



DIE AUFERWECKUNG des Gekreuzigten und seine heutige Wirksamkeit im Geist bleiben eine Wirklichkeit, der widersprochen wird, weil sie der bestehenden Welt widerspricht und dieser *mehr* zuspricht, als sie von sich aus aufzuweisen hat. Auferweckung und Herrschaft Jesu sprengen die endliche Geschichte und durchbrechen deren Konstante, den Tod. Darum können sie an dieser bestehenden Wirklichkeit des Todes selber nicht objektiv verifiziert und bewiesen werden. Sie stellen aber darüber hinaus auch einen beständigen Angriff auf die bestehende Welt des Tötens und der Ungerechtigkeit dar. Darum kann ernsthafter Einsatz von Christen und Gemeinden für mehr Gerechtigkeit und für das Leben (in allen Bereichen und Dimensionen) zum *konkreten Zeichen* der Lebendigkeit Jesu werden. Der not-wendige Widerspruch der Auferstehung und Herrschaft Jesu zur Leidensgeschichte unserer Welt muß demzufolge aufrechterhalten werden, und zwar nicht nur im vorstellenden Denken, sondern vor allem – als praktischer Widerspruch – in der existentiellen Umkehr und im veränderten Handeln.

Ermächtigung zum Leben

Gewiß, was Gott in der Auferweckung Jesu getan hat und durch den Auferstandenen weiter an uns tut, ist größer und reicht weiter, als wir in unserem Handeln realisieren können. Vom Zwang, alles selbst bewerkstelligen zu müssen, werden wir durch Gottes Tat der Auferweckung und durch die aktive Gegenwart des auferstandenen Herrn in seinem Geist gerade befreit. Wir dürfen aus der zuvorkommenden Gnade und aus der Vergebung leben und immer wieder neu anfangen. So sind wir ermächtigt und zugleich aufgefordert zu den – vielleicht kleinen – Schritten eines dem alten Menschen abgerungenen, neuen Lebens, zum «Wandeln im Geist» des Herrn (Gal 5,16-25).

Die Auferweckung Jesu ist also nicht als isoliertes Ereignis an Jesus allein, sondern zugleich als Veränderung von Menschen in der Grundstruktur ihres Existierens zu begreifen. Sie ermöglicht und *initiiert eine neue Lebenspraxis* mitten in der alten Welt (2 Kor 5,17; Gal 6,15). Drei in sich zusammengehörige Grundvollzüge kennzeichnen diese neue Lebenspraxis: Glaube, Hoffnung und Liebe. *Glaubend* weiß sich der Jünger Jesu Christi vom Auferwecker-Gott unbedingt und unter allen Umständen (auch in Schuld und im Tod) angenommen, geliebt und gehalten; darum ist er befreit von jener fundamentalen Angst um sich selbst, die ihn auf die vergebliche Mühe der Selbstbegründung und totalen Selbstverwirklichung festnagelt und ihn so in sich selbst verstrickt. *Hoffend* ist er des neuen Lebens mit Christus beim Vater gewiß, kann er dem eigenen Tod entgegensehen und kann – ohne Verzweiflung, Resignation und Fatalismus, aber auch ohne Vermessenheit und gewalttätige Selbstüberforderung – dem kommenden Herrn und dem Reich Gottes hier und jetzt einen Weg bereiten. Dies versucht er immer neu in der konkreten Nachfolge Jesu, das heißt, indem er sich in den Dienst am Leben der andern stellt, in persönlicher und politischer *Liebe*.

Wer an den auferweckten Gekreuzigten glaubt, wer Gott als die rettende Wirklichkeit für den getöteten Jesus behauptet, kann dies nur so tun, daß er diesen Gott zugleich – wie der irdische Jesus – als die rettende Wirklichkeit *für den andern Menschen* (wie für sich selbst: Mk 12,31) *praktisch in Anspruch zu nehmen wagt*. Ohne wenigstens den *Versuch* zur Anerkennung und Annahme auch des andern, die dessen Unterdrückung ausschließt und die tätige Teilnahme an seinem Leid einschließt, ist die Rettung Jesu aus dem Tod *praktisch* geleugnet (vgl. z. B. Mt 7,15-23; 25,31-46; 1 Joh 3,13-18; 4, 20). Die Bekehrung zu dem Gott, der den verlorenen Gekreuzigten auferweckt und zum Herrn gemacht hat, verlangt daher auch die Hinkehr zu den Verlorenen und Opfern unserer Herrschaftsgeschichte. Solange wir uns nicht für die geschundenen Mitmenschen und Mitgeschöpfe engagieren, bleibt unsere *Rede* von der Auferstehung Jesu unglaubhaft.

OSTERN

Widerspruch zur Welt des Tötens: Kritisch-praktischer Osterglaube – Auferweckung Jesu nicht «beweisen» wollen, sondern konkrete Zeichen gegen Tod und Unrecht setzen – In der Erfahrung mit Jesus gründet die Hoffnung auf universale Befreiung und Gerechtigkeit.

Hans Kessler, Frankfurt

Auferstehung, Zentrum der Theologie: Für die Neuscholastik ein Randproblem, sieht sich der Osterglaube durch die Herausforderung von Aufklärung und kritischer Exegese in die Mitte gerückt – Ein Markstein in der modernen Diskussion: *Hans Kesslers* Auferstehungsbuch «*Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*» – Israels Glaube an den Gott der Geschichte und des Lebens – Zukunftshoffnung und ganzheitliches Menschenbild – Wie Jesus von Gott und seiner anbrechenden Herrschaft spricht – Moderne «Erklärungen» der Ostertexte – Ort der Ostererfahrung heute: Erlebte Gemeinschaft und Solidarität im Namen Jesu – Konsequenzen für die Gottesfrage.

Josef Blank, Saarbrücken

KUBA

Kirchenkongreß – Aufbruch zum Dialog: Gegenwart der kubanischen Kirche nur aus der Kolonialzeit verständlich – Die Insel wurde nie ernsthaft missioniert – Spanienhöriger Klerus – Die grosse Flucht vor der Revolution ließ das Volk ohne Priester und Schwestern zurück – 1969 brach ein deutliches Hirtenwort gegen die Wirtschaftsblockade das Eis im Verhältnis zum Regime – Kirchenkongreß im Klima der fortschreitenden Verständigung – Eigenständige Theologie und Pastoral der Versöhnung – Wird der Aufbruch Gefolgschaft finden?

Stanislas Maillard, Paris

Fidel Castro und die Religion: Das große *Gesprächsprotokoll Frei Betto/Fidel Castro* von über einer Million Kubanern gekauft – Brasilianischer Dominikaner und Befreiungstheologe als Gesprächspartner – Kommunistischer Parteichef beeindruckt von befreiender Wirkung der christlichen Botschaft in Lateinamerika – Seine persönliche Geschichte und die der Revolution – Die noch bestehende subtile Diskriminierung von Christen – Wie können wir unser Kubabild revidieren?

Viktor Hofstetter, Zürich

ZEITGESCHICHTE

Ernst Michel – Vorläufer einer politischen Theologie: Zeitgenosse Romano Guardinis und Friedrich Dessauers von wenig beachteter Aktualität – Katholische Distanz zum Katholizismus – «Politik aus dem Glauben» – Was ich von diesem großartigen Mann gelernt habe.

Walter Dirks, Wittnau bei Freiburg/Br.

RUSSLAND

Pläne und Träume des Juraj Krizanić (17. Jh.): Kroatischer Einzelgänger mit römischem Auftrag auf dem Weg nach Moskau – Die «Politika» des unzeitgemäßen Theologen, Ökonomen und Sprachgenies jüngst auf englisch erschienen.

Robert Hotz

Die christlichen Kirchen gehen von Anfang bis heute nicht nur davon aus, daß Jesus einmal («in Niedrigkeit») geschichtlich greifbar da gewesen ist, und sie rechnen nicht nur mit seiner realen Gegenwart durch den Geist («in der Verborgenheit» irdischer Zeichen), sondern auch damit, daß er der («in Herrlichkeit») Kommende ist, dem die Zukunft gehört. Darum blicken sie in ihrem Credo von jenem «er sitzt zur Rechten des Vaters» hoffnungsvoll nach vorn in die Zukunft: Er «wird kommen». Und sie bekennen, daß der Geist Gottes und des Auferstandenen «die Auferstehung der Toten und das ewige Leben» bewirken werde. Der Geist werde, was an Jesus bereits geschehen ist, auch an uns und der ganzen Schöpfung vollbringen, damit Gottes Leben – ohne Auflösung des Gegenübers von Gott und Geschöpf – alles durchpule und Gott so am Ende wirklich «alles in allen sei» (1 Kor 15,28).

Diese Hoffnungsaussagen sind nicht durch einen neugierigen (und doch vergeblichen) Blick in die Zukunft gewonnen. Sie gründen vielmehr in der bisherigen Glaubenserfahrung mit Jesus, dem irdischen und erhöhten, und mit seinem Gott; von diesen Erfahrungen her interpretieren sie das, was kommt. Jesus ist ja mit seiner Lebenspraxis und mit seiner realen Gegenwart in unsere Existenz eingetreten und schenkt uns durch sei-

nen Geist die tiefgreifende Erfahrung von Versöhnung und Befreiung. Damit aber gibt er uns einen Vorgeschmack der verheißenen universalen Freiheit und Liebe. Diese der Erfahrung mit Jesus entspringende Hoffnung auf das vollendete Gottesreich universalen Gerechtigkeits ist es, die vielen Geschundenen und Geplagten dieser Erde ebenso wie vielen, die sich für sie einsetzen, die Kraft gibt, weiterzumachen, selbst dann, wenn alles aussichtslos erscheint. «Die Herren der Welt gehen, unser Herr kommt!» Umgekehrt dürfen gerade diejenigen, welche jetzt alles in ihren Kräften Stehende tun, um Unrecht und Leid zu mindern und um Leben (Überleben und menschenwürdiges Leben) zu ermöglichen, auch von ihrer Hoffnung auf das endgültige Kommen des (von Jesus verkörperten) Gottesreiches sprechen, ohne damit in den Verdacht des Verrates am Diesseits und seinen Aufgaben zu geraten. Ja, sie dürfen – der (durch Jesu Tod und Auferstehung) schon geschenkten Befreiung eingedenk und auf die universale Befreiung (durch sein «Kommen») ausgerichtet – jetzt schon immer wieder «das Fest der Befreiung feiern».

Hans Kessler, Frankfurt

Aus: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1985, S. 402–405. Vgl. die anschließende Besprechung.

Sucht den Lebenden nicht bei den Toten

Zum gegenwärtigen Stand der theologischen Diskussion um die Auferstehung Jesu

Es ist schon eine erstaunliche Tatsache: Zu keiner Zeit – wenn man von den ersten drei Jahrhunderten absieht – stand in der christlichen Theologiegeschichte die Auferstehung Jesu so im Zentrum der theologischen Diskussion wie in den letzten zweihundert Jahren, seit *Gotthold Ephraim Lessing* unter den *Fragmenten des Wolfenbüttelschen Ungenannten* als «Fünftes Fragment» die Kritik von *Hermann Samuel Reimarus* (1694–1768) an den neutestamentlichen Osterberichten publizierte: *Über die Auferstehungsgeschichte* (1777). Nimmt man noch dazu das Fragment *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (1778), dann wird sofort deutlich, daß Reimarus auch als erster die Schlüsselposition des Osterglaubens für die Evangelien und für das Neue Testament überhaupt erkannte. Seine Unterscheidung zwischen dem «Systema Jesu» und dem «Systema der Apostel», das diese nach Ostern jenem übergestülpt hätten, entspricht bereits der heute geläufigen Unterscheidung zwischen dem «historischen Jesus» und dem «Christus des Glaubens»; das Scharnier, das die beiden miteinander verbindet, ist der Osterglaube, der Glaube an die Auferstehung Jesu, an dem sich seitdem die Geister sowohl entzünden als auch scheiden, und das bis heute. Die Lösung, die Reimarus damals anbot, hat sich freilich nicht durchgesetzt. Er rechnete als ehrlicher Aufklärer und Deist, der er war, mit einem Jüngerbetrug; die Jünger hätten den Leichnam Jesu heimlich aus dem Grab entfernt und den Osterglauben als ihr «Systema» frei erfunden. Immerhin, es ist das große Verdienst der modernen Exegese, insbesondere der historisch-kritischen Evangelien- und Jesus-Forschung, daß die Bedeutung des Osterglaubens als theologisches Zentrum der neutestamentlichen Christusoffenbarung und damit des christlichen Glaubens überhaupt immer deutlicher ins Bewußtsein trat.

