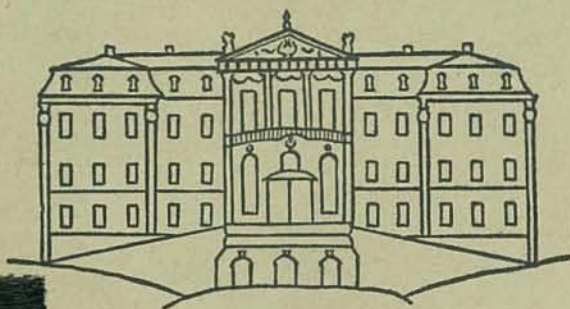


Hefte aus Burgscheidungen

Carl Ordnung
Der Christ
in den revolutionären Umwälzungen
unserer Zeit

Ein Bericht über die Weltkonferenz
„Kirche und Gesellschaft“ Genf 1966



158/159

C 410
Herausgegeben vom Sekretariat des Hauptvorstandes
der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands

Von den bisher erschienenen Titeln der Reihe „Hefte aus Burgscheidungen“ sind noch folgende Nummern lieferbar:

- 28 Prof. Dr. Kurt Wiesner: Albert Schweitzer zum 85. Geburtstag
- 33 Dr. Bohuslav Pospíšil: Die Prager Christliche Friedenskonferenz
- 57 Die Bewegung nationaler Christen in Indien (The Indian National Hindustani Church)
- 58 Hermann Kalb, Adolf Niggemeier, Karl-Heinz Puff: Weg und Ziel der Adenauer-CDU – Zu einigen Fragen ihrer antinationalen Politik
- 64/65 Rolf Börner: Die verräterische Politik der Führung der Adenauer-CDU im Spiegel ihrer Parteiprogramme (1945 bis 1961)
- 66 Gertrud Illing: Der deutsche Kolonialismus und der Neokolonialismus des Bonner Staates
- 75/76 Dr. Gerhard Desczyk: Vermächtnis und Ansporn – Fortschrittliche christliche Traditionen
- 77 Alwin Schaper: So wurde Deutschland gespalten
- 79 Dr. Heinrich Toeplitz: Der deutsche Friedensvertrag ist notwendig
- 80 Rolf Börner: Die Verantwortung der Christen bei der Lösung der nationalen Frage in Deutschland
- 81 Gerald Götting: Entscheidung des Christen für die Sache der Nation
- 82/83 Siegfried Welz: Lateinamerika tritt auf den Plan
- 84/85 Prof. Dr. Gerhard Kehnscherper: Christliche Existenz in der sozialistischen Ordnung
- 87 Zu weiteren Erfolgen in der vollendeten sozialistischen Gesellschaft
- 88 Johannes Oertel: Die Welt des Landesbischofs Lilje – Eine Auseinandersetzung
- 90 Fritz Beyling: Morgenröte unserer neuen Zeit
- 92 Alwin Schaper: Otto Nuschke und seine Zeit
- 94 Gerald Götting: Das Programm des Sozialismus ist das Gesetz unseres Handelns
- 95 Wolfgang Heyl: Glanz und Elend der Adenauer-CDU
- 98 Gerald Götting: Wir stärken die politisch-moralische Einheit unseres Volkes
- 102 Alwin Schaper: Der Sieg der nationalen Selbstbestimmung im Zeitalter des Sozialismus
- 103 Heinz Willmann: Friedensidee und Friedensbestrebungen in unseren Tagen
- 104 Ulrich Kutsche: Friede in wehrhaften Händen
- 105 Hans Kistner: Blickpunkt Südafrika

Hefte aus Burgscheidungen

Carl Ordnung Der Christ in den revolutionären Umwälzungen unserer Zeit

Ein Bericht über die Weltkonferenz
„Kirche und Gesellschaft“ Genf 1966

1967

Herausgegeben vom Sekretariat des Hauptvorstandes
der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands

Im Anschluß an die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, die vom 12. bis 26. Juli 1966 im neuen Zentrum des Weltkirchenrates in Genf tagte, kam einer der Teilnehmer, der indische Wirtschaftler Abraham K. Thampy, auf Einladung des Vorsitzenden der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands, Gerald Götting, für einige Tage in die Deutsche Demokratische Republik. Thampy gehört zu den profiliertesten Laien der Mar-Thoma-Kirche. Er war vor Jahren der erste Direktor des Christlichen Instituts zum Studium von Religion und Gesellschaft in Bangalore; heute wird dieses Institut von seinem Schwager, Prof. M. M. Thomas, geleitet, der der Präsident der Genfer Weltkonferenz war. Thampy ist jetzt Vizepräsident der Christlichen Friedenskonferenz für Asien. In dieser Eigenschaft nahm er an der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft teil.

Auf die Frage, welchen Gesamteindruck er von dieser Konferenz gehabt habe, antwortete Thampy, er habe während der Sitzung in Genf häufig an eine andere ökumenische Tagung zurückdenken müssen: an die Sitzung des Exekutiv-ausschusses des Weltkirchenrates im Jahre 1952 in der indischen Stadt Lucknow. Damals seien er und der seinerzeitige reformierte Bischof Janos Peter aus Ungarn die einzigen Teilnehmer gewesen, die etwas gegen den Imperialismus und den Kolonialismus gesagt hätten. Die Folge davon sei eine offene oder versteckte Distanzierung der meisten anderen Teilnehmer gewesen. In Genf dagegen — setzte Thampy hinzu — habe er den Eindruck gewonnen, daß es heute beinahe schon zum „guten Ton“ auf einer solchen Weltkonferenz gehöre, etwas gegen den Imperialismus und gegen den Neokolonialismus zu sagen.

Mag Thampy mit dieser Einschätzung auch ein wenig übertrieben haben — eins ist sicher richtig an seinem Urteil: In den letzten Jahren hat sich ein tiefer Wandel in der ökumenischen Bewegung vollzogen, für den die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft das bisher deutlichste Zeichen ist. Von einer anderen Seite her bestätigen das auch einige westliche — vor allem westdeutsche — Kommentare. Fünf Tage nach Schluß der Konferenz konnte man in der „Süddeutschen Zeitung“ lesen: „Annähernd die Hälfte der Teilnehmer kam

aus Lateinamerika, Afrika und Asien, und sie beeinflussten den Kurs der Konferenz in einer Weise, die auf manche Vertreter des Westens schockierend wirkte.“ Am selben Tag, dem 31. Juli, mußte ein westdeutscher Rundfunkkommentator, Wilhelm Schmidt, mit unverhohlenem Zorn feststellen: „Die Konferenz hat eifrig an dem schönen Bild von den bösen Amerikanern und Engländern, also den bösen Kapitalisten gemalt ... Aber Rußland wurde nichts vorgeworfen.“

Wie ist dieser Wandel innerhalb der Weltchristenheit zu erklären und zu beurteilen? Was war das für eine Konferenz in Genf, und was bedeuten ihre Aussagen für den Christen in der Deutschen Demokratischen Republik?

I. Die erste ökumenische Weltkonferenz

Die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft wurde auf Grund eines im Jahre 1962 gefaßten Beschlusses des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates von der Abteilung „Kirche und Gesellschaft“ beim Ökumenischen Rat vorbereitet und durchgeführt. Der Arbeitsausschuß dieser Abteilung, dessen Vorsitzender Prof. M. M. Thomas, Bangalore, und dessen Exekutivsekretär der baptistische Theologe Paul Abrecht aus den USA waren, veranlaßte die Ausarbeitung von vier Vorbereitungsbänden zu den Themen:

1. Christliche Sozialethik in einer sich wandelnden Welt,
2. Verantwortliche Regierung in einem revolutionären Zeitalter,
3. Ökonomische Entwicklung in weltweiter Sicht,
4. Der Mensch in der Gemeinschaft.

Die Anfang 1966 in englischer Sprache veröffentlichten Bände enthalten 85 Studien von führenden Theologen, Soziologen, Politikern und Ökonomen zu den genannten Problemkreisen.

Die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, die dann am 12. Juli 1966 in Genf unter dem Hauptthema „Die Christen in den technischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit“ begann, steht in der Linie zweier ähnlicher großer ökumenischer Tagungen: der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm und der Konferenz über „Kirche, Volk und Staat“ 1937 in Oxford. Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, nach der gesellschaftlichen Verantwortung des Christen gehört von Anfang an zu den bestimmenden Faktoren der ökumenischen Bewegung.

