

von Hermann Kutter, wuchs aber durch erneutes intensives Bibelstudium über Kutter und die religiös-soziale Bewegung hinaus. Unbeschadet seiner politischen Option für den Sozialismus, die er pragmatisch verstanden wissen wollte, sah Barth im „Christlich-Sozialen“ wie im „Religiös-Sozialen“ nur Varianten des von ihm abgelehnten Bindestrich-Christentums im Sinne des Kulturprotestantismus. „Das Göttliche ist etwas Ganzes, in sich Geschlossenes, etwas der Art nach Neues, Verschiedenes gegenüber der Welt . . . Ja, Christus zum soundsovielten Male zu säkularisieren, heute z. B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zu Liebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe, das möchte uns allenfalls gelingen. Aber nicht wahr, da graut uns doch davor, wir möchten doch Christus nicht ein neues Mal verraten.“ So hieß es in dem Vortrag: „Der Christ in der Gesellschaft“, den Karl Barth im Jahre 1919 in Tambach, Thüringen, auf der ersten großen Zusammenkunft der „Religiösen Sozialisten“ Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg hielt.

In Deutschland hatte inzwischen das Ende des Ersten Weltkrieges eine grundlegende Wandlung der politischen und auch kirchlichen Verhältnisse herbeigeführt. Die evangelischen Kirchen waren ihrer landesherrlichen Stützen beraubt und mußten einen neuen eigenen Weg finden. Die Sozialdemokratie, so lange auch von den Kirchen bekämpft, war plötzlich staatstragende Kraft geworden. Hier sahen verschiedene Gruppen von Theologen, Pfarrern und Wissenschaftlern die Chance für eine neue Verbindung zwischen Kirche und Volk und auch für eine Inangriffnahme sozialer Fragen von der Wurzel her. So kam es zur Bewegung der „Religiösen Sozialisten“. Zu diesen Gruppen stießen ehemalige Angehörige des „Evangelisch-sozialen Kongresses“, aber auch Pfarrer, die durch das Kriegsgeschehen gegangen waren und den grundlegenden Umbruch spürten. Neben dem „Volkskirchenbund evangelischer Sozialisten“ in Baden entstanden in Berlin der „Bund religiös sozialistischer Kirchenfreunde“, der sich bald gegen den Widerspruch von Günter Dehn „Bund religiöser Sozialisten“ nannte, und der „Berliner Kreis“ um Paul Tillich, der auf intellektueller Ebene die philosophischen und religiösen Grundlagen bedachte. Zum Berliner Kreis gehörten auch der Theologe Karl Mennicke und der Sozialökonom Eduard Hei-

mann. Die verschiedenen Gruppen haben sich dann im Jahre 1926 zur „Arbeitsgemeinschaft der religiösen Sozialisten Deutschlands“ zusammengeschlossen. Bei einer gewissen Breite des Meinungsspektrums der religiösen Sozialisten werden doch gewisse Grundlinien gemeinsamer Überzeugung erkennbar, wie sie z. B. im Programm des Badischen Volkskirchenbundes formuliert worden sind. Ausgangspunkt ist die durch die „politische Revolution“ erfolgte Befreiung des Christentums von falschen Bindungen, wodurch „das Evangelium seiner reinen Bestimmung wiedergegeben“ wurde. Hierin liegt auch die Chance für die evangelische Kirche aus ihrem „krankhaften und geschwächten Zustand“ herauszukommen, in dem sie „zu sehr Dienerin des alten Staates und seiner Moral“ war, „als daß sie wahre Dienerin Jesu Christi hätte sein können“.