In der traditionellen katholischen, insbesondere in der neuscholastischen Dogmatik war das keineswegs der Fall. Hier war die «Auferstehung Jesu» ein zusätzliches Randproblem der Christologie und Soteriologie, wie man dies in den einschlägigen Dogmatik-Lehrbüchern leicht feststellen kann (im *Grundriß der Dogmatik* von Ludwig Ott beansprucht der Paragraph über die Auferstehung Christi knapp zwei Seiten). Vor allem wußte man über die Heilsbedeutung von Ostern kaum etwas zu sagen. Der «Sitz im Leben» für den Osterglauben war nicht die Dogmatik, sondern die Liturgie mit der alljährlichen Feier der Karwoche und des Osterfestes, und man darf wohl sagen, daß

der Osterglaube hier wirklich besser aufgehoben war als in der äußerst trockenen Scholastik. «Die neutestamentlichen Aussagen von der Auferweckung Jesu brachten in Verlegenheit; sie wurden deshalb zunächst einmal in ihrer Bedeutung heruntergespielt und möglichst ausgeklammert. In der Gegenwart ist diese Beschränkung auf den irdischen Jesus für weite Kreise protestantischer wie katholischer Christen nahezu selbstverständlich geworden» (22f.). Für die letzten vierzig Jahre hat insbesondere der Streit um die Entmythologisierungsthese von *Rudolf Bultmann* mit ihrer breiten Resonanz das Interesse auf das Problem der Auferstehung Jesu gelenkt.

Vergessene und wiederentdeckte Bedeutung

Das im vergangenen Jahr erschienene Auferstehungsbuch des katholischen Frankfurter Dogmatikers *Hans Kessler* stellt einen besonderen Markstein in dieser Diskussion dar.¹ Kessler hat es unternommen, den Ertrag der modernen Diskussion um die Auferstehung Jesu seit der Aufklärung umfassend darzustellen und darüber hinaus von einem biblisch-theologischen Grundansatz aus die theologisch-systematische Bedeutung des Osterglaubens überzeugend herauszuarbeiten. Man muß dem Verfasser bescheinigen, daß er nicht nur die exegetisch-historische Problematik des Auferstehungsthemas ausgezeichnet beherrscht und bis ins Detail sachgemäß darzustellen weiß, sondern daß er auch die philosophisch-geistesgeschichtlichen, weltanschaulichen Implikationen dieser Diskussion mit großer Schärfe erfaßt und analysiert hat, bis zu den wissenschaftstheoretischen und methodologischen Problemen exegetischer und theologischer Art, die hier mitspielen. Es macht die große Bedeutung dieses Buches aus, daß hier die gesamte exegetische und systematisch-theologische Problematik des Osterglaubens in einer geglückten Zusammenschau dargestellt wird und daß dabei nichts Wichtiges fehlt. Damit setzt es zugleich einen Maßstab, an dem in Zukunft alle Beiträge zu diesem Themenkreis sich werden messen lassen müssen.

Das Buch beginnt mit einer «Einführung», die zugleich als Einführung zum Thema gedacht ist und die auf drei Probleme hinweist: Erstens

¹ Hans Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1985, 422 S., DM 39,80; Zahlen im Text verweisen auf die entsprechenden Seiten.

auf die «vergessene und wiederentdeckte fundamentale Bedeutung der Auferstehung Jesu»; zweitens auf die «Schwierigkeiten der heutigen Adressaten mit der Osterbotschaft»; drittens auf die Frage nach einem «anthropologischen Zugang zur Auferstehungsbotschaft» (19–40). Entsprechend gut durchdacht und gegliedert ist der Aufbau des Ganzen: Das *erste* Kapitel erörtert «Die Vorbereitung im Alten Testament und im vorchristlichen Judentum» (41–78); das *zweite* Kapitel behandelt das Problem: «Der vorösterliche Jesus und das unchristliche Osterzeugnis» (79–135). In diesen beiden Kapiteln legt der Verfasser das exegetisch-bibeltheologische Fundament, indem er die einschlägigen Texte und Zeugnisse vorlegt und bespricht. Das *dritte* Kapitel «Die Frage nach der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu» (136–236) behandelt zunächst das Grundzeugnis von 1 Kor 15,3–5.6f., sodann die moderne «Interpretations-Geschichte» von Ostern, die einer strengen Kritik unterzogen wird. Nach dieser fundamentaltheologischen Absicherung behandelt der Verfasser im *vierten* Kapitel «Die Frage nach der zureichenden Grundlage des (Oster-)Glaubens» (237–265) als positiver Aufweis des Oster-Zeugnisses, warum man an die Auferstehung Jesu glauben und sie nicht als völlig unglaubwürdig abtun kann; sie kann im strengen Sinne nicht widerlegt werden; unzweideutig *bewiesen* werden – im naturwissenschaftlich-historischen Sinne – kann sie aber auch nicht; aber sie wird von den Zeugen glaubwürdig bezeugt, und der Mensch, der dieses Zeugnis annimmt, ist deshalb kein rückständiger Mensch, kein Ungebildeter oder Dummkopf, sondern er läßt sich im Osterglauben auf die «radikale gute, hoffnungsvolle Zukunft Gottes» ein, auf die «eschatologische Zukunft», auf Gottes unwiderrufliches «Ja» zur Welt und zum Menschen, wofür es überhaupt keine eigentlichen Voraussetzungen innerweltlicher Art gibt und geben kann. Darin liegt auch die schlechthinige Überlegenheit der eschatologisch-christologischen Zukunftserwartung gegenüber allen vergleichbaren innerweltlichen Utopien. Das *fünfte* Kapitel zieht aus alledem die theologisch-systematischen Konsequenzen: «Inhalt und Bedeutung unseres Glaubens an die Auferstehung Jesu (Systematische Entfaltung)» (266–416). Hier werden die theologischen Implikationen der Auferstehung Jesu entfaltet, für den Gottesgedanken, die Christologie und für das ganze christliche Verständnis des Menschen, der Welt und der Geschichte: Wie man sieht, ein fundierter Aufbau und ein reiches Programm, beginnend mit der «positiven» Darlegung des exegetisch-bibeltheologischen Befundes, einer gründlichen Diskussion der modernen Probleme und Schwierigkeiten, mit der abschließenden theologischen Darstellung im Sinne eines «Respondeo dicendum».

Der Gott, der die Toten lebendig macht

Schon der Einstieg ist bezeichnend. Kessler beginnt mit der Frage nach den alttestamentlichen Voraussetzungen des Auferstehungsglaubens. Auch wenn der Glaube an eine endzeitliche Auferstehung der Toten im Alten Testament erst ziemlich spät erscheint – der einzig sichere und allgemein anerkannte Beleg dafür ist Daniel 12,2f. –, so kann man ihn trotzdem nicht als einen Fremdkörper bezeichnen; vielmehr handelt es sich um ein folgerichtiges Ergebnis des biblischen Gottesglaubens und der biblisch-ganzheitlichen Anthropologie. «Der Jahwe-Glaube hat also aus sich heraus eine Zukunftserwartung entwickelt, die auch die Hoffnung auf Totenaufstehung und ewiges Leben umfaßt» (68). Der entscheidende Ansatz liegt, wie Kessler mit Recht hervorhebt, beim theologischen Grundverständnis Jahwes als dem «Gott der Geschichte und des Lebens» (42ff.). Israels Gottesglaube ist von Anfang an mit grundlegenden Erfahrungen geschichtlicher Rettung und Befreiung verknüpft (Exodus-Erfahrung). Jahwe ist der Geber des Lebens und der irdischen Güter; er ist der «Herr über Leben und Tod», der allerdings von der Welt der Toten und des Todes radikal geschieden ist. Das alte Israel kannte keinen Totenkult. Insofern liegt es völlig in der Linie des Jahwe-Glaubens, wenn vom «lebendigen Gott» auch die Überwindung des Todes «am Ende» erwartet wurde.

Als eine entscheidende Durchbruchsstelle für diese Überzeugung muß das babylonische Exil im 6. Jh. v. Chr. angesehen werden. Die berühmte Vision des Ezechiel vom «Knochenfeld» (Ez 37,1–14) ist zwar noch keine Aussage über die endzeitliche Auferstehung der Toten, sie ist vielmehr Bild der Situation des Volkes im Exil. Aber dessen Befreiung wird in der Bildersprache der prophetischen Vision beschrieben als «Wiederbelebung

der Toten» (vgl. 50f.). Kessler führt noch weitere alttestamentliche Belege an; besonders wichtig ist die sogenannte «Jesaja-Apokalypse» (Jes 24,1–27,13), wo eine Aussage lautet: «Er vernichtet den Tod für immer» (Jes 25,8; vgl. 26,19). Aber auch die Psalmen bieten wichtige Ansätze in dieser Richtung (vgl. Ps 16,10f.; 73,23–28). «Wenn Jahwe im Ernst die Herrschaft zukommt, dann muß Jahwe auch mit der Macht des Todes fertig werden. (...) Dies (und keineswegs der Vergeltungsgedanke) ist der entscheidende Punkt innerhalb der von prophetischen Traditionen bestimmten Linie» (58). Die biblische Zukunftshoffnung (die «Eschatologie») wird nirgends auf ein menschliches «Wunschdenken» und seine möglichen Zukunftsvorstellungen utopischer Art gegründet, sondern einzig und allein auf Jahwe-Gott und seinen Rettungswillen. Nur Gott kommt die Macht zu, die Toten lebendig zu machen, nicht irgendeiner evolutionistisch-immanenten anthropologischen «Möglichkeit» (vgl. 63).

Dazu kommt die *anthropologische Komponente*. Der Mensch hat nach biblischer Auffassung nichts «Göttliches/Ewiges» in sich. Er ist Geschöpf ganz und gar. Das Leben, das er hat, besitzt er nicht aus sich selbst, sondern dieses ist Gottes Gabe. Darüber hinaus erfährt der Mensch sich als «lebendiges Wesen» (Gen 2,7), als leib-seelische Einheit und Ganzheit. Der Mensch ist ganz und gar Leib, er ist auch ganz und gar «Seele». Der platonisch-griechische Gedanke der «Unsterblichkeit der Seele» ist der Bibel (AT und NT!) fremd. Wenn es für den Menschen ein endgültiges, ewiges Heil über den Tod hinaus geben soll, dann muß unter biblisch-jüdischen Voraussetzungen der ganze Mensch in seiner Leibhaftigkeit ins Heil gelangen. «Das Ende der Wege Gottes ist die Leiblichkeit», lautet ein Wort von Karl Barth; in diesem Punkt waren sich die Pharisäer, Jesus von Nazareth und Paulus einig. Das sind, wie Kessler aufzeigt, die biblisch-jüdischen Voraussetzungen des Auferstehungsglaubens.

Jesu Predigt und der Osterglaube

Dieser Glaube an eine endzeitliche (allgemeine) Auferstehung der Toten, wie er im frühen Judentum allmählich sich ausgebildet hat, ist der unmittelbare Hintergrund für den christlichen Osterglauben. Er wurde zur Zeit Jesu und der Urkirche, wie wir wissen, keineswegs von allen jüdischen Richtungen geteilt. Die Sadduzäer, die führenden Kreise der Tempelaristokratie und der Priesterschaft, lehnten den Auferstehungsglauben als unzulässige Neuerung ab, während er von den Pharisäern und anderen apokalyptisch beeinflussten Kreisen vertreten wurde (vgl. Mk 12,18–27; Apg 23,6–8). Kessler versucht nun, den Glauben an die Auferstehung Jesu nicht als ein isoliertes Einzelfaktum zu sehen, sondern als innere Möglichkeit aus der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und aus Jesu Gottesverständnis aufzuzeigen. Damit greift er ein Problem auf, das auch in der gegenwärtigen exegetischen Forschung heftig diskutiert wird.² Seine Grundthese: «Der urchristliche Osterglaube kann nur aus dem Zusammenhang mit der Programmatik des Lebens und Sterbens Jesu von Nazareth richtig verstanden werden. Isoliert man die Osterbotschaft aus diesem Zusammenhang, so verliert die Auferstehung Jesu ihre klare Bestimmtheit und wird zu einem Phänomen, das allerlei Mißdeutungen (Mirakel, Mythos usw.) offensteht» (79). Damit hat Kessler einen wichtigen Schritt getan. Wenn der innere Zusammenhang zwischen der Basileia- und Gottes-Botschaft Jesu und dem Osterglauben deutlich gemacht werden kann, dann hört auch die Auferstehung Jesu sofort auf, ein theologisches Randphänomen zu sein. Vielmehr erweist sie sich dann als das Zentrum einer neutestamentlichen Theologie und als deren unaufgebbares Fundament. Auch wird sie selber dann zu einem Kriterium dafür, wie ernst man den historischen Jesus und seine Botschaft nimmt.

² Vgl. vor allem auch Heinz Schürmann, *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*. Freiburg 1983.

Wie begründet Kessler diese Auffassung? Er geht aus von der Basileia-Verkündigung Jesu (= Verkündigung der Gottesherrschaft) und ihren drei entscheidenden Merkmalen:

▷ die Ansage des schon gegenwärtigen Nahegekommenseins und Anbrechens der Gottesherrschaft;

▷ der Inhalt dieser Botschaft als unbedingtes und universales Heilsangebot Gottes an alle Menschen (uneingeschränkte Zuwendung der vergebenden und rettenden Güte Gottes zu allen);

▷ die Verknüpfung dieser ankommenden heilvollen Gottesherrschaft mit Wirken und Person Jesu (83).