Im Vergleich zu ihren beiden Vorgängern, aber auch im Unterschied zu den Vollversammlungen des Weltkirchenrates (Amsterdam 1948, Evanston 1954, Neu Delhi 1961) hat Pastor Paul Abrecht die Konferenz von Genf als die *erste wirkliche Weltkonferenz* bezeichnet, die im Rahmen der ökumenischen Bewegung organisiert wurde. Sie war dies vor allem darum, weil es ihr nicht in erster Linie um eine angemessene Repräsentation der verschiedenen Kirchen ent-

sprechend ihren Mitgliedzahlen und ihrem geistlichen Gewicht in der Weltchristenheit ging, sondern um eine *Repräsentation der unterschiedlichen Situationen des Christseins in der Welt von 1966*. Darin verstand sich diese Konferenz radikal ökumenisch (grch.: oikumene = bewohnter Erdkreis). Denn die wirkliche Ökumene wird nicht durch einen womöglich noch als Selbstzweck verstandenen Zusammenschluß von Kirchen gebildet, sondern durch die gemeinsame Bezeugung der Liebe Gottes zu allen Menschen und Völkern.

Wenn auf der Konferenz in diesem Sinne die verschiedenartigsten Gestalten des christlichen Zeugnisses und Dienstes in der Welt zur Sprache kommen sollten, dann mußte dafür Sorge getragen werden, daß die Minderheitskirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika, die unterschiedlichen politischen Standpunkte und vor allem die Laien, auf denen die Hauptlast dieses Dienstes in der Welt liegt, angemessen vertreten sein konnten.

1. Seit der Konferenz von Oxford vor 29 Jahren haben tiefgreifende Wandlungsprozesse das politische Gesicht unserer Erde verändert. Die beiden wichtigsten Veränderungen bestehen im Entstehen, Wachsen und in der Festigung des sozialistischen Weltsystems seit der Mitte der vierziger Jahre und in dem Befreiungskampf der kolonial unterdrückten Völker, der zur Bildung zahlreicher junger Nationalstaaten geführt hat. Diese Veränderung des politischen Kräfteverhältnisses in der Welt spiegelt sich in der Zusammensetzung der Teilnehmer wider. Die Teilnehmerliste der Konferenz verzeichnete 368 Theologen und Laien, von denen 162 aus Westeuropa, Nordamerika und Australien kamen, also den kapitalistisch-westlichen Ländern, 158 aus Asien (49), Afrika (49), Lateinamerika (42) und dem mittleren Osten (18), 48 aus den sozialistischen Ländern (einschließlich Kuba).

Ein Vergleich mit der Konferenz von Oxford ist sehr instruktiv. Die 378 Teilnehmer wurden damals in fünf Kategorien eingeteilt: 1. USA 132, 2. Großbritannien 82, 3. Europäischer Kontinent 97, 4. Orthodoxe 25. Die fünfte Kategorie lautete bezeichnenderweise „Übersee“; von den 42 darunter verzeichneten Teilnehmern bestand die Hälfte aus europäischen oder nordamerikanischen Missionaren, so daß ganze 5 Prozent Teilnehmer „nicht-westlich“ und „nicht-weiß“ waren. Zur Stockholmer Konferenz 1925 kamen ganze sechs Christen aus China, Japan und Indien; Afrika war gar nicht vertreten.

Diese Zahlen machen deutlich, daß die einseitige Vorherrschaft des Westens innerhalb der ökumenischen Bewegung

während der letzten Jahre stark zurückgedrängt wurde. Im Bericht der amerikanischen Zeitschrift „Time“ (5. 8. 1966) über Genf wird festgestellt: „Der Ton der Konferenzaussagen spiegelt die grundlegende Veränderung der Kräfte wider, die innerhalb des Weltrates der Kirchen seit seiner Gründung 1948 stattgefunden hat. Damals sprach ein Mann wie John Foster Dulles als Vizepräsident der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) für den Weltrat von der Position der westlichen Theologie und des westlichen Sozialdenkens her. Mit der allmählichen Aufnahme vieler neuer Kirchen aus Afrika, Asien und Lateinamerika sowie der Russischen Orthodoxen Kirche im Jahre 1961 bilden die nichtwestlichen Delegierten nun die Mehrheit.“

Das westliche Übergewicht ist zwar zurückgedrängt; es ist aber noch nicht wirklich überwunden worden. Mit 62 Teilnehmern (= 16,5 Prozent der Gesamtzahl) stellten die USA das höchste nationale Kontingent. Hinzukommt, daß die Verhandlungsprozedur streng den Methoden des angelsächsischen Parlamentarismus angepaßt war, daß die englische Sprache dominierte (obwohl im Plenum und in den Sektionen simultan ins Deutsche, Französische, Russische und Spanische übersetzt wurde) und daß sich die 150 Journalisten, die Helfer und die Angehörigen des Stabes fast ausschließlich aus Amerikanern und Westeuropäern zusammensetzten. Manch bekannter Theologe, der in der Teilnehmerquote seines Landes keinen Platz mehr fand, nahm es aus brennendem Interesse an der Sache auf sich, als Journalist oder Mitarbeiter des Stabes nach Genf zu gehen.

2. Auf der Weltkonferenz waren nahezu alle möglichen politischen Standpunkte vertreten, die von Christen heute vertreten werden, mit Ausnahme der äußersten Rechten. Es gab nicht ein einziges Mal den Versuch, die Position eines offenen Antikommunismus zu vertreten. Andererseits fehlten Christen aus der Volksrepublik China, wiewohl einzelne Teilnehmer aus Lateinamerika, Afrika und Asien in einigen Fragen dem chinesischen Standpunkt in Verkennung der Gefährlichkeit dieser Position eine gewisse Sympathie entgegenbrachten.

Die Vorbereiter der Konferenz wünschten, daß sich die Teilnehmer zu je einem Drittel zusammensetzen sollten aus

a) Laien, die Erfahrungen in Führungspositionen in Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur ihrer Länder gesammelt haben,

- b) akademischen Experten auf dem Gebiet der Soziologie, Ökonomie, Pädagogik und Naturwissenschaften,
- c) sozialetisch orientierten Theologen.

Aber nicht nur die Angehörigen der Kategorie a) waren politisch engagierte Menschen. Auch die große Mehrheit der übrigen Teilnehmer zeigte nicht allein politisches Interesse, sondern vertrat einen klar umrissenen politischen Standpunkt.

Da war eine große Zahl asiatischer und afrikanischer Politiker, die führend am Befreiungskampf ihrer Länder teilgenommen hatten, so etwa Frau Violet Alva, die Vizepräsidentin des indischen Oberhauses, A. Hombressa, der Innenminister der Republik Kongo (Brazzaville), H. Makulu, Minister für öffentliche Verwaltung in Zambia, und der Stabschef der indonesischen Armee in der Zeit des Befreiungskampfes, General Simatupang — um nur einige zu nennen. Da waren aber auch Vertreter der Länder, die noch nicht aus der kolonialen Unterdrückung befreit sind, wie etwa der zur Zeit in Tansania lebende Führer der Befreiungsbewegung für Mozambique, Dr. Eduardo Mondlane.

Da war ein führender Mann der Bürgerrechtsbewegung in den USA, Pfarrer Dr. Robert W. Spike, der sein Eintreten für die Gleichberechtigung der Farbigen wenige Wochen nach der Konferenz in Ohio (USA) mit dem Leben bezahlen mußte. Da waren aber auch der frühere Vizepräsident der General Electric in den USA, ein griechischer Schiffseigentümer, ein Bundesrichter aus Westdeutschland und der Präsident der Europäischen Gemeinschaft in Brüssel. Da waren vor allem Vertreter der sogenannten „Neuen Linken“ (New Left) aus den USA und anderen westlichen Staaten, junge Leute, die der friedensgefährdenden und zum Teil im Antikommunismus festgefahrenen Politik ihrer Länder den Kampf angesagt haben. Und da waren die Vertreter aus den sozialistischen Staaten, die noch nie einen so hohen Prozentsatz von Teilnehmern einer ökumenischen Konferenz gestellt haben.

Diese Breite der Zusammensetzung der Tagung vermittelte ein ziemlich klares Bild von der heutigen Weltsituation und den sie bewegenden und verändernden Kräften. Häufig kam es in den Diskussionen der Sektionen und Untersektionen zu Auseinandersetzungen und Kontroversen. Solche Spannungen gehören zu einer Konferenz, die wirklich ökumenisch sein will. Der politische Standpunkt des einzelnen sollte in Genf nicht verschwiegen werden. Er gehörte zur Sache, um die es der Weltkonferenz ging.