Kirche und Theologie dürfen nicht mehr allein orientiert sein an der „rechten Lehre“ und der „Erlösung der eigenen Seele“, sondern müssen einen Blick bekommen für die „Erlösung der Welt durch Güte und Gerechtigkeit“. Dann darf sich das soziale Handeln der Kirche nicht erschöpfen in „sozialer Fürsorge von obenher“, sondern die im Evangelium geforderte Güte und Gerechtigkeit sollen „auch das Wirtschafts- und Völkerleben durchdringen und nach ihrem Willen umgestalten“. Dabei ist „die Lage

Es ist dem Proletarier unmöglich, ein Christentum zu verstehen, das die unbedingte Forderung an den Menschen verkündet und zugleich die dämonisch zerrissene Situation des Proletariats übersieht oder gar verfestigen hilft. Ein Christentum, in das nicht die ständige Enthüllung und Bekämpfung der sozialen Dämonie aufgenommen ist, gilt ihm mit Recht als Abfall von der christlichen Idee, auch wenn es noch so sehr sich um die einzelnen Opfer der Dämonie durch Fürsorge bemüht.

Paul Tillich in „Klassenkampf und religiöser Sozialismus“, 1930

der ärmsten Klasse . . . richtunggebend für die Verteilung der Wirtschaftsgüter auf elementare oder kulturelle Bedürfnisse“. (Georg Wünsch)

So ist es Aufgabe der Kirche, „die Sache aller Unterdrückten zu der ihrigen zu machen; denn die Sache der Unterdrückten ist auch die Sache Gottes. Sie muß diejenigen wirtschaftlichen Zustände bekämpfen, welche dem Geiste des Glaubens zuwider sind: übermäßigen Reichtum und verelende Armut. Dabei soll sie sich den sozialistischen Ideals bedienen, das in hohem Maße diesen Zielen vorgearbeitet hat. Die Kirche muß über ihren nur kirchlichen Wirkungskreis hinauswachsen in die Fülle des Lebens.“ Dazu bedarf die Kirche einer Verfassung „im Sinne der kirchlichen Demokratie“, welche die Schaffung selbständiger, lebensfähiger Parochien in den Stadtgemeinden begünstigt.

Eine führende Stellung bei den religiösen Sozialisten gewinnen Emil Fuchs, Pfarrer in Eisenach, Erwin Eckert, Pfarrer in Baden, und der Sozialethiker Georg Wünsch. Emil Fuchs kommt vom theologischen Liberalismus und Friedrich Naumann her. Für ihn ist religiöser Sozialismus „Gesinnungsbildung und Verantwortung“ im Blick auf die sozialistische Neugestaltung der Gesellschaft. Der Einzelne soll „wirklich mit seinem Gesamtdasein, nicht nur äußerlich, nicht nur mit seinen materiellen Interessen in das Wesen der Neugestaltung hineingerissen“ werden. Erwin Eckert weist dem „wirtschaftlich und politisch unterdrückten Proletariat“ nach Gottes Willen die Rolle zu, „eine neue Epoche der Durchdringung der Welt mit religiös-sittlicher Kraft“ herauszuführen. Der bestehenden bürgerlichen Kirche gibt er keine Chance mehr und gerät zu ihr in immer größeren Abstand, bis er durch seinen Eintritt in die KPD im Jahre 1931 seine kirchlichen Ämter verliert und sowohl aus der Kirche als auch aus dem Bund religiöser Sozialisten austritt.

Georg Wünsch hat eine auch heute noch beachtenswerte Wirtschaftsethik geschrieben, in welcher die Marx'sche Analyse der ökonomischen Verhältnisse gründlich verarbeitet wurde. Für ihn ist es der Wille Gottes, „der die Welt und die Geschichte macht, dessen Geschöpfe wir sind und der uns in Jesus Christus ein Stück von seinem Wesen und Willen kundgetan hat . . . Weil wir überzeugt sind, daß Gott den Sozialismus in diesem Augenblick der Geschichte will, darum sind wir Sozialisten. Und daß er ihn will, erkennen wir aus der sachlich scharfen

Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung und der gegenwärtigen Situation der Wirtschaft und Gesellschaft: denn Gott ist es, der die Geschichte macht.“