Jesus verkündet das Ankommen des Endheils und damit Gottes Heilswillen und rettende Nähe. Und zwar tut er es so, daß er sich selbst mit seinem Wort und seinem Handeln für die Wahrheit dieser Botschaft vorbehaltlos verbürgt. «Das Zur-Herrschaft-Kommen Gottes ist an Jesu Person und Wirken gebunden. Dies ist der Anspruch Jesu. Die Frage nach seiner Berechtigung stellte sich zu seiner Zeit und zu allen folgenden Zeiten, in voller Schärfe angesichts seiner Kreuzigung und seines Todes» (92). Die Botschaft und der Bote, «Sache und Person» Jesu, so sieht es Kessler mit Recht, gehören im Grunde zusammen; somit konnte das Scheitern Jesu am Kreuz auch die «Sache», die Botschaft nicht unberührt lassen. Jesu Hinrichtung am Kreuz versteht Kessler als «radikale Krise» und lehnt jeden oberflächlichen historischen Vermittlungsversuch, jede Verharmlosung des «Bruches» mit überzeugenden Gründen ab (vgl. 104ff.). Hier gibt es keinen kontinuierlichen Übergang. Vielmehr heißt es:

«Jesu Hinrichtung stellte – über alle durch zeitgeschichtliche Anschauungen bedingten psychologischen Barrieren hinaus – die ganz grundsätzliche Frage, ob Jesu (existentiell und praktisch verbürgte) Behauptung, Gott sei die vergebende und rettende Wirklichkeit für die Verlorenen, nicht durch seine eigene Vernichtung und Verlorenheit radikal widerlegt sei. Der Tod am Kreuz macht den irdischen, vorösterlichen Jesus zur offenen, unentscheidbaren Frage. Diese Frage bleibt, und sie kann nicht beantwortet werden, wenn man die mit dem urchristlichen Osterglauben gegebene Antwort ablehnt, Gott habe den gekreuzigten Jesus vom Tode auferweckt und bestätigt und so die für uns unentscheidbare Frage des Daseins und Todes Jesu durch seine eigene Tat entschieden. Wenn es auf die durch den Tod Jesu prinzipiell gestellte radikale Frage nach Gott und seiner rettenden Nähe (durch Jesus) überhaupt eine Antwort gibt, so konnte sie nur Gott selbst geben» (108).

Auf der anderen Seite steht der Befund:

«Das gesamte Neue Testament – von seinen frühesten bis zu den spätesten Schichten und Schriften – vertritt in völliger Einmütigkeit die ihm fundamentale Überzeugung von der Auferweckung Jesu. Es meint damit durchgehend nicht eine von den Jüngern nur erhoffte oder angenommene Auferstehung Jesu, sondern eindeutig und entschieden mehr, nämlich die durch Gott bereits gewirkte und bestimmten Zeugen offenbarte Auferstehung des Gekreuzigten» (109).

Daran ist nicht zu zweifeln; die Frage, die sich immer mehr in den Vordergrund schob, lautet nun: Wie kam es zu dieser Überzeugung?

Meinen die Texte, was sie sagen?

Natürlich wird auch die moderne Diskussion um den Osterglauben von Kessler eingehend erörtert (136–236). Es ist kein Zufall, daß sich in der Diskussion seit Reimarus die Frage nach der «Entstehung des Osterglaubens» in den Vordergrund schob. An dem Phänomen des Osterglaubens und seiner Bedeutung im Neuen Testament kam man freilich nicht vorbei. Wollte man die neutestamentlichen Aussagen und Erklärungen in ihrer Wörtlichkeit nicht mehr akzeptieren, blieb einem keine andere Wahl, als eine «bessere», nämlich eine «historisch-genetische» Erklärung zu versuchen, und man hat sich dazu im Laufe der Zeit auch allerhand einfallen lassen. Kessler betont mit Recht den «reduktionistischen» Charakter dieser modernen Erklärungen, «reduktionistisch» nämlich im Hinblick auf das, was die neutestamentlichen Texte selber sagen. Er meint:

«Es gibt kaum einen wichtigen Gedanken in den neueren reduktionistischen Deutungsversuchen, der nicht in irgendeiner Form schon im 19. Jahrhundert und speziell bei ihm zu finden wäre» (161) – gemeint ist David Friedrich Strauß (1808–1874). Bei ihm muß man in der Tat ansetzen. Hat man sich seine Position und ihre Problematik einmal gründlich klargemacht, dann hat man schon das meiste bei seinen Nachfolgern verstanden. Es werden nacheinander kritisch besprochen: D.F. Strauß, R. Bultmann, W. Marxsen, E. Schillebeeckx und R. Pesch. Das Ergebnis dieser Kritik ist aufschlußreich. Es zeigt sich nämlich, daß die reduktionistisch-genetischen Interpretationen des Ostergeschehens mit ihrer «Hermeneutik» gegenüber den neutestamentlichen Zeugnissen selber zu kurz greifen, das Wesentliche der Osterbotschaft nicht erfassen und ihre Genese auch nicht wirklich erklären können! Ebenso ergibt sich ein grundsätzliches Problem, nämlich die Frage nach dem Verhältnis der Versprachlichung der Osterzeugnisse im Neuen Testament und der in diesen Zeugnissen zur Sprache kommenden «Oster-Wirklichkeit». *Meinen* diese Texte wirklich das, was sie sagen (und was man heute gerne als «Zumutung» empfindet), oder kann das Wesentliche der Osterbotschaft auch «mit ein paar andern Worten» genauso gut ausgedrückt werden (die Aussage: «Er ist auferweckt worden am dritten Tage und er ist erschienen ...», vgl. 1 Kor 15,5ff.), ohne daß die inhaltliche Substanz verlorengelutet oder sich verändert? Auch hier zeigt Kessler scharf die Probleme auf. Die modernen Interpreten haben es sich bei dieser Frage viel zu leicht gemacht und sich mit Schein-Plausibilitäten abgefunden. Daß Kessler es gewagt hat, die modernen Interpretationen einmal genau zu analysieren und ihre Fragwürdigkeit aufzuzeigen, ohne dabei die neutestamentlichen Aussagen dogmatisch zu vereinfachen – Kessler mutet dem Leser zwar ein Zu-Ende-Denken der Probleme zu, aber er nimmt ihm die eigenen Entscheidungen in dieser Sache nicht ab! –, das ist ihm hoch anzurechnen.

Ort der Ostererfahrung heute

Nachdem er die fundamentaltheologischen Fragen geklärt hat, wendet Kessler sich der theologisch-systematischen Bedeutung des Osterglaubens zu. Hier ist auf eine wichtige Differenzierung hinzuweisen, nämlich auf die Unterscheidung zwischen «Erkenntnisgrund» und «Sachgrund». Kessler sagt, die «Ostererscheinungen», die man nicht als «Visionen» bezeichnen könne, sondern allenfalls als «Christophanien», und deren «Wie» sich nicht konkretisieren läßt (vgl. 233ff.), sind zwar als «Urerlebnisse» der Jünger hinzunehmen, freilich nur als der einmalige geschichtliche Ursprung und damit als der ursprüngliche «Erkenntnisgrund» des Osterglaubens. «Der bleibende und hinreichende Sachgrund des (Oster-)Glaubens können sie nicht sein» (238). «Sachgrund» des (Oster-)Glaubens ist vielmehr der Auferstandene selbst, er ist dies aber zugleich mit dem an ihm handelnden Gott. «Der (Oster-)Glaube, also der christliche Glaube überhaupt, findet seinen Grund (...) in Jesus von Nazareth als dem Auferweckten und mit Gott im Pneuma endgültig Vereinten und so Gegenwärtigen (Christus praesens). Dieser auferweckte und gegenwärtige Herr ist – als das neutestamentliche Evangelium – jeder Glaubenserfahrung sachlogisch vorgegeben, geht ihr mit logischer und ontologischer (nicht notwendig zeitlicher) Priorität voraus und ruft sie erst hervor» (245f.). Seiner geschichtlichen Herkunft nach bleibt der Osterglaube des Christen und der Kirche an das Zeugnis der Urzeugen gebunden; seiner Wirklichkeit und inneren Begründung nach ist der Osterglaube aber Glaube an den gegenwärtigen Herrn Jesus Christus, der durch seinen Geist diesen Glauben bewirkt. In der Gemeinschaft der Glaubenden wird der ursprüngliche Osterglaube je und je bestätigt. Für uns ist «die Erfahrung des Geistes Jesu in der lebendigen Glaubensgemeinschaft ... erst die *hinreichende* Bedingung für die Erkenntnis der Auferstehung und Gegenwartigkeit Jesu». Oder anders: «Die erlebte Gemeinschaft und Solidarität im Namen Jesu (Mt 18,20) ist für uns in der Tat das leibliche Medium, durch das

der Auferstandene sich als lebendig und gegenwärtig zu erfahren gibt; sie ist der eigentliche Ort der Ostererfahrung heute» (262). Auferstehung Jesu bezeugt sich also heute in lebendigen Erfahrungen einer Glaubensgemeinde und ihrer Glieder – wobei diese Erfahrungen freilich überholbar bleiben.

Ein anderer Gesichtspunkt, auf den noch hingewiesen werden soll, sind die Konsequenzen, die sich für das Gottesverständnis ergeben. Im Unterschied zur scholastischen Dogmatik, die sehr einseitig betonte, Jesus sei «aus eigener Kraft» von den Toten auferstanden, gewinnt bei Kessler von seinem konsequent biblischen Ausgangspunkt her der Begriff des «Handelns Gottes» an Jesus entscheidendes Gewicht (283f.). Kessler geht auf die Schwierigkeiten dieser Kategorie ein, aber nicht nur die Bibel, sondern speziell die Auferweckung zwingt dazu, sie ganz wörtlich ernst zu nehmen, und damit auch diesen Gott, der sich jeder menschlichen Beschränkung und Beschränktheit entzieht. Ostern hat in der Tat einschneidende Konsequenzen für die

Gottesfrage; christliche Theologie müßte freilich sagen, erst von Ostern her kommt die Gottesfrage in die richtige Perspektive.

Für viele war und ist der Osterglaube an die Auferstehung Jesu eine Verlegenheit. Dennoch wollte man darauf auch nicht gerne verzichten; man hörte die Botschaft wohl, auch wenn der Glaube fehlte. Wahrscheinlich haben die (unbewußten) Osterglocken so manchen, wie weiland den Doktor Faust, vor einer letzten Verzweiflungstat bewahrt ... Daß der Osterglaube aber, wenn er wirklich ernstgenommen wird, zu einer echten Herausforderung, nicht nur für die Theologie, sondern für das ganze «moderne Denken» werden kann, das kann man an diesem Buch erfahren. Insofern gehört dieses Buch in die Hände all derer, die an einer soliden Information und an klaren theologischen Gedanken über die «Mitte unseres Glaubens», die der Auferstandene ist, interessiert sind.

Josef Blank, Saarbrücken

KUBA: VOM ANATHEM ZUM DIALOG

Zur nationalen Kirchenversammlung in Habana (17.–23. Februar 1986)*

Mit wenig über 200 Priestern und mit 70000–80000 regelmäßig praktizierenden Gläubigen innerhalb einer Bevölkerung von ungefähr 12 Millionen stellt die katholische Kirche in Kuba eine Ausnahme im lateinamerikanischen Katholizismus dar. Es wäre aber falsch, diese Tatsache allein als Folge von sechszwanzig Jahren marxistischer Regierung anzusehen, die mit ihrem erklärten Atheismus noch bis vor wenigen Jahren repressive Züge hatte. «Tatsächlich», so erklärt Msgr. *Carlos Manuel de Céspedes*, Sekretär der kubanischen Bischofskonferenz, «ist die kubanische Gesellschaft nie bis in ihre Wurzeln evangelisiert worden. Ganze Teile der Bevölkerung, zum Beispiel die Schwarzen, sind von der christlichen Verkündigung nur oberflächlich berührt worden. Das gleiche gilt von breiten Teilen der Landbevölkerung. Darin sehen wir heute den Grund für gewisse aktuelle Probleme.»

Kirche in der kolonialen Christenheit

1512 kamen (ein Jahr nach den ersten Konquistadoren) die Dominikaner als erste Missionare nach Kuba, 1518 wurde in Santiago der erste Bischofssitz gegründet, bis zum Ende des 17. Jahrhunderts gab es sogar einen zwar geringen, aber einheimischen Klerus: trotzdem war Kuba die ganze Zeit für Weltklerus und Ordensleute nur eine Zwischenstation auf ihrem Weg nach Lateinamerika. Die verschiedenen Orden und Kongregationen unterhielten fast ausschließlich Hospize und Ausbildungsstätten für diese Missionare und engagierten sich kaum in der Evangelisierung, vor allem nicht in den schwer zugänglichen Landgebieten und den klimatisch unwirtlichen Zonen. So ist es nicht verwunderlich, daß zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Kirche keinen entscheidenden Einfluß auf die kubanische Gesellschaft und Kultur hatte; einerseits war sie nicht in der Bevölkerung wirklich verwurzelt, andererseits wurde sie von der großbürgerlichen Schicht der Handelsherren und den von der französischen Aufklärung beeinflussten Intellektuellen mit Mißtrauen betrachtet.