Aus der DDR waren nach Genf gekommen: die Oberkirchenräte Ulrich von Brück, Dresden, und Fritz Heidler, Berlin, der Chefarzt des kirchlichen Marienstifts in Arnstadt (Thür.), Dr. Ernst-Wilhelm Abesser, der Soziologe (im kirchlichen Dienst) Dr. Erwin Hinz, Magdeburg, und der Landwirtschaftswissenschaftler Prof. Dr. Erich Hoffmann, Halle, als von den Kirchen delegierte Teilnehmer, sowie die Leiterin der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg, Elisabeth Adler, und der Verfasser dieses Berichts auf direkte Einladung der Abteilung „Kirche und Gesellschaft“ beim Ökumenischen Rat der Kirchen. Genf hatte sich das Recht zu solchen Einladungen ausdrücklich vorbehalten, um die kirchlichen Delegationen im Sinne seiner eigenen Konzeption ergänzen zu können. Mir ist während der Konferenz klageworden, daß ich zwar als Mitglied der Methodistenkirche in der DDR eingeladen worden bin, daß ich aber nicht eingeladen wurde, weil ich Methodist bin, sondern wegen meiner politischen Tätigkeit in der CDU. Es lag den Veranstaltern offensichtlich daran, daß auch der Standpunkt des bewußt am Aufbau des Sozialismus mitarbeitenden Christen vertreten sei.

In diesem Zusammenhang muß betont werden, daß Struktur und Aufbau der Konferenz so angelegt waren, daß sie weithin echten Dialog und sachliche Auseinandersetzung ermöglichten. Die Konferenzarbeit vollzog sich auf drei verschiedenen Ebenen: Zunächst in den *Plenarsitzungen*, in denen die dreißig Hauptreferate gehalten und von verschiedenen Standpunkten kurze Stellungnahmen dazu abgegeben wurden. Aus den sozialistischen Ländern gehörten Metropolit Nikodim, Moskau, Prof. Vitali Borovoi, Leningrad, und Prof. Dr. J. M. Lochman, Prag, zu den Referenten. Im Plenum wurden dann auch die Schlußberichte entgegengenommen und diskutiert.

Ein wesentlicher Teil der Arbeit wurde in den *Sektionen* und *Untersektionen* geleistet. Alle Teilnehmer wurden auf vier Sektionen aufgeteilt, in denen folgende Probleme erörtert wurden:

- I. Wirtschaftliche Entwicklung in weltweiter Sicht,
- II. Wesen und Aufgabe des Staates in einer Zeit des Umbruchs,
- III. Strukturen internationaler Zusammenarbeit,
- VI. Auf der Suche nach Gemeinschaft in der modernen städtischen, technischen und pluralistischen Gesellschaft

Nach einigen Sitzungen teilten sich die Sektionen zur gründlicheren Behandlung spezieller Fragen noch einmal in je vier Untersektionen. In der Sektion II hatten diese beispielsweise folgende Themen:

1. Die Aufgabe des Staates in den Entwicklungsländern,
2. Strukturwandel in liberalen und sozialistischen Staaten und neue Kriterien für verantwortliche politische Organisationen,
3. Die Funktion von Recht und Gesetzgebung in einer revolutionären Zeit,
4. Wirksame Methoden der verantwortlichen Beteiligung am politischen Leben.

Jede Untersektion war beauftragt, einen fünfseitigen Bericht über ihre Arbeit zu formulieren. Die Untersektionsberichte wurden nach Diskussion in den Sektionsbericht aufgenommen, der dann dem Plenum vorgelegt wurde. Auf diese Weise bestand die Möglichkeit, daß alle Probleme, die in überzeugenden und sachkundigen Diskussionsbeiträgen behandelt wurden, im Bericht ihren Niederschlag fanden.

Schließlich gab es auf der Konferenz noch drei *Arbeitsgruppen*, die sich allgemeineren, vor allem auch theologischen Fragen widmeten:

- A. Möglichkeiten der technischen und wissenschaftlichen Revolution,
- B. Theologie und Sozialethik,
- C. Das Wirken der Kirche in der Gesellschaft.

In diese Arbeitsgruppen war eine relativ kleine Zahl von Teilnehmern berufen worden, die ihrerseits alle einer der Sektionen angehörten. Sie sollten prüfen, inwieweit von den Diskussionen in den Sektionen neue Impulse für diese allgemeineren Überlegungen ausgingen. Auch die Arbeitsgruppen legten Berichte vor, so daß der Konferenz-Schlussbericht mit seinem Gesamtumfang von ungefähr 150 Seiten einen guten Überblick über die Breite der Thematik und der Ansichten vermittelt.

3. Auf vielen ökumenischen Tagungen haben Theologen laut nach dem mündigen Laien gerufen und eine schöpferische und eigenverantwortliche Aktivität der Nichttheologen in der Kirche gefordert. Auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft wurde diese Forderung zum ersten Mal durchgreifend verwirklicht, was den Theologen nicht immer gefiel. 55 Prozent der Teilnehmer waren Laien. Aber sie waren nicht stumme und passive Zuhörer und Zuschauer, wie bisher noch in den meisten kirchlichen Veranstaltungen.

Sie waren äußerst aktiv und bestimmten den Konferenzablauf wesentlich mit. Der Präsident der Konferenz war ein Soziologe, Prof. M. M. Thomas aus Bangalore. Mehr als die Hälfte der dreißig Referate wurden von Nichttheologen gehalten. In den Leitungen der Sektionen und Untersektionen bildeten die Nichttheologen die Mehrheit. Ich war z. B. zusammen mit dem konservativen englischen Unterhausabgeordneten Dr. Peter Kirk zum Ko-Präsidenten einer Untersektion berufen worden. Regierungsmitglieder und Diplomaten, Parlamentarier und Gewerkschaftsfunktionäre, Juristen, Pädagogen und Techniker, Soziologen, Ökonomen und Mediziner beherrschten weithin die Diskussion.

Auf diese Weise wurde gesichert, daß (wie geplant) nicht die Frage nach der Kirche, sondern die nach der Welt und dem Menschen zum Mittelpunkt der Erörterungen wurde. Das bedeutete nicht, daß man nicht allenthalben um den rechten, im christlichen Glauben gegründeten Ansatz zur Bewältigung dieser Probleme rang. Aber es wurde wirksam der Gefahr gewehrt (die überall auftaucht, wo Theologen in der Mehrzahl sind), daß man über — an ihrer Stelle gewiß wichtigen und notwendigen — theologischen Diskussionen die aktuellen Fragen vergißt. War das eigentliche Motto der Konferenz von Oxford: „Laßt die Kirche Kirche sein!“, so stand Genf unter der Herausforderung: „Laßt den Menschen Mensch werden!“

Im Blick auf die Teilnahme von Laien an der Konferenz waren die sozialistischen Länder in einem klaren Nachteil: von ihren 48 Teilnehmern waren nur neun Laien (aus der DDR und der ČSSR), von denen darüber hinaus mehr als die Hälfte in kirchlichen und nicht in säkularen Berufen tätig war. Das verschob bei der Diskussion der Sachfragen erheblich die Gewichte. Den zum Teil ausgezeichneten Wirtschaftsexperten aus westlichen Ländern und den jungen Nationalstaaten stand z. B. nicht ein einziger Vertreter der sozialistischen Ökonomie gegenüber.

Die Gründe für dieses Mißverhältnis können hier nicht im einzelnen untersucht werden. Sie liegen teilweise in einer gewissen pietistisch-konservativen Haltung der Kirchen, von der her kaum das nötige Interesse für Sachfragen aufgebracht wird. Sie liegen u. a. auch in dem Umstand, daß eine Reihe von Kirchen in sozialistischen Ländern keineswegs von Anfang an mit der revolutionären Bewegung verbunden waren (wie christliche Gruppen heute etwa in Lateinamerika), sondern vielmehr zunächst noch mit konservativen gesellschaftlichen Kräften. Während viele Laienchristen inzwischen diese verhängnisvolle staatskirchliche Vergangenheit bewältigt

haben, üben kirchenleitende Kräfte dem gesellschaftlichen Engagement gegenüber im allgemeinen noch Zurückhaltung.