In den sehr viel weiteren Rahmen seiner Kulturtheologie hat Paul Tillich die Grundgedanken des religiösen Sozialismus hineingestellt. In der Situation des Umbruchs nach 1918, besonders aber in der Sozialistischen Bewegung, sieht er den „Kairos“, das heißt den besonderen geschichtlichen Augenblick einer Verbindung der christlichen Botschaft mit der sozialistischen Bewegung. In der sozialistischen Bewegung erscheint der Ort, „in der die Erfahrung der Sinnlosigkeit des Daseins sich den für die Gegenwart entscheidenden Ausdruck geschaffen hat. Denn hinter der sozialistischen Bewegung steht das proletarische Schicksal. Und im proletarischen Schicksal bricht das tiefste menschliche Schicksal unabweisbar auf. Hier ist die Sinnfrage konkret gestellt.“

Zwischen einer konservativen lutherischen Theologie, in der die Offenbarung des „Unbedingten“ die Wirklichkeit nicht berühren kann, und einem marxistischen „Utopismus“, der das „Unbedingte“ mit einem „Bedingten“ zu identifizieren droht, will Tillich sowohl der christlichen Kirche wie auch der sozialistischen Bewegung zu einem besseren Verständnis ihrer selbst verhelfen. Die Kirche gehört insofern an die Seite der sozialistischen Bewegung, als es gerade ihre besondere ethische Verpflichtung ist, eine Gesellschaftsordnung wie die kapitalistische zu bekämpfen, die dem Menschen sein elementares Lebenslicht nimmt und ihn „verdinglicht“. Aber auch die sozialistische Bewegung muß heraus aus der Enge ihrer „Rationalität, die sie mit dem Bürgertum teilt, und sich öffnen für das auch in ihrer Erwartung wirksame „Unbedingte“. In diesem Zusammenwirken von Kirche und sozialistischer Bewegung kann die einseitig durch Rationalität geprägte Autonomie verändert werden zu einer „theonomen“ Gesellschaft.

Freilich ließen sich weder die Kirche noch die sozialistische Bewegung durch die Religiösen Sozialisten oder durch Tillich zu einem besseren Verständnis ihrer selbst verhelfen. Die Kirchen und die sie tragende bürgerliche Schicht hatten bei dem Wort „Sozialismus“ sofort die Ereignisse in Sowjet-Rußland vor Augen und sahen darum nicht ein, warum sie sich mit einer Bewegung verbinden sollten, die letztlich ihrer Ansicht

nach auch in Deutschland der Kirche und ihrer Verkündigung eine Ende bereiten wollte. Die Sozialdemokraten ihrerseits haben die religiösen Sozialisten in ihrer Mitte höchstens geduldet, nicht aber gefördert. Sie waren durch die realen tagespolitischen Anforderungen so in Anspruch genommen, daß sie für ein Gespräch über philosophische und religiöse Grundlagen keinen Sinn hatten. Von daher schien ein besonderer „Kairos“ als geschichtlicher Wendepunkt in der Situation nach 1918 gerade nicht gegeben.

Allerdings ist es zu bedauern, daß es nicht zu einem – wenn auch kritischen – Miteinander von Religiösem Sozialismus und Dialektischer Theologie gekommen ist. Der schon erwähnte Tambacher Vortrag von Karl Barth im Jahre 1919, der doch als Anstoß für die Bewegung der Religiösen Sozialisten in Deutschland gedacht war, wurde zum Abschied Barths und seiner Anhänger vom Religiösen Sozialismus. Dabei hätten beide Bewegungen einander gebraucht. Der Religiöse Sozialismus hätte das theologische Korrektiv der Dialektischen Theologie gebraucht, um sich vor einer Ethisierung der christlichen Botschaft und einer fragwürdigen Geschichtstheologie des von Gott gewährten geschichtlichen Augenblicks zu bewahren.