In den Kämpfen zur Befreiung Kubas von der spanischen Kolonialherrschaft war der größtenteils aus Spanien gebürtige Kle-

rus auf Seiten der spanischen Krone und konnte deshalb mit ganz wenigen Ausnahmen nicht das Vertrauen der nationalistischen Politiker gewinnen. Als dann 1898 nach der Niederlage Spaniens im Krieg gegen die USA die Republik ausgerufen wurde, stand die Kirche unter dem doppelten Verdacht antipatriotischer und reaktionärer Gesinnung. Ein halbes Jahrhundert später bot sich angesichts der von der neuen Verfassung (1940) ausdrücklich anerkannten allgemeinen Gewissens- und Kulturfreiheit für die Kirche die Chance einer neuen pastoralen Initiative. Einmal wurde die Laienbewegung der Katholischen Aktion (im Sinne der von den romanischen Ländern Europas her bekannten «milieu-spezifischen» *Mouvements*) aufgebaut, und außerdem wurde eine christlich-soziale Partei gegründet, die sich vor allem aus katholischen Studenten und Intellektuellen rekrutierte. Trotz dieser neuen Initiative blieb die Zahl der praktizierenden Katholiken gering, und die größte Zahl der Priester und Ordensleute waren nach wie vor Spanier.

Flucht vor der Revolution

Beim Kampf von *Fidel Castro* gegen den Diktator *Batista* nahm eine kleine Zahl von Katholiken aktiv teil. Wie ihre Bischöfe – nur deren zwei, der Erzbischof von Santiago und der Bischof von Pinar del Rio, verlangten öffentlich den Rücktritt von Batista – verhielt sich die Mehrheit der Katholiken abwartend. Obwohl *Fidel Castro* am 16. März 1959 alle Kubaner aufgefordert hatte, sich aktiv an der Revolution zu beteiligen, vergrößerte sich innerhalb der katholischen Kirchengemeinschaft die Spaltung zwischen der Minderheit, die die Revolution unterstützte, und der antirevolutionären Mehrheit. Die Wiedereinführung und Anwendung der Todesstrafe, die Etablierung der Kommunisten als Staatspartei sowie die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit der Sowjetunion verschärfte die Konflikte zwischen der Revolutionsregierung und dem Episkopat. Am 7. August 1960 wurde ein gemeinsamer Hirtenbrief veröffentlicht, der die marxistische Parteidoktrin wegen ihres Atheismus ablehnt und ihr vorwirft, «ein System zu errichten, das die fundamentalen Menschenrechte auf brutale Weise leugnet». Im Dezember 1960 verlor die Kirche jeden Zugang zu den Medien, und im Gefolge der mißglückten Invasion in der «Schweinebucht» (17. April 1961), an der zahlreiche Katholiken (auch in führender Stellung) und drei spanische Priester teilgenommen hatten, wurden alle kirchlichen Schulen und Bildungseinrichtungen ohne Entschädigung nationalisiert sowie jeder Religionsunterricht außerhalb der verbliebenen kircheneigenen Räume verboten.

Ende 1961 verließen 200 Welt- und Ordenspriester sowie – auf

* Die Monatsschrift «L'actualité religieuse dans le monde» (163, bd Malesherbes, F-75859 Paris Cedex 17) hat uns freundlicherweise im voraus und exklusiv für den deutschen Sprachraum ein Dossier zur Auswertung angeboten, das ihr Redaktor *Stanislas Maillard* anlässlich der kubanischen Kirchenkonferenz vom vergangenen Monat an Ort und Stelle in Form einer Reportage und weiterer Beiträge für die Märznummer der Zeitschrift verfaßt hat. Das Folgende ist eine gekürzte Neuzusammenstellung der geschichtlichen und aktuellen Informationen des Autors aus den verschiedenen Teilen seines Dossiers. (Red.)

Weisung ihrer Vorgesetzten – mehr als 2000 Ordensschwwestern das Land als Reaktion auf die Ausweisung von 134 Priestern (darunter 45 Kubaner) und eines Weihbischofs. Grund für diese Maßnahme der Regierung waren Unruhen anlässlich einer Prozession, die im Gefolge der oben genannten Schulschließungen als Manifestation des kirchlichen Protests aufgefaßt wurden. Es bedurfte der Intervention des Nuntius, Msgr. Centoz, ja eines vom Papst entsandten Sonderbeauftragten, Msgr. Zacchi, um diesen panikartigen Exodus zu stoppen. Auf den Kult eingeschränkt, zog sich die kubanische Kirche auf sich selbst zurück und verharrte in einer Haltung des «Ohne mich» gegenüber einer immer mehr in der ganzen Gesellschaft wirksam werdenden Bewegung. Katholiken wurden in der Folge zunehmend als «Parasiten» und «Konterrevolutionäre» eingestuft. Dank der Tätigkeit des Nuntius kam es aber nie zu einem totalen Bruch.¹

Seit sich 1961 das Regime als marxistisch-leninistisch und atheistisch erklärt hatte, haben die katholische Kirche wie auch die protestantischen Kirchen einen großen Verlust an Gläubigen und Seelsorgern erlitten. 1954 machte (nach einer Umfrage der katholischen studentischen Jugend) die Zahl der regelmäßig praktizierenden Gläubigen aller Konfessionen 17 Prozent der Bevölkerung aus. 1976 schätzte man die Praktizierenden auf kaum mehr als 2 Prozent, von denen über 70 Prozent mehr als fünfzig Jahre alt waren. Der Ökumenische Rat der Kirchen auf Kuba erklärt, daß er heute nicht mehr in der Lage ist, statistische Angaben zu machen. Die eingangs genannte Zahl von 70000 Praktizierenden stellt nach Aussage von Msgr. de Céspedes eine minimale Schätzung dar, die auf der Verbreitung der Wochenzeitung «Vida Cristiana» beruht. Man kann somit die Zahl der praktizierenden Leute heute auf etwa 100000 schätzen: das sind 1 Prozent der Bevölkerung.

Ein Klima fortschreitender Verständigung

Im Verlauf der letzten fünfzehn Jahre haben sich die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem kubanischen Staat schrittweise verbessert. Indem der Episkopat in einem Hirtenbrief vom 10. April 1969 die dem Lande auferlegte Wirtschaftsblockade verurteilte, machte er deutlich, daß ihm an einer Besserung der Beziehung zum Staat viel lag. Zu dieser Verbesserung sagt heute der Erzbischof von Habana, Jaime Lucas Ortega: «Seit ungefähr vier Jahren kann man auf seiten der Regierung die Bereitschaft erkennen, Spannungen abzubauen und Diskriminierungen gegenüber Gläubigen zu vermindern. Wir übermitteln dem Büro für religiöse Angelegenheiten die uns vorgetragenen Klagen: Es werden immer weniger, und fast alle wurden zufriedenstellend erledigt.»

In diesem Klima der fortschreitenden Verständigung fand vom 17.-23. Februar dieses Jahres in Habana der *erste nationale Kirchenkongreß* (ENEC: Encuentro Nacional Eclesial Cubano) statt. Präsiert von Kardinal Eduardo Pironio, Präsident des Päpstlichen Rates für die Laien, hat es diese Versammlung unternommen, in dem klassischen Dreischritt «Sehen – Urteilen – Handeln» die aktuelle Situation der Kirche in Kuba zu klären und die Richtung für eine künftige Pastoral zu bestimmen. Beraten wurde ein umfangreiches *Arbeitsdokument* (180 Seiten). Bei der Abstimmung über die einzelnen Teile zeigte sich eine große Einmütigkeit. Msgr. de Céspedes führte sie darauf zurück, daß dieses Dokument zuerst während des ganzen Jahres 1985 auf Versammlungen in den einzelnen Diözesen beraten worden war. Dahinter steht aber eine schon weiter zurückliegende Reflexion über die kirchliche Situation in Kuba, eine Reflexion, die im Juli 1979 als Reaktion auf die Beschlüsse von Puebla Msgr. Azcarate (früherer Weihbischof von Habana) angeregt hatte und die seit 1981 auf breiterer Basis

¹ Vgl. Margaret E. Crahan, Cuba: Religion and Revolutionary Institutionalization, in: Journal of Latin America Studies 17 (1985), S. 319-340. Ferner: François Houtart/André Rousseau, Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft? München-Mainz 1973, S. 91-107.

Die Teilnehmer am Kongreß

Auf dem nationalen Kirchenkongreß in Habana vom 13. bis 17. Februar war jede der sieben Diözesen nach Maßgabe der Zahl ihrer praktizierenden Gläubigen vertreten. Sie machten 80 Prozent der Delegierten aus, hinzu kamen ungefähr 20 Prozent (durch die Bischofskonferenz, die Konferenz der Ordensleute und die Direktoren der Priesterseminarien) Ernannte: insgesamt 181 Personen. Davon waren 115 Männer und 66 Frauen; 110 Laien, 22 Ordensschwwestern, 2 Ordensbrüder und 47 Priester (die Bischöfe mitgerechnet). Das mittlere Alter (30-50 Jahre) stellte die Mehrheit der Delegierten, wobei das jüngste Mitglied der Versammlung 18, das älteste 72 Jahre zählte. Die berufliche Zusammensetzung der Laien ergibt ein bezeichnendes Bild der sozialen Schichtung der praktizierenden Katholiken: 26 Ingenieure, 36 Techniker, 15 in der wissenschaftlichen Forschung Tätige, 5 Arbeiter, 1 Bauer; der Rest arbeitet im pastoralen Bereich und in der kirchlichen Verwaltung (Pfarreien, Diözesen, Katechese usw.).

durch Konsultationen in den Pfarreien vertieft wurde. Das Arbeitsdokument formuliert die bereits in Gang gebrachte Neuorientierung der kubanischen Kirche, bestätigt sie und gibt Impulse für deren verstärkte Weiterführung.² Es ist geprägt von einer «Theologie und Pastoral der *Versöhnung*», eine Bezeichnung, die auf ein im November 1981 veröffentlichtes Essay des Theologen R. David (Professor am Priesterseminar von Habana) zurückgeht. In dieser Untersuchung beschreibt er die Situation Kubas im Unterschied zu den andern lateinamerikanischen Ländern als eine nachrevolutionäre: «Die kubanische Revolution hat das Privateigentum an Produktionsmitteln aufgehoben. Sie strebt so eine größere soziale Gleichheit an, indem sie kostenlose Ausbildung und medizinische Versorgung ermöglicht im Rahmen einer auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse ausgerichteten Wirtschaft. In einer solchen Situation kann der Christ konsequent die Tugend der evangelischen Armut üben.» David verleugnet allerdings nicht die in einem atheistischen System für einen Christen sich ergebenden Konflikte, aber er sieht dessen politische Aufgabe darin, den Prozeß der Versöhnung in der Gesellschaft zu fördern: «Christlicher Glaube und Kommunismus in allgemeinen Begriffen einander entgegenzusetzen, verurteilt einen dazu, weder die Werte noch die wirklichen Irrtümer des Kommunismus zu erkennen, und bedeutet, die Tür zur Versöhnung zuzuschlagen. Im Grunde ist christlicher Glaube kein Widerspruch zum Kommunismus, sondern zu seiner atheistischen Ideologie, zur Mißachtung der Menschenrechte und gesamthaft zur Verzögerung des Aufbaus einer Gesellschaft, bei der es keine Diskriminierungen mehr gäbe. Und der Kommunismus steht seinerseits nicht notwendig im Gegensatz zum christlichen Glauben, wohl aber zu seiner Verfälschung, wie sie gesellschaftlich und politisch wirksam wurde und noch wird. Es handelt sich also nicht darum, über Unverträgliches zu reden, sondern vielmehr darum, wirklich bei den Problemen der Menschen zu sein.»

Diese handlungsbezogene Reflexion war für viele Stellungnahmen auf der jüngsten Kirchenversammlung bestimmend. So, wenn Delegierte gegenüber Journalisten erklärten, daß sie sich nicht versammelt hätten, um einen Katalog von Beschwerden gegen die Regierung zusammenzustellen. Oder wenn der Erzbischof von Habana sagte, man habe einen positiven Stil gesucht, um nicht Probleme festzuschreiben, die bereits auf dem Weg zu einer Lösung seien, sondern in die Zukunft zu blicken. Zwei Fallen hätten sie dabei vermeiden müssen: Bei der notwendigen Selbstkritik nicht einem lähmenden Schuldgefühl zu erliegen und bei der Bewertung von Enttäuschungen und anderen negativen Erfahrungen nicht in unfruchtbare Selbstbemitleidung zu

² Über das Arbeitsdokument hinaus ist im Anschluß an die Kirchenversammlung ein Hirtenbrief der Bischöfe vorgesehen, der Impulse für eine «prophetische und missionarische Kirche» in ihrer gesellschaftlichen Verantwortung geben soll. Er wird auf Ostern, spätestens Pfingsten erwartet.

fallen. Die Fragestellung der Kirchenversammlung war vielmehr: Wie kann einer am Aufbau der kubanischen sozialistischen Gesellschaft teilnehmen, ohne dabei seine christliche Identität aufzugeben?