Aber wie dem auch sei, soviel ist sicher, daß die Aktivität der Laien in Genf neue Maßstäbe gesetzt hat, nicht nur für die ökumenische Arbeit, sondern für das kirchliche Leben allgemein. Der neue Generalsekretär des Weltkirchenrates, Eugene Carson Blake, hat in einer ersten Stellungnahme nach der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft darauf hingewiesen, daß man etwa auch im Blick auf die 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates, die im Herbst 1968 in Uppsala zusammentreten soll, nicht mehr hinter die Genfer Erfahrungen zurückgehen könne. Auch da sollten von Nichttheologen behandelte Sachthemen einen größeren Raum einnehmen als bisher. Diese Entwicklung sollte unsere Kirchen veranlassen, mehr als bisher auf die Erfahrungen, die Laien gerade im gesellschaftlichen Engagement gewonnen haben, zu hören.

4. Wer die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft mit dem II. Vatikanischen Konzil vergleicht — ein solcher Vergleich liegt nahe, da es beiden Zusammenkünften um die Öffnung der Kirche für die moderne Welt ging —, der wird feststellen müssen, daß die Weltkonferenz diese Anpassung an unsere Zeit (aggiornamento) in vieler Hinsicht konsequenter vollzogen hat als das Konzil. Der Grund dafür scheint wesentlich in der Mitarbeit der Laien in Genf zu liegen. Der amerikanische Teilnehmer Homer A. Jack teilt in seinem Bericht über die Weltkonferenz mit, daß ihm ein römisch-katholischer Beobachter in Genf gesagt habe, die Weltkonferenz sei „im Blick auf die Entwicklungsländer und natürlich im Blick auf die Laien viel repräsentativer als das Vaticanum II“.

Aber diese Unterschiede sollten nicht den Blick für die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Versammlungen verdecken. Es ist noch zu wenig bekannt, daß die Genfer Tagung — und auch darin ist sie die erste wirkliche Weltkonferenz — die erste größere ökumenische Zusammenkunft war, bei deren Vorbereitung und Durchführung es zu einer engen Zusammenarbeit zwischen Genf und Rom gekommen ist. Daß diese Zusammenarbeit gerade dort beginnt, wo es um die soziale Verantwortung der Kirche geht, ist ein verheißungsvolles Zeichen.

Eine gemischte Arbeitsgruppe der Abteilung „Kirche und Gesellschaft“ im Ökumenischen Rat und des Vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen half auf zwei Tagungen (im März 1965 in Genf und im Februar 1966 in London) die Weltkonferenz vorbereiten. Inzwischen ist ein

ausführlicher, von beiden Seiten autorisierter Bericht über die beiden Tagungen veröffentlicht worden, der ein hohes Maß an Übereinstimmung zeigt. Vier Problemkreise tauchen in diesem Bericht in verschiedenen Abwandlungen immer wieder auf. In ihnen scheint ein gewisser Konsensus erreicht zu sein:

a) Die Annäherung der verschiedenen Konfessionen geschieht nicht nur und vielleicht nicht einmal primär durch theologische Diskussionen, sondern wesentlich durch gemeinsames Handeln im gesellschaftlichen Bereich. Es wird z. B. auf die Teilnahme der Kirchen im Kampf um die Rassen-gleichheit in den USA verwiesen und festgestellt: „Dadurch ist es ebenso gelungen, die Verschiedenheiten zwischen den Kirchen in die rechte Perspektive zu rücken, Einheit innerhalb und zwischen den Kirchen zu entwickeln und einen neuen Ausgangspunkt für das theologische Denken zu schaffen.“

b) „Das vorherrschende Denken unserer Kirchen über soziale Fragen ist immer noch zu westlich.“ Im Blick auf ihre Weltverantwortung sei es nötig, die Kirche „ihrer westlichen Eigenart (zu) entkleiden“.

c) Die Bedeutung der Laien für das christliche Zeugnis im gesellschaftlichen Raum wächst. Deshalb müsse die Kirche offener werden, „um ständig auf Laienerfahrung ebenso zurückzugreifen wie auf die der Kleriker“.

d) „Eine der dringenden Aufgaben in allen Gesellschaftsformen ist die notwendige Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen in der Sozialordnung.“ Eine der Grunderfahrungen unserer Zeit bestehe darin — so heißt es weiter —, „daß die Kirche durch die Teilnahme an der Lösung brennender Probleme am ehesten ihre Botschaft vernehmbar macht und ihre theologischen Werkzeuge weiter verbessert“.

An der Weltkonferenz selbst nahmen acht offizielle Beobachter der katholischen Kirche teil. Vier weitere Katholiken waren von der Konferenzleitung — zum Teil als ökonomische oder soziologische Experten — eingeladen worden. Alle arbeiteten aktiv an der Konferenz mit; zwei von ihnen hielten Hauptreferate in den Plenarsitzungen. Ein ganzer Abend des Konferenzprogramms war der Frage nach dem Sozialdenken der katholischen Kirche vorbehalten. Msgr. Charles Moeller, Professor der Theologie an der Universität Löwen, kürzlich als Sekretär der Glaubenskongregation (Sekretariat für dogmatische Fragen) nach Rom berufen, hielt ein weitgespanntes Referat über „Das Mitsein der Kirche in der modernen Welt“, das er mit der lapidaren Feststellung be-

gann: „Auf Grund des Konzils bin ich hier.“ Prof. Moeller gab einen Überblick über die Tendenzen im katholischen Sozialdenken, die zur Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ geführt haben, an deren Abfassung er selbst beteiligt war. Dabei machte er die interessante Mitteilung, daß „Bestrebungen zur Schaffung neuer Organe im katholischen Raum“ im Gange seien. Er nannte konkret ein „Laiensekretariat“ und ein Sekretariat, „das besonders für die Fragen des Weltfriedens und der Völkergemeinschaft zuständig sein wird“.

Zum Referat von Msgr. Moeller nahmen vor dem Plenum der Weltkonferenz Stellung: Metropolit Nikodim, der Leiter des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche in Moskau, Prof. Dr. Roger Mehl von der protestantischen theologischen Fakultät in Strasbourg und Prof. Dr. John C. Bennett, der Direktor des Union Theological Seminary in New York. Während Prof. Mehl zum Ausdruck brachte, daß das Konzil nach seiner Meinung „eine ausgezeichnete Rechtfertigung für die Richtung darstellt, die die ökumenische Bewegung von Anfang an verfolgt hat“, machte Prof. Bennett auf einen wesentlichen Fortschritt im katholischen Sozialdenken aufmerksam. Er sagte: Vom Schema XIII her „besteht eine bemerkenswerte Offenheit gegenüber den Nichtchristen, gegenüber allen Menschen guten Willens, gegenüber der säkularen Welt. Das bedeutet Offenheit gegenüber den Atheisten, die eher als Kandidaten für einen Dialog statt für Verdammungsurteile gelten. Das bedeutet Offenheit gegenüber den Marxisten und Kommunisten als Menschen, und daher wird die Überwindung der Kalte-Kriegs-Feindseligkeiten möglich. Es war bemerkenswert, daß sich das Vatikanische Konzil wiederum mit voller Absicht geweigert hat, den Kommunismus ausdrücklich zu verdammen. Es ist schwer, die Wirkung dieses Wandels in der römisch-katholischen Haltung in den kommenden Jahren nicht gegenüber dem Kommunismus als System, sondern gegenüber dem Kommunisten und den kommunistischen Ländern zu übertreiben. Dieser Wandel wird in großem Umfang dazu beitragen, die Psychologie des Heiligen Krieges in den Vereinigten Staaten zu überwinden. Die ganze Welt wird davon profitieren.“

Diese Worte zeigen etwas von der tiefen Wandlung an, mit der die Weltchristenheit auf die Verschiebung des politischen Kräfteverhältnisses in der Welt reagiert. Wenn sie sich von Gottes Liebe zur Welt in Bewegung gesetzt weiß, dann kann ihr diese Welt nicht gleichgültig bleiben. Im Gegenteil!

