder auf seine Art, wider den Stachel. Es tritt heute in seinem ganzen Ernst zutage, und viele machen es sich tatsächlich allzu leicht damit. Insofern stehen wir, kurz nach dem angeblichen Tode Gottes, möglicherweise ganz am Anfang des Christentums. Gallis geist- und liebevoller Lobpreis des liebe- und geisterfüllten Heiligen vermehrt unsere Verlegenheit. Das ist gut. Man muß sein schönes Buch weiterdenken.

Walter Dirks

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Jakob David, Albert Ebneter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ✆ (051) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 6290 ‹Orientierung›, Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 ‹Orientierung›) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, ‹Orientierung› C.E. Suisse No. 020/081.7360 – Italien: Postscheckkonto: Roma 1/28545 ‹Orientierung› Zürich

Abonnementspreise: *Ganzes Jahr:* Fr. 19.— / Ausland: sFr. 22.— / DM 19.— / öS 125.— / FF 28.— / bfrs. 250.— / Lire 3000.— / dän. Kr. 35.— / US $ 5.50.

Halbjahresabonnement: Fr. 11.— / Ausland: sFr. 12.50/ DM 11.— / öS 70.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 12.— / Ausland: sFr. 13.50 / DM 12.— / öS 73.— / Lire 1800.—

Gönnerabonnement: sFr. 25.—

Einzelexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

Eingesandte Bücher

Hierzenberger Gottfried: Das Glaubensgespräch mit jungen Erwachsenen. Arbeitshilfen für Katechese und Jugendpastoral. Don Bosco-Verlag, München 1970. 137 S., Paperback.

Horkheimer Max: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior. Reihe: Stundenbücher, Nr. 97. Furche-Verlag, Hamburg 1970. 90 S., kart.

Hüster Wilhelm: Jesusworte. Und andere Kernstellen des Neuen Testaments. Verlag J. Pfeiffer, München 1970. 408 S., Leinen.

Kleine Erwin: Es geht um mehr als Zölibat. Ein Bericht über die 5. Plenarsitzung des Pastoralkonzils der niederländischen Kirche. Reihe: Pfeiffer-Werkbücher, Nr. 89. Verlag J. Pfeiffer, München 1970. 210 S., kart.

AZ Nachdruck nur mit Genehmigung der **Redaktion**