Der aus dieser Sicht notwendige Dialog mit der Gesellschaft und mit dem Staat spielt sich auf zwei Ebenen ab: Zunächst muß man sich gegenseitig kennenlernen und zur Regelung alltäglicher Dinge zusammenkommen. Darüber hinaus gilt es, zusammen leben und handeln zu lernen. Und wenn die kubanischen Bischöfe davon sprechen, daß die Gläubigen in einen Dialog mit den Kommunisten eintreten sollen, so fügen sie immer hinzu: in einen «Dialog des Zusammenlebens». Diese Überzeugung kam auch bei den Beratungen des Arbeitsdokumentes zum Ausdruck. So wurde zu dem Abschnitt, der den Dialog behandelt, fast einstimmig folgende Präzision hinzugefügt: «Die Bereitschaft zum Dialog hängt nicht davon ab, wie er vom Gesprächspartner angenommen wird.»

Wird die Kirchenkonferenz Gefolgschaft finden?

Wie dieser Appell von den Gläubigen in den Gemeinden aufgegriffen wird, ist noch offen. Bemühte man sich, außerhalb der Konferenz in verschiedenen Pfarreien von Habana mit den Leuten in Kontakt zu kommen, so konnte man feststellen, daß die einmütige Position der Delegierten zu dieser Frage des Dialogs noch bei weitem nicht von allen Gläubigen geteilt wird. Das selbe gilt von der auf der Konferenz mehrmals geäußerten Aufforderung, als Christen beim Aufbau der kubanischen Gesellschaft im Sinne des Sauersteigs für eine «Zivilisation der Liebe» wirksam zu werden. Unter den Laien, Priestern und Ordensschwestern der verschiedenen Altersstufen, die als Delegierte ihre Diözesen auf der Kirchenversammlung vertraten, war offenkundig eine große Zahl nicht nur wegen ihres sozialen, sondern auch wegen ihres revolutionären Engagements bekannt. Es ist zu vermuten, daß in der letzten Phase der Vorbereitung der Kirchenversammlung die Veröffentlichung der *Gespräche zwischen Frei Betto und Fidel Castro* (vgl. die Besprechung auf S. 67ff.) bei vielen Katholiken die Überzeugung bestärkt hat, daß sie von einer aktiven Partizipation in der sozialistischen Gesellschaft sprechen können, ohne damit als naiv oder opportunistisch zu gelten. Die überaus große Nachfrage nach diesem Buch weist aber auch darauf hin, daß die darin angeschnittenen Fragen die Menschen in Kuba schon längere Zeit bewegen.

In diesem Zusammenhang sind die Äußerungen Fidel Castros zur Rolle der Christen in der Gesellschaft auf dem 3. *Partei-kongreß* (Anfang Februar 1986) zu beachten. Sie umfassen nur drei Sätze. Einmal unterstreicht er den progressiven Charakter einiger christdemokratischer Parteien Lateinamerikas; gleichzeitig hebt er hervor, daß der Sozialismus nicht ohne diese Parteien aufgebaut werden könne. Schließlich begrüßt er die Bewegung der Theologie der Befreiung: Sie sei «nicht nur eine authentische Erfahrung des Engagements zusammen mit den Armen von seiten jener, die auf diese Weise ein unverfälschtes Christentum an den Tag legen, sondern sie sei außerdem in ihrer politischen Bedeutung der Ausdruck des Wunsches vieler Christen, von ihrer religiösen Überzeugung her eine Welt der Brüderlichkeit, Gleichheit und Gerechtigkeit unter den Menschen aufzubauen». Manche Beobachter haben dazu bemerkt, diese Äußerungen Castros beträfen die Situation der Christen in Kuba nicht, weil es da weder eine christdemokratische Partei noch eine Theologie der Befreiung gebe: Sie würden ihn also zu nichts verpflichten. Das ist aber nicht die Meinung jener Christen, die im revolutionären Prozeß mitbeteiligt sind. Einen konkreten Hinweis auf die innerkubanische Situation gibt ihnen die Rede von Castro auf eine andere Weise: Die sonst stereotyp vorgetragenen Zitate aus Friedrich Engels' «Anti-Dühring» über die Religion fehlen dieses Mal.

Stanislas Maillard, Paris

Übersetzung und deutsche Bearbeitung von Nikolaus Klein.

F. Castro und die Religion

Unter diesem Titel¹ ist Ende Oktober 1985 in Habana/Kuba ein Buch erschienen, das vor allem in Lateinamerika viel Aufsehen erregt hat und dort von vielen bereits als *das* Ereignis im Bereich von Kirche und Religion angesehen wird. Schon die Tatsache, daß die Auflage im sozialistischen Kuba die Millionengrenze überschritten hat, und das in kaum zwei Monaten, müßte eigentlich aufhorchen lassen. Augenzeugen berichten von Menschengängen, die sich in den ersten Tagen des Verkaufes über mehrere Häuserblocks erstreckten, und wie viele ihre Tränen nicht verbergen konnten, als sie eine Kopie des Buches in Händen hielten. Gleichzeitig kam in Brasilien, der Heimat von *Frei Betto*, dem Gesprächspartner Fidel Castros, die portugiesische Ausgabe² heraus, die inzwischen auch schon zehn Auflagen erlebt hat und in die Liste der zehn wichtigsten Bücher des Jahres eingegangen ist. Ende Februar erschien in Mexico-City eine weitere (spanische) Ausgabe³, die Wochen zuvor von zahlreichen Artikeln und Vorabdrucken eingeläutet worden war. In vielen Kreisen, auch eher kirchenfernen, ist das Buch Gesprächsthema Nummer eins, und kubanische Ausgaben werden wie Bücher mit Seltenheitswert gehandelt und herumboten. Von den verschiedenen Übersetzungen, die noch in Aussicht stehen, kann die deutsche schon fest angezeigt werden: Sie wird im kommenden Herbst in der *Edition Exodus* (Freiburg/Schweiz) unter dem Titel «Nachtgespräche mit Fidel» erscheinen.

Gesprächsprotokoll Frei Betto/Fidel Castro

Wie erklärt sich dieses riesige Interesse an einem Buch, das eigentlich nichts anderes als das Protokoll eines dreißigstündigen Gesprächs zwischen dem brasilianischen Dominikaner Frei Betto und dem kubanischen Staatschef Fidel Castro weitergibt? Wie erklärt es sich, daß kirchenferne, um nicht zu sagen antikirchliche Kreise, nicht nur in Mexiko, sich plötzlich wieder für das Thema «Religion» interessieren? Zeugnisse wie das folgende aus Kuba gäbe es auch aus anderen Ländern zu berichten. Rigoberto Gomez, Präsident der Kommission für das Laienapostolat in der Diözese Habana, erzählte: «Ich wurde von meinen Arbeitskollegen seit Erscheinen des Buches mit Fragen nur so bestürmt, und mit meinem Direktor habe ich ein vier- und ein siebenstündiges Gespräch über das Buch geführt. Er hat es bereits dreimal gelesen.» Sicher spielt die Persönlichkeit der beiden Gesprächspartner und ihr Bekanntheitsgrad in ganz Lateinamerika eine entscheidende Rolle. Der 42jährige Dominikaner Frei Betto (mit bürgerlichem Namen: *Carlos Alberto Libânio*) hat über Brasilien hinaus einen Namen als Befreiungstheologe. Während der Militärdiktatur hat er die Verfolgung und Folter – ihre grauenhaften Ausmaße sind erst neuerdings allgemeiner bekannt geworden⁴ – am eigenen Leib

¹ Fidel y la Religión, Conversaciones con Frei Betto. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana 1985 (dritte Auflage im Druck, bereits über 1 Mio. Ex. verkauft).

² Fidel e a Religião, Conversas com Frei Betto. Editora Brasiliense, 1985 (10. Auflage, je 3000 Ex.).

³ Fidel Castro y la Religión, Conversaciones con Frei Betto. Siglo XXI Editores, México 1986, 379 S. Daraus wird im folgenden zitiert (Übersetzungen vom Autor).

⁴ Vgl. Folter in Brasilien – niemals wieder!, Orientierung Nr. 2 vom 31. Januar 1986, S. 14f.

⁵ Vgl. Carlos Alberto Libânio Christo, Brasilianische Passion. Die Briefe des Pater Betto aus dem Gefängnis. München 1971; ferner unter dem Namen Frei Betto: L'église des prisons. Desclée de Brouwer, Paris 1972; Lettres de prison. Cerf, Paris 1980; Les Frères de Tito de Alencar. Cerf, Paris 1984. Die umfassendste Rekonstruktion der Ereignisse um Verhaftung und Folterung der Dominikaner im Zusammenhang mit der Ermordung des Führers der Nationalen Befreiungsfront ALN, Carlos Marighella, durch die politische Polizei (Nov. 1969) bietet: Charles Antoine, Les Dominicains du Brésil et la mort de Marighella. Essai de reconstitution des événements. Esprit Nr. 87, März 1984, S. 7–27. (Charles Antoine, der sich als Sonder-

erfahren und auch schon früh darüber geschrieben.⁵ Der 59jährige Staatschef aus Kuba, jüngst im Zusammenhang mit der Verschuldung auf internationalem Parkett als versierter Staatsmann in Drittweltfragen hervorgetreten, hat schon zuvor als Präsident der Blockfreien beträchtliche Resonanz gefunden. Das Gespräch mit ihm erscheint zu einem Zeitpunkt in der geschichtlichen Konstellation Lateinamerikas, deren Bedeutung von Europa aus nur schwer abzuschätzen ist. Das zeigen auch die zum Teil sehr skeptischen Kommentare, die – allerdings in Unkenntnis des eigentlichen Inhalts des veröffentlichten Gesprächs – für einige deutschsprachige Zeitungen geschrieben wurden.

Es ist ein vielschichtiges Buch, das sich kaum in einigen Sätzen zusammenfassen läßt. Der aufmerksame Leser findet eine Menge von Denkanstößen vor, Passagen, die einen eigentlichen Zeugnischarakter haben, und das sowohl von Fidel Castro wie von seinem Gesprächspartner Frei Betto, dann wiederum Argumente, die direkt zum Weiterdenken und Vertiefen anregen. Es sind Elemente einer historischen, politischen, ethischen, philosophischen, theologischen und eigentlich auch ästhetischen Analyse zweier Bewegungen, die nach Meinung der beiden Gesprächspartner die Zukunft Lateinamerikas ganz wesentlich bestimmen werden: das Christentum und der Sozialismus. Deshalb hat es nicht nur für Kuba Geltung, sondern anhand der Erfahrung im Verhältnis der Kirche, vor allem der katholischen, zum Sozialismus vor, während und nach der kubanischen Revolution wird deutlich, wo es Gemeinsamkeiten gibt und wo Grenzen und mögliche Unvereinbarkeiten auftauchen. Die Bedeutung des Buches liegt gerade darin, daß der Generalsekretär der kommunistischen Partei Kubas, der Premierminister eines sozialistischen Staates, der sich ganz klar zum Marxismus-Leninismus bekennt, offen und mit viel Sympathie, ohne jedoch gleichzeitig zu vereinnahmen, über die Religion und die Bedeutung des Christentums spricht. Er tut es, indem er das politische, kulturelle und ethische Gewicht der Religion herausstreicht und gleichzeitig die Manipulation der Religion durch bestimmte imperialistische Regierungen und auch Kreise der Kirchen anprangert. Im kompromißlosen Engagement vieler Christen für die Befreiung der Unterdrückten und ihrem eindeutigen Einsatz für die Veränderung der ungerechten Strukturen anerkennt er neidlos die befreiende Wirkung der christlichen Botschaft und weist darauf hin, daß unter diesen Christen in Lateinamerika und in anderen Drittweltländern eine neue Haltung den sozialistischen Regierungen und Parteien gegenüber im Entstehen begriffen ist.

So sind also kaum zwei Monate vor der Eröffnung des dritten Parteikongresses der kommunistischen Partei Kubas ganz offiziell die positiven ethischen und befreienden Aspekte der christlichen Religion in einem Buch dargelegt worden, das vom Büro für Veröffentlichungen des Staatsrates in Havanna herausgegeben und an der Zweiten Internationalen Begegnung der Intellektuellen für die Selbstbestimmung der Völker Lateinamerikas (29. November bis 1. Dezember 1985) hochoffiziell vorgestellt wurde. In diesem Sinne gilt es auch zu sehen, daß das Buch kaum ohne Wirkung auf die Marxismus-Diskussion in Lateinamerika und auf die Religionsdiskussionen in anderen sozialistischen Ländern bleiben wird. Dabei hat der inzwischen abgehaltene Parteikongreß gezeigt, daß Fidel Castro seine eigene Meinung über die Religion den alten Mitkämpfern nicht aufzwingen, sondern sie zum Mitdenken bringen will. (Immerhin fielen bei den Neuernennungen einige harte Dogmatiker, die nur die Erfahrung mit der vorkonziliären, spanisch orientierten Kirche im Auge haben, aus ihren bisherigen Funktionen heraus.)

⁵ korrespondent der katholischen Presse Frankreichs auswies, war der einzige Journalist, der zum Prozeß gegen die 7 Dominikaner im Oktober 1970 Zugang erhielt. Vgl. auch seinen Bericht von 1971 in: Tito de Alencar, Brasilianische Passion. Dokumente des Widerstandes, hrsg. von P. Helfenberger. Reihe Polis 3, Reinhardt; Basel 1979, S. 56-62.)