II. Volle Beteiligung am Leben der Welt

Die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft hatte sich das Ziel gesetzt, den Kirchen zu helfen, die Aufgaben, vor die sie heute in den gesellschaftlichen Umwälzungen unserer Zeit gestellt sind, deutlicher zu sehen und besser zu bewältigen. Das erste, was einem von diesem Ansatz her in den Blick kam, war, aufs ganze gesehen, das Versagen der Kirchen angesichts dieser Aufgaben. „Wenn wir auf uns und unsere Kirchen schauen, empfinden wir Scham und Reue über unsere mangelnden Anstrengungen“, heißt es im Bericht der Arbeitsgruppe C vor allem im Blick auf die Frage der wirtschaftlichen Gerechtigkeit in der Welt. Und die Arbeitsgruppe B stellt fest: „Das Handeln und die Ideen der Kirche sind einem Gericht unterzogen und als unbrauchbar erfunden worden.“

Der bisherige Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Dr. W. A. Visser't Hooft, hatte gleich zu Beginn seines Eröffnungsreferates lapidar erklärt, „daß unsere Kirchen für ihre neuen Aufgaben unvorbereitet sind“. Er rief den Teilnehmern zu: „Bringen Sie die Kirchen dazu, sich mit den Realitäten der rasch sich wandelnden sozialen Situation auseinanderzusetzen, damit die Kirchen sich nicht mit den Problemen von gestern, sondern mit denen von heute und morgen befassen.“ In diesem Zusammenhang setzte sich Visser't Hooft auch mit denen auseinander, die meinen, angesichts des Versagens der Kirchen hätten Christen heute überhaupt kein Recht, in den Fragen der Welt mitzureden. Dabei machte er zugleich die geistliche Basis deutlich, auf der die Teilnehmer der Konferenz zueinanderfanden. Er sagte:

„Durch ihr Kleben am status quo, durch ihr Versagen, die Zeichen der Zeit zu erkennen, durch ihr Schweigen in einer Zeit, als die großen Fragen der sozialen Gerechtigkeit oder nationalen Unabhängigkeit zum erstenmal akut wurden, so sagt man, haben die Kirchen das Recht verloren, irgendwelche wegweisende Worte zu sprechen. Unsere Antwort kann nicht in einem Versuch bestehen, die Kirchen oder uns selbst rechtfertigen zu wollen. Die Anklage enthält zuviel Wahrheit, als daß man sie vom Tische wischen könnte. Aber wir können auf zwei Dinge hinweisen. Erstens, von den Tagen des Propheten Amos bis zu Martin Luther King in unseren Tagen hin ist die stärkste Kritik am Volke Gottes aus den Kirchen selbst herausgekommen. Zweitens, wir sprechen nicht, weil wir in den Angelegenheiten der Welt ein Wörtchen mitreden möchten, sondern weil wir mit Gott, mit unseren Mitmenschen und mit uns selbst nicht leben

können, wenn wir schweigen. Vom prophetischen Amt der Kirche zu sprechen klingt arrogant, denn wo sind die Jesajas oder Jeremias unter uns? Wir wiederholen unseren Ruf: „Wollte Gott, daß all das Volk des Herrn weissage und der Herr seinen Geist über sie gebe!“ (4. Mose 11, 29). So gesehen befinden wir uns aber alle in der prophetischen Situation, daß Gott unsere mancherlei Einwände überwindet, um sie zu benutzen und uns zu sagen: „Geht voran, ich will euch trotz eurer Unwürdigkeit benutzen.“

Auf diese Weise machte der scheidende Generalsekretär deutlich, daß Kritik an der Kirche und ihre Annahme im Vollzug der Buße notwendig zur christlichen Existenz gehört. Ähnlich hatte Dr. Martin Niemöller in dem Grußwort, das er als einer der Präsidenten des Weltkirchenrates an die Versammlung richtete, gesagt: die Teilnehmer seien in Genf nicht zusammengekommen, um für ihre Kirchen zu sprechen, sondern um (kritisch und wegweisend) zu ihnen zu reden. So war die *Kritik an den gegenwärtigen kirchlichen Strukturen und Verhaltensweisen* ein durchgängiger Zug dieser Konferenz, die nach dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft fragte.

Ihre Aufgaben gegenüber der modernen Gesellschaft kann die Kirche nur lösen durch die *volle Beteiligung der Christen am Leben der Welt*. An einer zentralen Stelle des Berichtes der Sektion II wird gesagt: „Die Christen sind von Gott zur Erfüllung einer Aufgabe in der Welt berufen worden, und der Gehorsam gegenüber dieser Berufung bedeutet volle Beteiligung am Leben der Welt. Sie tragen Verantwortung als Bürger, und keine noch so starke Konzentration auf die ewige Bestimmung des Menschen kann als ein Mittel verwendet werden, der Verantwortung für sein Wohl hier auszuweichen. Es genügt für einen Christen nicht, danach zu streben, Seelen zu retten und den individuellen Charakter zu verbessern, in der Meinung, daß gute Leute eine gute Regierung schaffen werden. Christen müssen sowohl ein Interesse für die Strukturen der Gesellschaft als auch für die moralische Beschaffenheit der Einzelnen haben. Sie sind bereits bewußt oder unbewußt, mit Absicht oder zufällig, am politischen Leben der Gesellschaft beteiligt; aber es ist notwendig, daß diese Beteiligung zu einer bewußten und verantwortlichen Beteiligung in dem Ausmaße wird, das jede Situation erlaubt. Diese Notwendigkeit verneint ein Verständnis des christlichen Lebens als ‚Abgewandtheit‘ von der Welt oder vom politischen Leben als einer ‚unangemessenen Sphäre‘ für christliche Anwesenheit.“

An diesen wichtigen Sätzen sind drei Dinge interessant:

a) Die Notwendigkeit der Beteiligung des Christen am Leben der Gesellschaft, die, wie der Bericht in den folgenden Absätzen zeigt, wesentlich auf die politische Verantwortung zielt, wird theologisch mit dem *Sendungsauftrag* an die Gemeinde Jesu Christi begründet. Christen sind in die Welt gesandt, um Gottes Liebe zu den Menschen durch ihr Tun zu bezeugen. So ist die Beteiligung des Christen am gesellschaftlichen Leben ein Teil des ihm aufgetragenen Dienstes und Zeugnisses.

b) Dabei ist der Christ nicht nur unmittelbar an seinen Mitmenschen gewiesen. Um dieses Mitmenschen willen trägt er Verantwortung für die *Strukturen* der Gesellschaft. In unserer modernen Gesellschaft kann sich die Nächstenliebe nur noch in den wenigsten Fällen als direkte Aktion von Mensch zu Mensch verwirklichen. Wer sich ausschließlich dem einzelnen Nächsten zuwendet, kann schuldig werden an Tausenden von Nächsten, die unter bestimmten gesellschaftlichen Strukturen leiden. Deshalb realisiert sich heute ein wesentlicher Teil der Nächstenliebe des Christen darin, daß er verantwortlich an der Gestaltung solcher Strukturen teilnimmt, die möglichst allen Mitgliedern der Gesellschaft ein menschenwürdiges Leben ermöglichen. Das erfordert ein Umdenken in den Kirchen, die sich bisher – wie der Bericht der Sektion IV feststellt – nur „mit den menschlichen Problemen auf der untersten Ebene beschäftigt“ haben. Der Holländer Max K o h n s t a m m betonte in Genf, es sei an der Zeit, daß die theologische Sozialethik sich klarmache, was es bedeute, daß in den meisten Fällen „Liebe nicht direkt von Mensch zu Mensch, sondern durch Strukturen hindurchgeht“. Er fügte hinzu: „Die sozialen Probleme . . . können nicht durch individuelle Mildtätigkeit gelöst werden, sie bedürfen der Veränderung der sozio-politischen Strukturen.“

c) Der Bericht stellt fest, daß menschliche Existenz immer gleichzeitig politische Existenz ist, insofern jeder Mensch als Glied einer Gesellschaft in bestimmten sozialen Zusammenhängen steht. Politische Verantwortung fängt dort an, wo man sich diese Zusammenhänge *bewußt* macht und wo man sie *verantwortlich* zu gestalten beginnt. Dazu fordert der Bericht auf, indem er sich gleichzeitig gegen die falsche pietistische Abwendung von der „Welt“ wendet.