Andererseits hätte die Dialektische Theologie des Korrektivs durch den Religiösen Sozialismus bedurft, um das eigene Abgleiten in eine abstrakt akademisch-bürgerliche Theologie zu verhindern. Entgegen der Absicht Karl Barths, wurde die Dialektische Theologie zu einer „unpolitischen“ Theologie, was sich bis hinein in den Kirchenkampf verhängnisvoll ausgewirkt hat. Zerrieben zwischen den Fronten, den Konservativen, den Sozialisten und den Anhängern der Dialektischen Theologie, war der Religiöse Sozialismus bereits gescheitert, ehe ihm die Machthaber des Dritten Reiches auch äußerlich ein Ende bereiteten.

Wenn auch der Religiöse Sozialismus nach 1945 keine breite Bewegung mehr werden konnte, so sind doch seine Impulse in Kirche und Theologie wirksam geworden. Die selbstverständliche Bejahung des gesellschaftlichen Engagements der Kirchen sowie die breite Aufnahme der ökonomischen Analysen des Marxismus in den evangelischen Konzeptionen der Sozialethik gehören zu diesen Impulsen. Auch nach der „Wende“ des Jahres 1989 gibt es dahinter kein Zurück mehr.

Heinrich Schäfer

Unpolitische an die Macht!

Religion und Politik in Nicaragua

„Sehr geehrter Herr Kardinal Miguel Obando y Bravo! . . . Angesichts von Erklärungen der jüngsten Zeit, die eine falsche Konfrontation zwischen der evangelischen und katholischen Kirche provozieren wollen, erkläre ich hier unseren tiefen Respekt vor Ihrer Person angesichts Ihrer Verdienste . . . wir glauben, daß in der neuen Demokratie wir Nicaraguaner alle das Recht haben, uns zu entwickeln und die materiellen und geistlichen Voraussetzungen für . . . unser Glück zu schaffen . . . Respektvoll und mit besonderer Sympathie und Bewunderung grüßt Sie Rev. Bartolomé Matamoros R., Präsident der Asamblea de Dios.“

Der hier in seinem offenen Brief (in der Zeitung La Prensa vom 27.6.1990) bei dem mächtigen nicaraguanischen Kardinal um Beachtung buhlt und zugleich seinen Anspruch auf religiöse und politische Achtbarkeit einklagt, steht der größten und konservativsten Pfingstkirche in Nicaragua vor. Diese repräsentiert mit 55000 Mitgliedern etwa ein Fünftel der Protestanten, welche ihrerseits etwa 25 Prozent der Gesamtbevölkerung Nicaraguas stellen. Bislang waren sich die Asamblea de Dios freilich immer darüber einig, daß die katholische Kirche eine Ausgeburt der Hölle sei; aber manchmal muß man ja auch dem Teufel gegenüber mit süßer Stimme reden.

Der politische Einfluß des Kardinals Obando hat erheblich zugenommen, seit Violeta Barrios de Chamorro 1990 mit dem Kardinal im Gespann die Präsidentschaftswahlen für sich entschied. Diese Macht Obandos – erst jüngst versteinert im Monumentalbau einer neuen Kathedrale, die zugleich Obandos Mausoleum wird – sitzt dem Briefschreiber im Nacken als Angst vor einem „Religionskrieg“. Und diese Angst wird ihm nicht genommen durch die Beschwichtigung des römischen Nuntius: den unpoliti-

schen Protestanten werde schon nichts geschehen.

Denn gerade um Politik geht es den religiösen Kräften ja – in Nicaragua wie in anderen Ländern der Welt auch – angesichts der Glaubwürdigkeitskrise der etablierten Politik und des fortschreitenden Strukturverlustes der Zivilgesellschaft. Neue gesellschaftliche Organisationen, neue politische Allianzen müssen her. Doch woher, wenn nicht aus den Vorratskellern der Religionen; und wie, wenn nicht mit Hilfe der religiösen Kellermeister? Mit dem Versprechen, das Schreckgespenst vom Zerfall sozialer und politischer Strukturen auszutreiben, streben daher immer mehr religiöse Akteure nach gesellschaftlichem Einfluß und politischer Macht.