Auf religiöser Welle oder aus geschichtlicher Erfahrung?

In den Gesprächen mit Frei Betto erklärt Fidel Castro, wie parallel zur kubanischen Revolution und in den 25 Jahren seit ihrem Sieg in der Kirche Lateinamerikas eine Bewegung entstand und nebenherlief, «die sich der Probleme der Arbeiter, der Landarbeiter und der Armen annimmt», sich für sie einsetzt und beginnt «für die Notwendigkeit von Gerechtigkeit in unseren Ländern zu kämpfen und zu predigen». Eingehend berichtet er von seinen fruchtbaren Gesprächen mit Vertretern dieser kirchlichen Bewegung in den letzten dreizehn Jahren: 1971 mit einer Gruppe von Priestern und Laien der «Christen für den Sozialismus» in Chile, im Oktober 1977 mit Vertretern verschiedener christlicher Gemeinschaften in Jamaica und schließlich 1980 mit Ordensleuten anläßlich des ersten Jahrestages der Nicaraguanischen Revolution in Managua. Bei dieser Gelegenheit sind sich übrigens Fidel Castro und Frei Betto zum ersten Mal begegnet, und nach den Worten von Frei Betto ist hier die Idee zu einem größeren Interview gereift. Betto erklärte Fidel, mit welchem großem Interesse er die Gesprächsprotokolle der Begegnungen in Chile und Jamaica gelesen habe, worauf Castro seinerseits sein persönliches Interesse am Thema der Religion bekundete und ihn nach Kuba einlud. Das Projekt verwirklichte sich im Mai 1985, und aus dem im Verlauf von zwei Wochen in 23 Stunden geführten Gespräch ist dann das Buch entstanden.

Wichtig ist allerdings auch, die größeren geschichtlichen Zusammenhänge zu sehen, die diesem Buch zu soviel Interesse verhelfen. Wer glaubt, Fidel reite nur auf der derzeitigen «religiösen Welle» mit und suche sie in seinem «Flirt mit der Kirche» für sich zu vereinnahmen, muß sich vom lateinamerikanischen Kirchenhistoriker *Enrique Dussel* eines Besseren belehren lassen. In einem Interview sagte er zu dem Buch, zu seinem Verkaufserfolg und der von ihm entzündeten Diskussion, daß damit nicht nur ein vorübergehend angestiegenes Interesse an Religion zum Ausdruck komme, wie man es von bestimmten Massenbewegungen kenne, sondern weit mehr als ein «momentanes Fieber». «Das Buch», so erklärte er wörtlich, «ist die Antwort auf eine Tatsache, die sich in Lateinamerika eigentlich bereits zur Zeit der kubanischen Revolution anbahnte. Im Januar des gleichen Jahres (1959) hatte nämlich Johannes XXIII. die Einberufung eines Konzils angekündigt, das dann zum II. Vatikanum wurde. All die Erneuerungen und Impulse, die dieses Konzil in Lateinamerika auslöste, sind der Ursprung dieser neuen Haltung gegenüber der Religion, wie sie im Buch zum Ausdruck kommt.»

Tatsächlich zeigt Fidel Castro in seinen Äußerungen gegenüber Frei Betto immer wieder seine Bewunderung und sein Interesse für diese verheißungsvollen Aufbrüche in den Kirchen. Er macht kein Hehl aus seiner Hochachtung für Christen wie Ernesto und Fernando Cardenal, und er berichtet ausführlich darüber, wie ihn die Beteiligung der Christen an der Sandinistischen Revolution und am Sturz von Somoza in Nicaragua beeindruckt hat: «Ganz besonders müssen wir das Verdienst von Msgr. Romero, dem Erzbischof von San Salvador, hervorheben, eine beeindruckende und mutige Haltung, wie er all die Verbrechen gegen die Menschen anklagte. Das, unter anderem, kostete ihm das Leben.»

Die noch bestehende subtile Diskriminierung von Christen ...

Hier zeigt sich Fidel Castro als ein sensibler Beobachter des revolutionären Einsatzes der Christen in Lateinamerika. Weil er in der Religion ein eigenständiges Motiv zum Handeln sieht, ist er der Überzeugung, daß dem in der kubanischen Verfassung anerkannten Recht auf Religionsfreiheit mehr Nachachtung verschafft werden müsse. Gleichzeitig gesteht er ein, daß in Kuba weiterhin «subtile Formen der Diskriminierung gegen Christen» bestehen: «Die Achtung der Gläubigen als Prinzip ist sicher richtig, vor allem weil wir mit vielen Gläubigen in einer Welt zusammenleben. Auch ist es gewiß nicht gut, wenn Revo-

lution und religiöser Glaube immer wieder aufeinanderprallen, oder wenn Reaktionäre und Imperialismus die Religiosität und den Glauben als Waffen gegen die Revolution mißbrauchen. Warum mißbrauchen sie den religiösen Glauben eines Arbeiters, eines Bauern oder den eines einfachen Menschen aus dem Volk gegen die Revolution? Wir könnten sagen, daß das politisch nicht richtig ist. Aber wir sehen es nicht nur von einem politischen Standpunkt aus, sondern als Prinzip ist es für uns nicht richtig. Es geht nicht nur um politische Taktik: Wir vertreten die Meinung, das Recht der Bürger auf ihren Glauben ist zu respektieren, wie das Recht auf ihre Gesundheit, auf ihr Leben, ihre Freiheit und wie alle anderen Rechte zu achten sind. Das heißt, für mich ist es ein, sagen wir, unaufgebbares Recht des Individuums auf seine Philosophie, auf seinen religiösen Glauben, den es haben mag oder nicht.» «Ich für meinen Teil kann aus Prinzip mit keiner Art von Diskriminierung einverstanden sein. So ist es. Wenn du mich fragst, ob es auf Kuba irgendwelche subtile Formen der Diskriminierung gegen Christen gibt, dann antworte ich mit ja, ehrlicherweise muß ich sagen: ja, und das Problem ist für uns noch nicht gelöst. Es ist nicht absichtlich, es ist nicht bewußt und auch nicht programmiert. Aber es gibt es, und ich glaube, wir müssen diese Phase überwinden: wir müssen die Bedingungen dazu schaffen ...»

... und die Herausforderung einer neuen Situation der Kirche

Auf dem Hintergrund solcher Äußerungen erklärt sich nun auch die neue Haltung Fidel Castros den Kirchenführern, vor allem den Vertretern der katholischen Kirche gegenüber. Da wäre der Besuch der US-Bischöfe im vergangenen Jahr in Kuba zu erwähnen; ferner seine Anwesenheit in der Methodistenkirche von Vedado anlässlich des Besuches von Präsidentschaftskandidat Jesse Jackson; sodann seine Einladung an die kubanischen Bischöfe, an der internationalen Tagung zum Problem der Verschuldung Anfang November 1985 teilzunehmen; vor allem aber gilt es seine persönlichen Begegnungen mit ihnen am 8. September, dem Fest Unserer Lieben Frau von Caridad del Cobre, der Landespatronin, und am 12. November 1985 in Erinnerung zu rufen. Sicher sind auch die Echos vom ersten katholischen Kirchentag vom 17. bis zum 24. Februar dieses Jahres eine Bestätigung, daß sich das Klima im Verhältnis von Staat und Kirche auf Kuba wesentlich verändert hat. Erwähnt sei an dieser Stelle eine Bemerkung des Sekretärs der kubanischen Bischofskonferenz, *Carlos Manuel de Céspedes*, die er in einem Interview machte. Er nahm auf das Buch von Frei Betto und auf eine dort zu lesende Äußerung von Fidel Castro zu einem möglichen Papstbesuch in Kuba Bezug. Fidel sagt, für der Papst ein politischer und ein geistlich-pastoraler Führer: ihn (Castro) interessiere der erste Aspekt, in den andern wolle er sich nicht einmischen. Nach Céspedes sind die Bischöfe damit einverstanden. Auf den Papst bezogen fügte er im Hinblick auf den fraglichen Besuch hinzu: «Er könnte sich dann selber davon überzeugen, daß wir (Kirche und Bischöfe von Kuba) es recht machen und daß wir in einem guten Verhältnis zum Staat stehen.» Das zeigt doch wohl an, daß das neue Klima auf Gegenseitigkeit beruht und nicht auf eine bloße Haltungsänderung des Staatsoberhauptes reduziert werden kann.

Ändern wir unser Kuba-Bild?

Und wir Christen in Europa und in Nordamerika – werden wir unsere Vorstellung von Kuba und seiner Revolution revidieren? Das Buch von Frei Betto für sich allein kann dies kaum leisten, aber es kann dazu anregen, die Geschichte dieses Landes, seine Verhältnisse vor, während und nach der Revolution und besonders auch die Situation der Kirche während dieser verschiedenen Phasen neu zu studieren. Für ein neues Verständnis liefert das Buch eine Fülle von Informationen aus erster Hand. Ich denke da an die ganze persönliche Geschichte von Fidel Castro, seine Erfahrungen mit der Kirche, in den katholischen Schulen, in der Zeit des Revolutionskampfes, aber auch wie er selber die

Verhältnisse mit der Kirche in den ersten Jahren der Revolution gesehen und erlebt hat. So hat das Buch schon seinen Wert als einmalige Geschichtsquelle. Sodann signalisiert es die anstehenden offenen Fragen, das heißt, es klammert auch die harten Fragen nicht aus, gibt aber auch keine vorschnellen Antworten. Eine solche Frage ist der Ausschluß der praktizierenden Christen aus den Parteiorganen. Fidel Castro übernimmt für diese Politik die volle Verantwortung. Er äußert sich dazu in mehreren Schritten. Erstens erklärt er, die Christen seien nicht wegen ihres religiösen Glaubens ausgeschlossen worden, sondern weil man sie als «potentielle Konterrevolutionäre» betrachtet habe. Zweitens (und damit auf die Gegenwart bezogen) sei das Problem nicht zu unterschätzen, daß er es als verfrüht ansehen müsse, «den laikalen Charakter der kubanischen Partei» zu proklamieren oder – wie es Frei Betto ausdrückt – «den konfessionellen Charakter der Partei aufzugeben», der mit ihrem militanten Atheismus gegeben ist. Drittens gehe es für die Zukunft um einen kontinuierlichen, weiterführenden Dialog. Die christlichen Revolutionäre, so meint Fidel, könnten mit ihrem Zeugnis und ihrem Denken den kubanischen Kommunisten helfen, die neue Situation verstehen zu lernen. Direkt zu Frei Betto sagt er über diesen von ihm gewünschten Lernprozeß: «Du kannst ihnen mit deinen Vorträgen, die du hier hältst, sehr viel helfen; auch viele fortschrittliche Priester unseres Kontinents können dazu beitragen.» Und er unterstreicht, worin er diesen Beitrag und dieses Zeugnis sieht: «Die Kirche, die sich mit den Armen in Lateinamerika verbündet hat, das Beispiel, das sie gibt, indem sie in vielen Ländern für die Armen kämpft, wie sie es in Nicaragua getan hat und in El Salvador und vielen Ländern tut.»

Das Buch enthält nicht nur Antworten Castros auf bestimmte, ihm gestellte Fragen. Als Ganzes wirft es selber Fragen auf, und es geht für uns darum, wie weit wir sie wirklich hören. Im übrigen kommt ja nicht nur Fidel Castro zu Wort, sondern auch Frei Betto gewinnt an Profil: Längere Abschnitte stammen aus seiner Feder, und er versteht es, im Verlauf des Gesprächs eine glaubwürdige Darstellung der Botschaft des Evangeliums zu geben.

Viktor Hofstetter OP, Zürich

DER AUTOR, eben von einer Reise nach Mexiko und Zentralamerika zurückgekehrt, ist Provinzial der Dominikaner in der Schweiz.

Vorläufer Ernst Michel

Das II. Vatikanische Konzil ist von Papst Johannes XXIII. zwar überraschend einberufen worden, hatte jedoch, was seine Tendenzen und seine Beschlüsse betrifft, eine lange und vielfältige Vorgeschichte. *Ernst Michel (1889–1964)* hat in den zwanziger Jahren wichtige Anstöße gegeben, deren Beginn man im «Reformkatholizismus» vor und nach der Jahrhundertwende (Herman Schell, 1850–1906) und in Carl Muths Zeitschrift «Hochland» (gegründet 1903) sehen kann. Als ich Ernst Michel kennenlernte, war ich bereits in diese Bewegung hineingezogen worden: durch den katholischen Jugendbund «Quickborn» mit seinem durch die deutsche Jugendbewegung vermittelten Lebensstil, nicht zuletzt durch seinen geistlichen Ratgeber *Romano Guardini*. Ich empfand Geistesverwandtschaft, als mir die drei von Ernst Michel herausgegebenen katholischen Sonderhefte der Zeitschrift «Die Tat» (1921–1923) in die Hände kamen. Ernst Michel, den man in vieler Hinsicht neben Guardini, aber in charakteristischer Weise auch gegen ihn stellen kann, ist heute fast vergessen. Immerhin zählt ihn der Brockhaus «zu den bedeutendsten geistigen Führern des deutschen politischen und intellektuellen Katholizismus»¹. Die große Aktualität seines Denkens wird nur von einzelnen wahrgenommen, nicht zuletzt von jungen Menschen, darunter Doktoranden; aber die «politische Theologie», als Theologie der Befrei-

¹ Brockhaus Enzyklopädie in 20 Bänden. Bd. 12, Wiesbaden 1971, S. 513.

ung, hat ihren Vorläufer noch nicht zur Kenntnis genommen.² Besteht ein kausaler Zusammenhang zwischen ihm und den heutigen Denkern dieser Theologie, oder ist er auch in diesem Milieu unbekannt geblieben? Ich weiß es nicht. Mindestens der aktuelle Kurs Wojtyła-Ratzinger sollte aber alles wieder aktuell machen, was vor dem Konzil aufs Konzil hin gedacht und gelebt worden ist: Dazu gehört im deutschen Sprachgebiet Ernst Michel.