Im Blick auf die „direkte Beteiligung am politischen Leben“ unterscheidet der Bericht der Sektion II zwischen der Kirche als Kirche und dem einzelnen Christen. Was die *Kirche* anlangt, so sollte sie „im vollen Bewußtsein ihrer Grenzen und der dauernden Möglichkeit des Irrtums“, wenn die Situation

es erfordert, ein prophetisches Wort sprechen. Der neue Generalsekretär des Weltkirchenrates, der presbyterianische Kirchenmann Eugene Carson Blake aus den USA, setzte sich in seinem Referat zum Thema „Wie kann die Kirche zur Umformung der Gesellschaft beitragen?“ mit der Problematik kirchlicher Appelle und Erklärungen auseinander. Er sagte dabei:

„Erklärungen, Studien, Manifeste und dergleichen scheinen oft machtlos zu sein. Ihre Wirkung ist selten aufsehenerregend. Ich habe seit vielen Jahren mehr Kritik daran gehört, daß die Kirchen und Räte Erklärungen abgeben, als daß ich Lob oder Anerkennung gehört hätte. Dennoch berührt das öffentliche Zeugnis der Kirche durch öffentliche Erklärungen die Gesellschaft, sowohl unmittelbar als auch auf lange Sicht. Im Jahre 1952, als Senator McCarthy auf der Höhe seiner unheilvollen Macht und seines Einflusses in den Vereinigten Staaten war, hat meine Kirche, bevor seine Senatskollegen den Mut fanden, ihn zur Ordnung zu rufen, und als die anderen Zweige der Regierung und sogar die Universitäten erstaunlich still waren, unter der Leitung von John Mackay faktisch dazu beigetragen, durch eine öffentliche Erklärung dieser Phase des Kalten Krieges in den Vereinigten Staaten ein Ende zu setzen. Im Jahre 1966 besteht kein Zweifel daran, daß die Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Nationalen Kirchenrates in meinem Lande, auch wenn sie bisher keinen Einfluß auf die Richtung der Politik ausüben konnten, dennoch einen wichtigen Beitrag zur korrektiven Kritik an der Außenpolitik der Vereinigten Staaten, um sie vor einer grenzenlosen Eskalation zurückzuhalten, darstellen. Auf lange Sicht können Studiendokumente und grundsätzliche Resolutionen eine nicht abzusehende Wirkung haben. Nichts ist so mächtig wie gute und überzeugende Gedanken, die in einer Sprache niedergelegt werden, die verstanden wird.“

Die zweite Aufgabe der Kirche formuliert der Bericht der Sektion II so: „Die Kirche sollte viel mehr christliche Männer und Frauen auf ihre Beteiligung am politischen Leben, in christlichen und in anderen Parteien vorbereiten, sie sollte diese Männer und Frauen zu einer solchen Beteiligung ermuntern und sie durch einen seelsorgerlichen Dienst in ungebrochener Gemeinschaft mit der Kirche unterstützen, wobei sie sich des tiefen Ringens des Christen um die Erhaltung seiner Integrität inmitten des politischen Lebens erinnert.“ Dabei sollte die Kirche wissen, „daß sich Christen in dieser Beteiligung einer großen Vielfalt von Situationen gegenübersehen, in welcher tiefe ethische Zweideutigkeiten beschlossen

liegen, und es werden sich starke Spannungen im christlichen Bewußtsein wie auch innerhalb der christlichen Gemeinschaft ergeben.“

Leider seien die Kirchen auf einen solchen Dienst der geistlichen Zurüstung und des politischen Sachgesprächs kaum vorbereitet. „Die Kirchen haben“ – so heißt es in dem Bericht weiter – „sich zu oft an den status quo gehalten und eine Veränderung abgelehnt und sich ihr widersetzt. Manchmal haben sie ganz einfach der Versuchung nachgegeben, die alten sozialen Strukturen, in denen sie ein bequemes Zuhause gefunden hatten, zu pflegen, und haben es versäumt, die Forderungen der Gegenwart und Zukunft zu sehen. Manchmal waren sie dem theologischen Irrtum verfallen, bestehende Strukturen mit einer ewigen göttlichen Ordnung zu identifizieren, und übersahen so den dynamischen Charakter Gottes, wie er in der Schrift offenbart wird. Manchmal haben sie eine Auseinandersetzung, die eine Kirche aufspalten könnte, gefürchtet und eine falsche Einheit vorgezogen, die auf Stillschweigen und Umgehen der Schwierigkeiten beruhte.“ Die Kirche – so wird weiter gesagt – müsse die Freiheit des einzelnen Christen anerkennen, „selbst den Punkt zu bestimmen, an dem seine christliche Integrität gefährdet ist.“

Wenn der Bericht von „Männern und Frauen“ spricht, dann ist das nicht eine bloße Floskel. Man war der Meinung, daß die gesellschaftliche Aktivität der Frau wesentlich zu ihrer von der Konferenz unterstrichenen Gleichberechtigung gehört. „Christen sollten Frauen dazu ermutigen“, sagt der Bericht der Sektion IV, „ins politische Leben einzutreten und ihre potentiellen Gaben zum Wohle der Gesellschaft einzusetzen.“

Von der Aufgabe des *einzelnen Christen* heißt es im Bericht der Sektion II: „Die verantwortliche Teilnahme des Christen am öffentlichen Leben kommt durch die bloße Stimmabgabe bei Wahlen nicht angemessen zum Ausdruck. Er muß auch seinen Platz innerhalb der politischen Parteien und der anderen Organe des politischen Lebens finden. In jedem Fall ist es wünschenswert, daß sich der Christ einen Platz innerhalb derjenigen Organisation sucht, von der am ehesten zu erwarten ist, daß sie eine verantwortliche Gesellschaft verwirklicht. Auf Grund seines christlichen Glaubens geht er in das politische Leben, ohne für sich in Anspruch zu nehmen, eine höhere Weisheit zu besitzen, aber doch im Geiste des Dienstes, indem er seine Fähigkeiten für das Wohl seiner Nation und der Menschheit zur Verfügung stellt.“

In diesem Zusammenhang wird unterstrichen, daß der Christ sich nicht aus egoistischem Machtstreben heraus am

politischen Leben beteiligt. „Aber er erkennt an, daß zur Politik die Ausübung von Macht gehört. Er widersetzt sich nicht der Ausübung von Macht, aber er strebt danach, sie zum Wohle aller zu benützen.“ Über den Umfang der Beteiligung am politischen Leben heißt es: „Insoweit Zeit, Gelegenheit und Fähigkeiten es erlauben, sollte der Christ seine Verantwortung auf allen Ebenen des öffentlichen Lebens, auf örtlicher, nationaler und internationaler, staatlicher und nichtstaatlicher Ebene, wahrnehmen.“ Dabei findet er sich „oft an der Seite von Nichtchristen, deren Integrität und Zielsetzungen er zu achten hat“.

Der Unterschied zwischen der politischen Verantwortung der Kirche und der des einzelnen Christen besteht danach darin, daß der einzelne zum bewußten persönlichen politischen Engagement gerufen ist, während die Kirche in allgemeiner Form zu politischen Grundfragen Stellung nehmen soll. Es wäre aber ein Irrtum, von daher zu schlußfolgern, daß kirchenleitende Persönlichkeiten und Pfarrer als kirchliche Amtsträger etwa nur die allgemeinen kirchlichen Erklärungen zu rezitieren brauchten, um ihrer politischen Verantwortung gerecht zu werden. Der Bericht stellt ausdrücklich fest: „Es gibt keinen Grund dafür, daß sich die Träger des geistlichen Amtes nicht aktiv politisch betätigen, wenngleich bestimmte kirchliche und bürgerliche Gesetze in bestimmten Fällen Einschränkungen vorsehen.“

Eugene Carson Blake, der die Wichtigkeit kirchlicher Erklärungen unterstrich, wies gleichzeitig auf die Notwendigkeit des persönlichen politischen Engagements des Christen hin. Als Beispiel nannte er dabei für sein Land diejenigen, die für die Gleichberechtigung der Farbigen kämpfen, indem sie marschieren und demonstrieren. „Ich bin überzeugt“, so sagte er, „daß der Einsatz des eigenen Körpers am richtigen Ort und zur richtigen Zeit oft die einzige Form ist, in der ein Christ seiner Kirche helfen kann, an der Umformung der Gesellschaft teilzunehmen.“ Blake war vor Jahren der erste amerikanische Kirchenführer, der wegen seiner Beteiligung an einer Bürgerrechtsdemonstration ins Gefängnis geworfen wurde.

Das Bewußtsein von der Notwendigkeit des *persönlichen politischen Engagements des Christen* war eines der Hauptcharakteristika der Weltkonferenz. Man kann die ganze Tagung als Ruf zu solchem Engagement als dem wichtigsten Weg, auf dem Christen an der Gestaltung der zukünftigen Weltgemeinschaft mitwirken, verstehen. Das wurde gleich am ersten Tag deutlich. In seinem Eröffnungsreferat hatte Visser't Hooft gesagt, daß die Weltkonferenz eine Studientagung sei, die

sich mit den Grundfragen des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft und nicht mit aktuellen Tagesfragen beschäftigen solle. Für dies letztere sei etwa die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten da. Es wurde schon in den folgenden Tagen deutlich, daß die große Mehrheit der Teilnehmer nicht gewillt war, diesem Rat zu folgen. Immer wieder wurde zum Ausdruck gebracht, daß diese repräsentative Versammlung von Christen aus allen Kontinenten völlig unglaubwürdig würde, wenn sie nicht eine klare Stellungnahme zur USA-Intervention in Vietnam, zu Rhodesien und anderen brennenden Fragen abgäbe. Tiefgründiges Studium der Sachfragen und eingehende Diskussion seien gerade für den unerlässlich, der als Christ politische Verantwortung wahrnehme, wurde gesagt. Aber Studieren und Diskutieren reiche nicht aus, ja es werde geradezu sinnlos, wenn es nicht zum politischen Engagement des einzelnen führe.