In Nicaragua hat sich der Zerfall der politischen Macht der ehemaligen revolutionären Regierung und die Krise der Befreiungsfront FSLN sehr schnell in eine tiefe Krise der Organisationen der Zivilgesellschaft – Gewerkschaften, Verbände, Vereine, Standesvertretungen etc. – übersetzt. Es entsprach der revolutionären Politik der FSLN, alle diese Bereiche zu politisieren und sie damit zunächst dem eigenen Einfluß und, auf lange Sicht, den Kräften des politischen Feldes, letztlich der Parteipolitik, zu unterwerfen. Unter dem zunehmenden militärischen, wirtschaftlichen und politischen Druck der USA in den achtziger Jahren war es auf diese Weise möglich, einen beachtlich einheitlichen Block des Widerstands gegen die Supermacht und ihre brandschatzenden Freischarler-Truppen im Land zu entwickeln; die Opposition ging ins äußere und innere Exil, um von dort aus diesen Fels zu unterminieren.

Ohne Glaubwürdigkeit

Nach langjährigem Bombardement verloren die Sandinisten zunächst die Wahlen gegen ein Bündnis kleiner Parteien unter der Schirmherrschaft ihres stärksten innenpolitischen Gegners: des Kardinals Obando y Bravo. Und sodann verspielten sie vor der Regierungsobergabe bei vielen Menschen ihre politische Glaubwürdigkeit, indem sie vormals verstaatlichtes Eigentum für FSLN-Mitglieder reprivatisierten.

Mittlerweile, mehr als drei Jahre nach den Wahlen, ist es freilich auch um die Glaubwürdigkeit der jetzt regierenden politischen Parteien und Personen geschehen, denn Korruption und illegale Bereicherung sind zur alltäglichen Praxis

geworden. Da die Basis der politischen Parteien und der traditionellen Gewerkschaften und Verbände schmilzt, da zugleich die wirtschaftliche Krise die Mägen und Nerven der Bevölkerung malträtiert, treten immer mehr neue religiöse Organisationen auf und streben nach Einfluß; manche über religiöse Dienstleistungen, manche über den sozialen Spendenmarkt und manche offen in der Politik.

Öffentliches politisches Engagement hat Kardinal Obando y Bravo schon jahrelang mit seiner Unterstützung der Contras gegen die Sandinisten gezeigt, ebenso wie mit seiner erst wenig zurückliegenden Aufforderung, UNO-Truppen nach Nicaragua zu holen. Aber seit die Sandinisten nicht mehr als allgemeiner Hauptfeind des Bürgertums an der Macht sind, schließen sich die bürgerlichen Reihen nicht mehr so fest hinter Obando. Mit neuen Widersprüchen im politischen Feld – etwa zwischen dem liberalen und dialogbereiten Kurs der Präsidentin und dem kompromißlosen, neoliberalen Lager – finden auch neue religiöse Akteure Platz. So gewinnt z. B. die katholisch-charismatische Gruppe Ciudad de Dios (Stadt Gottes) zunehmenden Einfluß auf Teile des nicaraguanischen Bürgertums. Es handelt sich hierbei um einen Ableger der Sword of the Spirit Community, Ann Arbor, Michigan (USA) um eine Gruppe aus der autoritären Jüngerschaftsbewegung also, der u. a. der Berater der Präsidentin in religiösen Angelegenheiten, Carlos Mantica, angehört. Ohne eine grundlegend andere gesellschaftspolitische Position zu beziehen, verweigert sich hier ein Teil des nicaraguanischen Großbürgertums in politischer wie in religiöser Hinsicht der rechtspopulistischen Kuratel des Kardinals – ohne freilich auch große Chancen auf weitere Wahlerfolge zu haben.