Wer für ihn Zeugnis ablegen will, darf persönlich werden. Als im Jahre 1923 das von Ernst Michel herausgegebene Buch «Kirche und Wirklichkeit» («Ein katholisches Zeitbuch») erschien, eine Zusammenfassung der erwähnten drei Sonderhefte, arbeitete ich gerade an meinen ersten politischen Aufsätzen. Der erste, «Ruhrnot», war eine ketzerische Bewertung des Ruhrkampfes; der zweite, «Von der wahren Überwindung des Krieges», ging davon aus, daß der Krieg eine Funktion gehabt habe und nur verschwinden werde, wenn andere Formen der Konfliktbewältigung entwickelt worden seien. Gegen einen Pazifismus der bloßen Gesinnung, auch religiöser oder christlicher Gesinnung, vertrat ich also einen «politischen Pazifismus», der grundsätzlich jene funktionale Struktur «Krieg» durch produktive Strukturen zu ersetzen habe; er müsse die Kriegsgefahr dort bekämpfen, wo sie konkret besteht, eingeschlossen die Kräfte, die am Krieg interessiert sind, und zwar im Zusammenhang der gesellschaftlichen Verhältnisse. Wir lasen unsere Publikationen wechselseitig – vermutlich habe ich mich bei dem Älteren gemeldet –, wir schrieben einander daraufhin lebhaft zustimmende Briefe, und er, der seit 1921 an der neuen «Akademie der Arbeit» in Frankfurt als ihr Mitgründer lehrte und in der gleichen Stadt provisorisch das Feuilleton der 1923 von *Friedrich Dessauer* gegründeten linkskatholischen «Rhein-Mainischen Volkszeitung» (RMV) leitete, empfahl mich als seinen hauptberuflichen Nachfolger.³ Ich habe es als bedeutungsvoll empfunden, daß dann Romano Guardini, dessen Sekretär ich im Herbst 1923 für kurze Zeit in Berlin war, die in meiner Jugend begründeten Bedenken Friedrich Dessauers beseitigte.

Für meine Biographie bewährte sich die Konstellation der beiden Männer, Michel und Guardini; sie hat dafür gesorgt, daß ich weder ein Guardianer noch ein Michelianer geworden bin, sondern zwischen diesen beiden älteren Mentoren und Freunden meinen Weg gefunden habe. Zwei Erneuerer in der Kirche von sehr verschiedener Statur und Option ... Ich meine aus Guardinis Mund niemals ein Wort der Kritik an Ernst Michel gehört zu haben, aber geschmeckt hat ihm der amüsant formulierende, sarkastische, radikale Kritiker der Kirche kaum. Ernst Michel dagegen sah in Romano Guardini den feinsten und nobelsten Apologeten der Kirche, der das, was sie vertrat, auf die verführerischste Weise interpretierte, aber in seiner Kritik an der Kirche, die er ja deutlich aussprach, nicht tief genug angesetzt habe. So etwa habe ich Michels Meinung in Erinnerung.

Distanz zum «Katholizismus»

Ernst Michel, der merkwürdig lange «katholisch» sagte, wo er hätte «christlich» sagen können, wirkte auf mich niemals als ein normaler und eigentlicher Katholik mit Katheder- oder Stallgeruch. Die Zeitschrift, die er liebte und zu deren Titel er sich bekannte, hieß «Kreatur». Herausgeber waren der Protestant Victor von Weizsäcker, der Katholik Joseph Wittig und Martin Buber, der meisterliche Lehrer, der uns als ein so sehr jüdischer Mensch erschien: in seiner biblischen Weisheit, in seiner kritischen und prophetischen Kraft, in seinem nüchternen

² Zu rühmen aber ist, daß ihn *Mario von Galli* in vier Heften des Jahrgangs 1950 der «Orientierung» ausführlich und mit großem Verständnis gewürdigt hat (Orientierung 14 [1950], S. 13–16, 27–30, 37–39, 52–54).

³ Vgl. *Bruno Lowitsch*, Der Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung. Wiesbaden – Frankfurt 1980; *Heinz Blankenberg*, Politischer Katholizismus in Frankfurt am Main, 1918–1933 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, Bd. 34). Mainz 1981; *Karl Prümml*, Walter Dirks und Eugen Kogon als katholische Publizisten der Weimarer Republik (Reihe Siegen. Beiträge zur Literatur- und Sprachwissenschaft, Bd. 53). Heidelberg 1984 (Red.).

Weltsinn. Ernst Michels erste Arbeiten beschäftigten sich mit Goethe und Hölderlin, und ich habe ihn immer als einen von der deutschen Kultur der Zeit geprägten Typ empfunden, der niemals durch die Schule der Neuscholastik gegangen war und mit dem katholischen Organisationswesen nichts zu tun hatte.

Er gehörte durchaus der katholischen Kirche an, war in ihr sogar ein Theologe – einer der wichtigsten Laientheologen –, aber er gehörte nicht dem deutschen Katholizismus an. So jedenfalls wirkte auf mich der Mann, der ja in Frankfurt auch in überzeugender Unbefangenheit mit evangelischen Christen von der Art Paul Tillich und Emil Fuchs', mit Sozialisten wie seinem Freund Sturmfels oder Hendrik de Man, mit Kollegen der Universität, mit Künstlern verkehrte – ganz und gar außerhalb des katholischen Ghettos, das damals durchaus noch spürbar war. Die Katholiken der RMV, der Studentenseelsorger Josef Maria Nielen, beider Freund Theodor Steinbüchel, mit denen er ständig umging, waren ihm durch die geistige Unabhängigkeit verbunden: gleichfalls außerhalb des Ghettos.

Das Geheimnis, wie sich in seinem Innersten die Distanz vom Sozialkörper Katholizismus mit seiner kirchlichen Praxis und seiner über vier Jahrzehnte durchgehaltenen katholischen Diktion vertrag, habe ich nicht lösen können. Mit der Liturgie, deren Erneuerung uns damals sehr beschäftigte, hatte er nichts im Sinn. Von den Bischöfen in Limburg wurde er mit Mißtrauen beobachtet: seine und unsere «Situationsethik» war nicht der einzige Anstoß ... Sehr viel später, in den frühen 50er Jahren, war es eine großartige Genugtuung für ihn, als ihm, der sich während der Diktatur entschlossen von der politischen Theologie abgewandt und diplomierter Psychotherapeut geworden war, Bischof Wilhelm Kempf Priester mit neurotischen Störungen anvertraute – unbeschadet der Tatsache, daß sein (sehr hilfreiches) Ehebuch von 1948⁴ vom Rottenburger Ordinariat indiziert worden war.

«Politik aus dem Glauben»

Aber – Ernst Michel ist nun einmal zu wenig bekannt – eine kurze biographische Skizze ist wohl fällig.⁵ Seinen Geburtsort, Klein-Welzheim am Main, kenne ich nicht, obwohl ich doch mehr als drei Jahrzehnte am Main gelebt habe. Seine Jugend scheint er in Bensheim an der Bergstraße verbracht zu haben, nicht weit entfernt von Martin Bubers «Jüdischem Lehrhaus» in Heppenheim. Seine intensive Bildungsarbeit an der «Akademie der Arbeit» (1921–1933) trug eine späte Frucht in dem Werk «*Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt*», in dem er 1947 seine Vorlesungen vor allem der Jahre 1929 bis 1933 zusammenstellte. Er hat dabei die Nachkriegsverhältnisse nicht berücksichtigt – in der wohl berechtigten Vermutung, daß sich die Grundstrukturen der industriellen Arbeit während der Nazizeit, in der Deutschland von den Entwicklungen der anderen Industrienationen abgeschlossen war, nicht erheblich verändert hätten. Zu diesem Bereich seiner Lebensarbeit ist seine Verbindung mit dem «Höhenrodter Bund» zu erwähnen, einer von Wilhelm Flitner gegründeten Gruppe, die sich für eine neue existentielle Erwachsenenbildung einsetzte (mit Eugen Rosenstock-Huussy war er eng befreundet). Zu den Büchern der Weimarer Zeit, deren Grundoptionen die Konstitution «*Gaudium et spes*» des II. Vatikanischen Konzils theologisch bestätigt hat, gehört «*Politik aus dem Glauben*» (1926), die Begründung dessen, was man heute politische Theologie nennt. Er sieht die Botschaft Christi und der Kirche im gesellschaftlich-geschichtlichen Prozeß von den «Laien» als den «christlichen Weltpersonen» verwirklicht; deren Verhalten kann nicht aus dem Gefüge der Normen kasuistisch abgeleitet werden, sie werden vielmehr die einmalige Situation in der eigenen Biographie und im

⁴ Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft. Stuttgart 1948; 2. Auflage 1950.

⁵ Vgl. auch *Bruno Lowitsch*, Ernst Michel (1889–1964), in: Jürgen Aretz u. a. (Hrsg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 5, Mainz 1982, S. 223–238.

gesellschaftlich-geschichtlichen Leben durch ihre Entscheidung auf Gottes Willen hin zu bestehen haben, nicht «religiös», sondern weltlich. Beachtlich ist die von ihm durchgehaltene Position des «Glaubens» dort, wo die Zeit eher von «Religion» spricht; auch in dieser Abgrenzung ist er der Vorläufer vieler Späterer geworden.

Nach der Unterbrechung in der Nazizeit hat Ernst Michel (mit Ausnahme jener späten «Sozialgeschichte») sein politisches Engagement nicht wiederaufgenommen; als ihn Bonner Studenten in dieser Hinsicht befragen wollten, lehnte er ab und verwies sie an mich. Um so intensiver und reicher waren die theologischen Äußerungen dieser Lebensphase. 1946 erschien «Der Partner Gottes», 1947 «Renovatio» – natürlich auf die Kirche bezogen –, 1951 «Rettung und Erneuerung des personalen Lebens», 1952 «Gläubige Existenz», 1959 «Der Prozeß «Gesellschaft contra Person»». Es sind erregende Bücher von hoher Aktualität; sie greifen Fragen auf und beantworten sie, an denen das Konzil, das ja im wesentlichen den Nachholbedarf eines halben, ja eines ganzen Jahrhunderts zu bewältigen hatte, noch vorbeigegangen ist. – 1964 wurde Ernst Michels Todesjahr.

Option für den Sozialismus

Eine Skizze seines Weltbildes ist fällig sowie – höchst fragmentarisch – seines Gottesbildes, seines Bildes vom Menschen. Die aristotelisch-thomistische Formel vom Menschen als *animal sociale* hat er in beiden Richtungen radikalisiert. Was die individuelle Seite betrifft, so ist seine Lehre von der Person bezeichnend, in deren Begriff die moderne Erfahrung der «Existenz» eingeht; mit dem Appell an die «gläubige Existenz», die zwar «Religion» haben kann, aber nicht durch sie, sondern durch den Glauben konstituiert wird. Was die soziale Seite betrifft, seinen Appell an das politische Engagement, so konkretisiert er sie in der Option für den Sozialismus. (Was man den «freien» oder «demokratischen» Sozialismus nennt, könnte in seiner Sprache «personalistischer Sozialismus» heißen.) Mit den religiösen Sozialisten war er vertraut, auch mit ihren Vorgängern in Deutschland (den Blumhardts) und in der Schweiz (Leonhard Ragaz), aber er stand Karl Barth näher, der den Sozialismus ein weltlich Ding sein ließ – das der Christ freilich wählen dürfe und wählen solle. Schon seine Kameradschaft mit vielen nichtreligiösen Sozialisten hielt ihn davon ab, einen Kurzschluß vom Reich Gottes auf den Sozialismus zu ziehen. Die Formel der frühen hessischen CDU – «Sozialismus aus christlicher Verantwortung» (dort so lange vertreten, bis Konrad Adenauer jede Art von Sozialismus für eine Dummheit oder ein Verbrechen erklärte) – ist auf Ernst Michels Boden gewachsen. Sein Denken ist – in der Front gegen die Neuscholastik und gegen den philosophischen Idealismus – von der Vorstellung über Geschichtlichkeit bestimmt: daher die Situationsethik, die Option für den Sozialismus, die Kritik am statischen römisch-katholischen System. Sein politisches Engagement – unter anderem durch seine kräftige Empfehlung des «Roten Blattes der katholischen Sozialisten» – ist aus einer hohen sozialen Sensibilität erwachsen, die sowohl sozialpolitisch wie sozialetisch und theologisch Früchte getragen hat. Jesu Identifizierung mit den Bedürftigsten hat ihn tief beeindruckt, und wenn er auch dem Marxismus nach meiner Meinung und Erfahrung merkwürdig wenig Beachtung geschenkt hat, so hat er doch würdigen können, daß Karl Marx von der Existenz des in der Frühzeit des Kapitalismus bedürftigsten Menschen aus gedacht und ein Weltbild entworfen hat. Für sein eigenes Weltbild und für die in ihm geforderte Praxis konnte sich Ernst Michel in einer Politik aus der Liebe auf den Kontext der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und vor allem auf die Gleichnis-Erzählung vom Barmherzigen Samariter⁶ berufen; deren Weisung läßt sich ja

⁶ Vgl. dazu Walter Dirks' neuestes Buch: Die Samariter und der Mann aus Samaria. Vom Umgang mit der Barmherzigkeit. Lambertus-Verlag, Freiburg/Br. 1985, 144 S., DM 16.– (Red.).