Genau in diesem Sinne übte der junge methodistische Theologe Adeolu Adegbola aus Nigeria scharfe Kritik an der bisherigen Arbeit der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten. Genau in diesem Sinne forderte Prof. D. Helmut Gollwitzer, Westberlin, eine klare Resolution gegen den amerikanischen Krieg in Vietnam. In seinem Referat über „Friede im Atomzeitalter“ führte Gollwitzer zur Frage des Engagements folgendes aus: „Im Jahre 1956 fragte der deutsche Physiker Carl Friedrich von Weizsäcker Martin Buber, weshalb wohl alle Proteste gegen die Atomwaffen so wirkungslos verhallen. Martin Buber antwortete: Sie sind immer nur an andere Leute gerichtet, es fehlt ihnen das eigene Engagement. Daraufhin hat Weizsäcker in die sogenannte Göttinger Erklärung von 18 deutschen Physikern vom Frühjahr 1957 die Selbstverpflichtung dieser Physiker, sich nicht an einer Entwicklung deutscher Atomwaffen zu beteiligen, hineingebracht. So frage ich jetzt nach der Selbstverpflichtung der Kirche in ihrem eigensten Tun angesichts des Problems, das uns heute beschäftigt.“

Um Engagement im Sinne solcher Selbstverpflichtung aber ging es vor allem am Schlußtag der Konferenz bei jener Demonstration, zu der eine Gruppe junger Teilnehmer aufgerufen hatte. „Es gibt Millionen von Menschen in der Welt von heute, für die die Worte, die wir in unseren Berichten zusammengebracht haben, wenig Bedeutung haben“, hieß es im Aufruf zur Demonstration. „Aber diese Menschen verstehen die Sprache eines Demonstrationsmarsches, einer Straßenprozession, die gleichnishafte Sprache der Worte, denen eine ganze Hingabe und Verpflichtung folgt. Wenn wir wünschen, daß unsere

Kirchen die Aufforderung ernst nehmen, sich an die Armen, die Analphabeten, die Enterbten und Gleichgültigen zu wenden, dann sollten wir dafür ein Beispiel geben.“ Die Teilnehmer am Marsch wollten drei Dinge zum Ausdruck bringen: „*Unser Schuldbekennnis* als Mitglieder dieser Konferenz, daß wir zu wenig getan haben, um eine gerechte Weltordnung aufzubauen. – *Unsere Verpflichtung* als Mitglieder der Konferenz zur Aufgabe der Gestaltung einer gerechten Weltordnung – *Unsere Aufforderung* an den Ökumenischen Rat der Kirchen und die ihn konstituierenden Kirchen, sofort die notwendigen neuen und beispiellosen Maßnahmen zu ergreifen, nachdem die früheren kirchlichen Anstrengungen weit hinter den Erfordernissen zurückgeblieben sind.“

Der Plan dieser Demonstration wurde von Sprechern der Jugendgruppe dem Plenum vorgelegt. Dort stieß er vor allem bei konservativer denkenden Kirchenführern und Laien auf Widerspruch. Eine Straßendemonstration einer seriösen kirchlichen Versammlung – das erschien ihnen als eine nicht vollziehbare Vorstellung. Unwillig über solche Vorbehalte ergriff die weltbekannte amerikanische Anthropologin Margret Mead das Wort: „Ich bin zutiefst enttäuscht und betroffen“, erklärte sie. „Diese Konferenz diskutiert und diskutiert über die notwendige Verpflichtung, und nun wird uns eine neue Form solcher Verpflichtung angeboten, die in unserem Jahrhundert entwickelt wurde. Überall in der Welt wird das Fernsehen dazu benutzt, um Menschen wechselseitig an ihrem Mißgeschick und ihren ermutigenden Erfahrungen teilhaben zu lassen.“ An das Plenum der Konferenz gewandt, fuhr Margret Mead fort: „Sie haben wahrscheinlich alle mehr Interviews gegeben als Gebete gesprochen. Nun aber, wenn junge Leute einen neuen Weg für den nützlichen Gebrauch des Fernsehens ersinnen, haben Sie nichts als Spott und Gelächter.“

Nachdem Visser't Hooft gleichfalls seine Autorität gegen den geplanten Marsch in die Waagschale geworfen hatte, wurde der Plan im Plenum mit einer knappen Minderheit von elf Stimmen abgelehnt. (Dabei votierte die sowjetische Delegation auf Grund eines Übersetzungsfehlers falsch. Sie wollte nicht gegen, sondern für den Marsch stimmen, ließ sie am nächsten Tag erklären.) Nach dieser Ablehnung versammelten sich zahlreiche junge und andere Teilnehmer, um die Situation zu besprechen. Dabei sagte der Nigerianer Adegbola, offensichtlich sei es notwendig, dem Marsch eine andere Richtung zu geben, nämlich die des Protestes gegen einige führende Persönlichkeiten des Weltkirchenrates. Vielleicht sollte man vor den Häusern oder Büros von Visser't Hooft

und Dr. Nolde, dem Vorsitzenden der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten, Streikposten aufstellen; denn diese Männer seien die Quelle der enttäuschten Hoffnungen. Dr. Paul Frelick vom John-Knox-Zentrum in Genf sagte, daß Visser't Hooft mit seinem Auftreten gegen den Marsch sich einen traurigen Abgang als Generalsekretär verschafft habe: „So kann eine große Karriere enden.“

Man kam überein, den Marsch dennoch durchzuführen. Am nächsten Vormittag lud die methodistische Studentin Charlotte Bunch aus den USA alle Konferenzmitglieder ein, am Marsch teilzunehmen. Sie bezeichnete den Marsch als „physischen Ausdruck für die Selbstverpflichtung jedes einzelnen Teilnehmers: zu handeln, nachdem man zwei Wochen geredet hat“. Es waren mehr als 300 Teilnehmer, Helfer, Mitarbeiter des Stabes, Beobachter und Pressevertreter, die sich daraufhin am Nachmittag des letzten Konferenztages vor dem Gebäude des Weltkirchenrates versammelten, um mit Plakaten wie „Wettrüsten hat keinen Gewinner“, „Weltfriede oder Welt in Stücken“ (World Peace or World in Pieces), „Verhandlung statt Eskalation“, „Eine ungeduldige Welt – Herausforderung für eine selbstzufriedene Kirche“ hinein in die Stadt zum Platz der Nationen zu demonstrieren. Da ging der Bischof neben dem Wissenschaftler, der Student neben einem bekannten Theologen. Einige orthodoxe Kirchenmänner hatten Zivilkleidung angelegt; ein methodistischer Theologe aus den USA holte für diese Demonstration zum ersten und einzigen Male während der Konferenz sein geistliches Gewand hervor. Die Afrikaner gingen in ihren farbenprächtigen Kleidern.

Auf dem Platz der Nationen, vor dem Eingang zum Völkerbundsgebäude, in dem heute die UNO ihren europäischen Sitz hat, hielt Prof. Dr. Harvey Cox von der Harvard-Universität eine kurze Ansprache. Er sagte u. a.: „Wir versammeln uns hier, weil der Platz der Nationen ein Symbol für die Anstrengungen ist, die gemacht wurden, um vom Nationalismus zu einer gerechteren und friedlicheren internationalen Gemeinschaft zu kommen. Wir von der Konferenz für Kirche und Gesellschaft haben die Hoffnung für den Frieden nicht aufgegeben. Als Christen marschieren wir, weil wir nicht hart genug für den Frieden gekämpft haben.“ Im Anschluß daran wurde eine Manifestation in Französisch, Englisch, Deutsch, Russisch, Indonesisch, Spanisch und Japanisch verlesen. Den russischen Text trug Alexej Bujewski, Sekretär des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche und Internationaler Sekretär der Christlichen Friedenskonferenz, vor, den deutschen Wortlaut Elisabeth Adler. Er lautete:

„Wir glauben: daß seit Hiroshima die Möglichkeit eines Krieges zur Gefahr eines globalen Selbstmordes und der Vernichtung allen Lebens geworden ist. Wir verpflichten uns deshalb, für eine Zukunft ohne Krieg zu wirken.