Gute Chancen für ihre Partei der Nationalen Gerechtigkeit (Partido de Justicia Nacional) rechnen sich hingegen die „Unpolitischen von gestern“ aus, konservative Pfingstler und Evangelikale. Während der Revolution hatten sie ihren Mitgliedern Flucht in die Innerlichkeit gepredigt, heimlich aber gegen die Sandinisten gearbeitet. Unter der sandinistischen Regierung ist es zu scharfen Spannungen zwischen der FSLN und konservativen Protestanten gekommen. Dadurch wurde nicht nur die Aversion der Pfingstler gegen Weltveränderung und Weltveränderer verhärtet, sie wurden zudem noch in politische Allianzen

mit reaktionären, kleinbürgerlichen Kräften aus dem evangelikalen Lager gedrängt. Anfängliche Spannungen mit ökumenischen, den Sandinisten gegenüber offenen Kräften unter den Protestanten – etwa der Hilfsorganisation CEPAD – entluden sich in institutionellen Brüchen; politische Neigungen entwickelten sich – vor allem in konservativen Kirchenleitungen – immer mehr zur tätigen Kollaboration mit den USA und der Contra.

Weltfremde Charismatiker

Zugleich hielt man sich innerhalb Nicaraguas bedeckt und forderte Mitglieder und Pastoren auf, sich von der Politik – den „weltlichen Dingen“, im Klartext: dem revolutionären Prozeß – fernzuhalten. Eine entscheidende Rolle spielte dabei die stark betonte Lehrmeinung, daß Christus ohnehin bald wiederkomme und die Welt sich bis dahin weiter verschlechtern müsse.

Mit der Unterzeichnung des regionalen Friedensabkommens von 1987 erweiterte sich sogleich der Handlungsspielraum der religiösen Rechten in Nicaragua. Unmittelbar nach den Federstrichen der Politiker predigte bereits Jimmy Swaggart in Nicaragua. Vor allem aber begannen nun religiöse Unterstützergruppen der Contra – zum Teil Charismatiker der Jüngerschaftsbewegung, die an der von Oliver North koordinierten Contra-Unterstützung in Honduras teilgenommen hatten –, eine stärkere Politisierung des konservativen Protestantismus zu betreiben. Trans World Missions von John Olson etwa oder Caribbean Christian Ministries mit Geoff Donahue nahmen ihre Arbeit in Nicaragua auf; die Unterstützung der autoritären Jüngerschaftsbewegung (vor allem Crossroads-Community von Dennis Peacocke, einem bekannten christlichen Rechten in den USA) für den konservativen Pastorenverband CNPEN nahm zu. Daneben kamen – vermehrt nach dem Regierungswechsel – auch solche Organisationen wieder ins Land, die es mit Beginn der Revolution von 1978 verlassen hatten. Die Southern Baptists etwa machen sich heute mit Missionaren und viel Geld daran, die tendenziell prosandinistische Convención Bautista de Nicaragua und ihr theologisches Seminar umzukrempeln. Das Institut für Tiefenevangelisation (IINDEF) hat wieder ein Büro in Managua eröffnet und hat bis heute erreicht, die Steuerung des Konservativen CNPEN durch enge Zusammenar-

beit und Personalunionen praktisch zu übernehmen.

Die konservative Strömung im Protestantismus stockt ihr symbolisches und ökonomisches Kapitel im Kampf um Anerkennung und Macht auf, indem sich ihre Führer zu Klienten und Interessenvertretern ausländischer Organisationen machen. Die Umformung des religiösen Projektes in ein politisches kann hierbei auf die Entsprechung zwischen dem moralistischen Saubermann-Diskurs dieser Gruppen (einem reinen Oberflächenphänomen!) und der weit verbreiteten Auffassung und Erfahrung der Bevölkerung rechnen, daß die Politik von Unehrllichkeit und Korruption geprägt sei. So errechnet sich aus der Formel „politische Frustrationserfahrung mal (Gott plus Moral)“ auf magische Weise das Ergebnis „politische Gefolgschaft für religiöse Slogans“ – und zwar Gefolgschaft über die Grenzen objektiver politischer und ökonomischer Interessen der gesellschaftlichen Klassen hinweg.