über alle Anwendungsfelder bis zu dem höchst aktuellen Versuch, den atomaren Holocaust zu verhindern, «ausziehen», ohne daß damit die in einer «Fernstenliebe» großartige Spontaneität und Konkretetheit des Beispiels verfehlt werden müßten.

Ich sollte nicht vergessen, scheint mir, daß Ernst Michel in den wenigen Jahren, etwa von 1924 bis 1930, in denen wir demokratisch engagierten Deutschen nach der Zeit der Putsche sowie der Inflationen und Reparationen den Weg vor uns frei sahen und die Ärmel hochkrempelten, um den reaktionären Kräften zum Trotz die wirkliche, die ernsthafte demokratische Republik zu entwickeln – daß Ernst Michel in diesen kurzen sechs Jahren so etwas wie ein «Weltmann» geworden zu sein schien. Er lernte tanzen, tanzte gern, ein untersetzter Herr mit einem etwas sarkastischen Schmunzeln im Gesicht – so mit Elisabeth Langgässer, der jungen Lehrerin und Dichterin aus dem «Ried» bei Darmstadt, die er entdeckt und gefördert hat, mit Schauspielerinnen und auch wohl mit Studentinnen. Mit der Weltwirtschaftskrise im Oktober 1929, der dann rasch wachsenden Arbeitslosigkeit, den Wahlen vom 14. September 1930, bei denen die Nationalsozialisten ihre Fraktion im Reichstag von 12 auf 107 Sitze verneunfachten, war der kurze Traum der Normalität vorbei. Ernst Michel schien zu erstarren, er bereitete sich offenbar auf den neuen Ernst der neuen Aufgabe vor: seelisch kranken Menschen zu helfen. Aus dem sozialen und theologischen Theoretiker der beschädigten und zum Heil bestimmten Existenz wurde der Arzt der beschädigten (und zum Heil bestimmten) Seelen.

Was mich betrifft, so kann ich mir die Biographie meiner beschädigten und zum Heil bestimmten Seele nicht ohne das vorstellen, was ich von diesem großartigen Mann gelernt habe. Ich bin ihm tief dankbar, und es stört mich, daß er nicht nach Verdienst und Gewicht gewürdigt wird.

Walter Dirks, Wittnau b. Freiburg/Br.

Träume für Rußland

Der kroatische Theologe, Ökonom und Schriftsteller *Juraj Križanić* ist eine überaus faszinierende Persönlichkeit des 17. Jahrhunderts, ein Mann mit Zukunftsperspektiven, der mit seinen Werken Entscheidendes zur Kenntnis der russischen Geschichte und Wirtschaft seiner Epoche beigetragen hat. Gleichzeitig gab er als scharfsinniger Beobachter der russischen Zustände seiner Zeit weitsichtige Ratschläge zur Überwindung bestehender Fehlentwicklungen in Staat und Wirtschaft. Križanić glaubte an eine Führungsrolle Rußlands unter den Slawen. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, hatte sich Rußland aber seiner Meinung nach in mancher Hinsicht zu verändern und zu entwickeln. Seine Gedankengänge legte er in seinem Hauptwerk, in der «Politika» nieder. *John M. Letiche* und *Basil Dmytryshyn* haben sie nun auch in englischer Sprache zugänglich gemacht.¹ Das große Verdienst dieser Ausgabe ist es, daß die beiden Autoren in einer ausführlichen und meisterlichen Einleitung – die für sich allein schon den Kauf dieses Buches rechtfertigt – den historischen Hintergrund, das politische und wirtschaftliche Umfeld sowie die Biographie Juraj Križanićs aufzeigen.

Auf dem Weg nach Moskau

Juraj Križanić absolvierte seine Grund- und Mittelschule bei den Jesuiten in Ljubljana und Zagreb, bevor er seine Studien 1635 in Graz (bis 1638) sowie seine Theologiestudien in Bologna (bis 1640) und am griechischen Kolleg in Rom (Dr. theol.

¹ Letiche, John M. and Dmytryshyn Basil, Russian Statecraft: The *Politika* of Iurii Križhanich. An analysis and translation of Iurii Križhanich's *Politika*. Basil Blackwell Publisher, Oxford/New York 1985, Leinen geb., 365 S. (davon 72 S. Einleitung sowie ausführliche Literaturangaben und Register), £ 25.0.

1642) fortsetzte. 1643–46 amtierte er als Priester in Dörfern bei Zagreb und lehrte am dortigen Priesterseminar.

Der hochbegabte Križanić, der sich in der Folge als politischer Schriftsteller, Theologe und Gelehrter hervortat und sowohl kroatisch, polnisch, ukrainisch, russisch und kirchenslawisch als auch französisch, holländisch, deutsch, italienisch, lateinisch und griechisch sprach, war eine abenteuerliche Natur. Als katholischer Priester träumte er nicht bloß von der Union mit der slawischen Orthodoxie, sondern auch von einer panslawischen Gemeinschaft unter der Oberhoheit Moskaus und von einer Niederrichtung der Osmanen. Diesen drei Zielen widmete er sein Leben.

Schon 1641 hatte Križanić nach eingehenden Studien der östlichen Geschichte und Liturgie in einem Memorandum an die Propaganda fide (Römische Missionszentrale) seine Pläne vorgelegt, an den Zarenhof nach Moskau zu gehen und den Zaren für die Union mit Rom und für einen Befreiungskrieg gegen die Türken zu gewinnen. (Schließlich war seine Heimat Kroatien seit 200 Jahren ständigen Angriffen der Türken ausgesetzt gewesen.) 1646 konnte er nach Warschau und 1647 nach Smolensk reisen, wo er sich, ungeachtet der Skepsis des katholischen Bischofs gegenüber seinen Plänen, mit dem Studium der russischen Ökonomie beschäftigte. Mit einer siebenhundert Mann starken polnischen Handelsmission gelangte er Ende 1647 erstmals nach Moskau, wo er sofort Kontakt mit den führenden Kirchenmännern aufnahm und auch eine Audienz beim Patriarchen erhielt. Zwischen 1648 und 1650 befand sich Križanić – von Geldsorgen gequält – wieder in Warschau und Wien, wo er auf einen Auftrag aus Rom wartete. Nach einem dreimonatigen Aufenthalt in Konstantinopel Anfang 1651 begab er sich über Wien nach Rom, wo er fünf Jahre über die Geschichte der Kirchenspaltung arbeitete.

Erst im Oktober 1657 erhielt er von der Propaganda fide die Erlaubnis für eine Mission nach Moskau, die jedoch Papst *Alexander VII.* bereits im Januar 1658 wieder zurückzog. Križanić sollte zuerst seine wissenschaftliche Arbeit über die Schismatiker beenden. Doch dieser verweigerte den Gehorsam und brach Ende 1658 mit einer russischen Gesandtschaft von Wien aus nach Moskau auf. Im April 1659 erreichte er die ukrainisch-russische Grenze, wo er fünf Monate bei den prussischen Kosaken verweilte und eine panslawistisch orientierte Schrift verfaßte, in welcher er die Moskauer Aspirationen unterstützte. Diese öffnete ihm den Weg nach Moskau, wo er auf Grund falscher Angaben die Niederlassung erhielt. Er täuschte nicht bloß eine falsche Identität vor, sondern erklärte auch als alleinigen Zweck seines Kommens, in den Dienst des

Zaren treten zu wollen. Er bot dem Zaren an, eine slawische Grammatik und eine Geschichte Rußlands zu schreiben, in welcher die Überlegenheit des russischen politischen Systems herausgehoben werden sollte. Der Zar stimmte jedoch nur der Grammatik zu.

In der sibirischen Verbannung

Es ist unbekannt, weshalb Križanić im Januar 1661 nach Tobolsk in Sibirien verbannt wurde. Möglicherweise hatte er sich in die damaligen theologischen Kontroversen zwischen Patriarch Nikon und den Altgläubigen eingelassen.² Seine Verbannung dauerte 15 Jahre, in deren Verlauf er eine großartige literarische Produktivität entwickelte, deren Themenkreis von theologischen über ökonomische bis zu staatsreformerischen Werken reichte. Die meisten seiner Arbeiten wurden allerdings erst im 19. Jh. veröffentlicht.

In Sibirien lernte Križanić neue soziale Bedingungen kennen, denn im Gegensatz zum übrigen Rußland existierte dort keine Leibeigenschaft, und er plädierte als einer der ersten slawischen «Neuerer» für eine freiere und flexiblere Landwirtschaft, um deren gravierende Rückständigkeit (das Herzstück aller ökonomischen Probleme Rußlands) zu überwinden. Eine Regierung müßte dieser Basis der gesamten Ökonomie ihr Hauptaugenmerk widmen, meinte Križanić, und dürfte sie niemals vernachlässigen. Denn in ihr lägen die Wurzeln allen Wohlstandes. Ohne landwirtschaftliche Überschüsse mangle es an den nötigen Ressourcen für die Entwicklung des Handwerks, der Industrie und des Handels.

Während er für die industrielle Entwicklung den notwendigen Rückgriff auf ausländische Hilfe forderte, warnte er zugleich vor den Folgen der sich daraus ergebenden Abhängigkeit. Um einer solchen entgegenzuwirken, verlangte er den Ausbau der eigenen menschlichen und materiellen Ressourcen, unter anderem durch die Entwicklung des staatlichen Schulwesens. Aber Križanić erkannte auch, daß ohne eine richtige Führung keine dauernden Veränderungen möglich sind. Er forderte deshalb Ehrlichkeit bei der Regierung, gute Gesetze, gerechte Besteuerung, Rechtssicherheit und Zugang zu den Basisprodukten durch vernünftige Preise. Die Regierenden sollten das Glück der Völker im Auge haben, denn die Königreiche sind nicht für die Könige geschaffen, sondern die Könige für ihr Königreich.

Außerdem empfahl er angesichts seiner Erfahrungen in der Ukraine sowie drohender internationaler Konflikte im Westen (mit Schweden, Polen-Litauen) und im Osten (mit China) eine friedliche internationale Politik: «Es ist besser, einen loyalen und willigen Nachbarn zu haben, als ihn zu annektieren und eine Nation zu werden, denn so ein starkes nachbarliches Band schafft ein Gebiet, das frei ist von Gefahr für die Monarchie.»

Im März 1676, nach dem Tod des Zaren *Aleksej Michajlovič*, wurde Križanić die Rückkehr nach Moskau erlaubt, wo er krank an Körper und Geist eintraf und auszureisen wünschte. Dies wurde ihm jedoch erst Anfang 1678 auf Intervention des dänischen Botschaftssekretärs *Hildebrand von Horn* gestattet. Er begab sich nach Vilna, wo er in den Dominikaner-Orden eintrat. Sogleich verfaßte er einen Rapport für die Propaganda fide. 1681 erhielt er von Rom die Erlaubnis, nach Warschau zu reisen, um den Nuntius zu treffen. Es kam zu einer Verärgerung desselben, so daß dieser Križanić 1682 statt nach Rom nach Vilna zurückschicken wollte. Erst ein Protest und eine Entschuldigung Križanićs erbrachten diesem die Erlaubnis zu einer Rückkehr nach Rom. 1683 machte er sich mit dem polnischen Expeditionskorps zum Entsatz Wiens auf den Weg und starb vor Wien.

Manche von Križanićs Ideen wurden in der Folgezeit durch *Peter d. Gr.* auch tatsächlich verwirklicht, auch wenn keinerlei Beweise bestehen, daß der Zar sein Werk gekannt hat. Immerhin zeigt dieses Faktum, daß Križanić in mancher Hinsicht der Zeit vorausgeeilt ist. Und so ist es auch kein Wunder, daß sein Werk erst im 19. Jh. wiederentdeckt wurde. *Robert Hotz*



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 0760

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge

Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 10070)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1986:

Schweiz: Fr. 37.- / Studenten Fr. 26.-

Deutschland: DM 45.- / Studenten DM 30.-

Österreich: öS 340.- / Studenten öS 230.-

Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 45.- / DM 55.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

² Vgl. R. Hotz, Die «Altgläubigen», in: Orientierung 40 (1976), S. 27–30.

AZ

8002 Zürich