„Wenn eine evangelische Regierung regiert, herrscht Gott selbst“, ist ein solcher religiös-politischer Slogan, der das Projekt der Partei der Nationalen Gerechtigkeit begleitet. Er bringt das verbreitete Unbehagen an der Politik auf den einfachen Nenner: Politik ist schlecht, es sei denn christliche Politik. Dies entspricht Erfahrungen und Erwartungen eines großen Teils der meist armen und formal wenig gebildeten Anhänger pfingstlicher und evangelikaler Kirchen. Nach einer Umfrage des Soziologen Roberto Zub vom November 1991 sind von den vier befragten Pfingstkirchen 37 Prozent der Mitglieder der Ansicht, daß eine evangelische Regierung die ökonomischen Probleme des Landes meistern könne – bei den Baptisten sind dies nur 10 Prozent. 15,7 Prozent der Pfingstler hingegen halten nur Gott einer solchen Leistung für fähig – was die Option für eine evangelische Partei nicht ausschließen muß, aber kann. Jedenfalls sprechen nur jeweils unter 5 Prozent der pfingstlichen Wähler den etablierten Parteien ihr Vertrauen aus. Mit dieser religiösen Basis in der marginalisierten Bevölkerung rechnet die neue Partei.

Die plötzliche politische Mobilisierung von Mitgliedern ehemals völlig „unpolitischer“ Pfingstkirchen ist allerdings nicht leicht, denn sie erfordert einen erheblichen Wandel in den festgefühten Glaubensgrundsätzen der Mitglieder: Die Welt muß ja als reformierbar und nicht gänzlich verloren gelten, wenn

politisches Handeln noch einen Sinn haben soll. Ohnehin scheint die Idee zur Parteigründung denn auch nicht dem eigenen Talent nicaraguanischer Pfingstführer entsprungen zu sein, sondern aus guatemaltekkischer Quelle zu kommen. Der starke Mann der Gerechtigkeitspartei, Jorge Diaz Cruz, war bis vor kurzem – bis er sich aus welchen Gründen auch immer dem in Nicaragua renommierten Ableger der Southern Baptists angeschlossen hat – jedenfalls Mitglied des nicaraguanischen Zweiges der charismatischen Kirche El Verbo aus Guatemala, die den dortigen Diktator Rios Montt hervorgebracht hat. Auch dies verweist darauf, daß die Parole „Wenn die Christen regieren, regiert Gott selbst“ durchaus in einem strikten Sinne theokratisch zu verstehen ist – jedenfalls dann, wenn die Durchführung des im wesentlichen neoliberalen Regierungsprogramms nicht mehr auf die Zustimmung der an den Wahlen getäuschten Bevölkerung stößt.

Anders stellt sich die sozialreformistische ökumenische Linie des nicaraguanischen Protestantismus der politischen Krise entgegen. Diese Strömung stand der Revolution positiv gegenüber und hat auf deren Impulse in sozialen Projekten, der theologischen Ausbildung und der gemeindlichen Praxis geantwortet. Nach dem Schock der Wahlniederlage der FSLN 1990 kommen nun diese Protestanten, ähnlich wie die katholischen Basisgemeinden und deren Wortführer, verstärkt unter den Druck konservativer Machtzentren; so z. B. die Baptistische Konvention unter den Druck der Southern Baptists. Aber auch diese Strömung im Protestantismus stellt sich dem Zerbröckeln der politischen Organisationen mit einer eigenen Alternative für die Zivilgesellschaft entgegen. Sie organisiert eine Evangelische Volksbewegung (Movimiento Evangélico Popular), die die Zivilgesellschaft bewußt nicht in eine politische Partei aufsaugen will, die nicht als neues potentielles Machtzentrum angelegt ist.

Organisatorisches Vakuum

Das Programm der Volksbewegung skizziert vielmehr ein Forum für die Suche nach „gesellschaftlichem Konsens“ über notwendige Veränderungen, da „keine Partei für sich allein das Land voranbringen kann“. Ähnlich greift auch der Evangelische Kirchenrat (CEPAD), zugleich größte Hilfsorganisation des Landes, das organisatorische Vakuum

der Zivilgesellschaft auf. Seine enge entwicklungspolitische Zusammenarbeit mit der Regierung existiert nach dem Wechsel nicht mehr. So orientiert CEPAD seine Hilfsprojekte nun, über die akute Katastrophenhilfe hinaus, in eigener Regie an gesellschaftlichen Problemen mittlerer und längerer Reichweite. Er organisiert Studienseminare zur Situation des Tropenwaldes und zur Wirtschaftslage des Landes, setzt sich gegen unsoziale Reformen im Gespräch mit den verantwortlichen Politikern ein, verbreitet kritische Hirtenbriefe, wie z. B. den der Baptistischen Konvention vom Februar 1993 gegen Korruption und Ungerechtigkeit, usw.

Diese Initiativen einer problemorientierten Strukturierung der Zivilgesellschaft sind also nicht auf politische Macht ausgerichtet; sie halten vielmehr – ähnlich wie die verbleibenden Vertreter der katholischen Befreiungstheologie, verschiedene Gewerkschaften und Bauerngruppierungen – in der Gesellschaft das Engagement für einen sozialen Reformkurs lebendig, den die FSLN sich im Blick auf die nächsten Wahlen – wenn sie sich selbst als reformfähig und flexibel genug erweist – zu eigen machen wird. Angesichts des Zerfalls politischer Organisationen sind es die religiösen Strömungen, die die nicaraguanische Gesellschaft – wenigstens vorübergehend – neu zu strukturieren scheinen. Die entsprechenden religiösen Überzeugungen und ihre Anhänger werden auf unterschiedliche Weise in politische Diskurse, Strategien und Machtpotentiale umgeformt werden.

Ausgehend von Roberto Zub's Analysen läßt diese Lage auf die Herausbildung von drei relevanten religiös-politischen Strategien schließen: Die FSLN wird sich den religiösen und sozialen Argumenten der reformorientierten Protestanten und Basiskatholiken durch rationale ethische Argumentation annähern und ihre Basis unter ihnen verbreitern. Der rechtsgerichtete neoliberale Bürgermeister Managuas und Präsidentschaftsaspitant, Arnoldo Alemán, wird auf die Unterstützung religiöser Propaganda zählen können. Die politisch wenig profilierte – am ehesten neoliberale – Gerechtigkeitspartei schließlich wird ihren eigenen, moralistischen und individualistischen Populismus entwerfen, um durch sich Gott selbst in Nicaragua ans Ruder zu bringen. Und im Kampf dieser Gegner wird Religion, noch mehr als bisher, zur Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln.

Lutherische Monatshefte

Ökumenische
Korrespondenz

Uwe Polmann
Tropenwaldzerstörung auf Kredit

Kirche im Dialog
mit Kultur, Wissenschaft
und Politik

Walter Lindemann
Religiöser Sozialismus

33. Jahrgang
Januar 1994

Heinrich Schäfer
Protestantismus in Nicaragua
Ulrich Warner
Politikverdruß

Ursula Homann
Vorurteile

Petra Thobaben / Axel von Campenhausen
Streit um homophile Pastoren

Helmut Kremers
Abenteurerlust

Roland Mörchen
Übersetzer und ihr Ruf

Ulrich Asendorf
Reformation und Humanismus

Wolfgang Behnk
Die Sekte „Universelles Leben“