Wir glauben: daß der gegenwärtige Konflikt in Vietnam eine Tragödie unserer Zeit von schrecklichen Ausmaßen ist. Wir dringen auf die unverzügliche Einstellung der Kämpfe.

Wir glauben: daß das menschliche und physische Leiden unter Unwissen, Armut und Krankheit durch die heutigen Mittel und durch das Wissen des Menschen beseitigt werden kann. Wirtschaftliche, politische und soziale Gerechtigkeit stellt eine weltweite Verantwortung dar und kann nur durch internationale Zusammenarbeit erreicht werden. Wir fordern eine gerechte Verteilung des Wohlstandes und die Anwendung menschlichen Wissens und der Hilfsmittel sowohl in allen Nationen als auch von den reicheren für die ärmeren Länder.

Wir glauben: daß rassische, völkische und kulturelle Unterdrückung und Diskriminierung das Streben nach universalen menschlichen Werten bedrohen. Wir fordern die Beendigung aller Arten solcher Unterdrückung und Diskriminierung, nicht nur der krassen Formen wie der Apartheid, sondern auch der subtileren Ausprägungen, wie etwa des Paternalismus.

Wir stehen hier und verpflichten uns selber, unsere Seelen und unsere Leiber.“

Nach einem kurzen Gebet löste sich die Demonstration, deren Organisation in den Händen eines jungen farbigen Mitkämpfers von Martin Luther King lag, auf. — Ich habe dies so ausführlich dargestellt, weil hier am deutlichsten sichtbar wird, wie dynamisch die Konferenz war. Es gab kaum Ermüdungserscheinungen gegen Ende der zwei Wochen; es wurde im Gegenteil immer interessanter. Von dieser Dynamik spiegelt sich natürlich nur ein Bruchteil in den Schlußberichten wider.

Harvey Cox sagte mir nach der Demonstration, daß ihn während der ganzen Konferenz kaum etwas so geärgert habe wie das etwas arrogante Lächeln einiger zumeist westeuropäischer Konferenzteilnehmer, mit dem sie vom Bürgersteig her unserem Demonstrationzug zuschauten. Es habe ihn deshalb so erregt, weil darin ein katastrophales Unverständnis für die Notwendigkeit des persönlichen Engagements zum Ausdruck komme. In einem umfangreichen Bericht über die Konferenz, der interessanterweise in der vielgelesenen, in New York erscheinenden katholischen Zeitschrift „Commonweal“ publiziert wurde, schreibt Harvey Cox: Die heißen

Auseinandersetzungen um den Demonstrationmarsch „dürften hindeuten auf eine zukünftige ernste Spaltung innerhalb der Christenheit. Sie zeigen nicht zuerst die wachsenden Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Generationen an, sondern die Kluft zwischen den Christen, die zu Konferenzen gehen und dort Dokumente ausarbeiten, und jenen anderen, die ihre sozialen Verpflichtungen in den Straßen wahrnehmen oder wo immer sich eine direkte Konfrontation mit der Gewalt ergibt.“

Es muß aber in diesem Zusammenhang noch das Mißverständnis abgewehrt werden, als ob der Ruf zum politischen Engagement, der für den, der die Konferenz in ihrer ganzen Dynamik miterlebt hat, ihre zentrale Aussage war, irgendwie emotional-enthusiastisch gemeint gewesen sei. Das Gegenteil ist der Fall! Die Konferenz war von dem Wissen getragen, daß zur rechten Wahrnehmung politischer Verantwortung heute Sachkenntnis, Wissen um Zusammenhänge, klares Denken, Nüchternheit gehört. Eine vorwiegend emotionale Reaktion auf politische Ereignisse und soziale Tatsachen ist der modernen Gesellschaft mit ihren komplizierten Beziehungen und Verflechtungen nicht mehr angemessen. Eine solche Reaktion, wie sie immer noch bei vielen Menschen vorzuherrschen scheint, blockiert verantwortliches politisches Handeln und bietet bestimmten Politikern die Möglichkeit zur Stimmungsmache statt Überzeugung, wie westliche Wahlkämpfe beweisen.

Der Bericht der Sektion IV sagt dazu: „Darüber hinaus müssen die christlichen Kirchen, wenn sie etwa mit rassischen und völkischen Problemen zu tun haben, sich der politischen und sozialen Strukturen der Gesellschaft voll bewußt sein und die Probleme in ihren Zusammenhängen sehen. Das heißt, daß sozialistische Länder, kapitalistische Länder und Länder verschiedener Wirtschaft notgedrungenweise verschiedene Zusammenhänge darstellen, in denen die rassischen und völkischen Probleme zu sehen sind.“

In seinem Referat über „Möglichkeiten der gegenwärtigen technischen und wissenschaftlichen Revolution“ sagte Prof. Jacques Ellul aus Frankreich zu diesen Problemen: „Solange der Mensch in einer natürlichen Welt, in einer traditionellen Gesellschaft gelebt hat, paßte er sich mehr oder weniger spontan, instinktiv an, sagen wir, der Mensch war selbst ein Bestandteil der Natur, wenn auch mit einer gewissen Distanz zu dieser Natur, einer gewissen Unterscheidung von ihr. Und die Tatsache, daß er nicht vollständig integriert war, führte ihn dazu, Mensch zu werden. In unserer Zeit, in einer technischen Welt gibt es keinen Instinkt, keine Sponta-

neität mehr, die helfen könnte, in einer solchen Welt zu leben. Heute erleben wir keine spontanen Anpassungen mehr, sondern wir sind auf der Stufe der willensmäßigen, bewußten und organisierten Anpassung. Und während wir uns dieser Verpflichtung gegenübersehen, gewinnen wir immer mehr Mittel für eine solche Anpassung. Notwendigkeit und Möglichkeit stehen also in einem gewissen Einklang miteinander. Angesichts der von der Technik geschaffenen Situation muß das Bewußtsein wachsen.“

Solches „Wachsen des Bewußtseins“ bezeichnete Ellul als eine der wesentlichen Notwendigkeiten unserer Zeit. Der auch von anderen Sprechern gebrauchte Begriff des „Bewußtseins“ umfaßt zwei wesentliche Elemente: a) die *Kenntnisse*, die die Wissenschaft in ihrem schnellen Fortschreiten aufgehäuft hat, und b) das, was man als *Ideologie* bezeichnet. Auf der Weltkonferenz wurde häufig auf die große Bedeutung der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung für die Weiterentwicklung der Menschheit hingewiesen. „Wir sind das erste Zeitalter, das die Freiheit von der Tyrannei der physischen Natur anstreben kann, unter der die Menschen seit ihren Ursprüngen gelitten haben“, sagte Prof. Emmanuel G. M e s t h e n e von der Harvard-Universität in den USA. Margaret Mead zog in ihrem Vortrag über „Neue Gemeinschaftsformen in einer pluralistischen Gesellschaft“ daraus die Konsequenzen für die christliche Existenz: „Die Sünde heute“ – so formulierte sie –, „die zu begehen die christliche Kirche wahrlich in großer Gefahr ist, ist die Sünde der Unwissenheit, wenn Kenntnisse zur Verfügung stehen.“ Die weltbekannte Wissenschaftlerin fügte hinzu: „Heute ist es vor allem die Aufgabe der Kirche, zu verstehen, was geschieht, mit Weisheit und Hingabe all das zu gebrauchen, was bekannt ist, und zu fordern, daß alles, was nicht bekannt ist, aber gewußt werden kann, was für die Sicherheit und das Wohlergehen der Menschen nötig ist, so lange erstrebt wird, bis es bekannt ist.“

Es ist bezeichnend für die Konferenz, daß die meisten Aussagen zu Fragen der Wissenschaft einen ausgesprochen optimistischen Grundton aufweisen. Er wird besonders deutlich hörbar, wenn der Bericht der Arbeitsgruppe B etwa erklärt, „daß wir keinen Grund zu der Annahme sehen, daß die Erkenntnisfähigkeit des Menschen im Prinzip nicht ausreichen sollte, die Naturphänomene in unbeschränktem Maße zu entdecken und zu verstehen“.

Aber Bewußtsein ist eben mehr als Wissen; in ihm bilden Wissen und Engagement eine Einheit. Es ist Wissen, das zum Handeln treibt. Der gleiche Bericht definiert Ideologie als

„die theoretische und analytische Struktur von Gedanken, die notwendig ist, um ein erfolgreiches Handeln zu gewährleisten, einen revolutionären Wandel in der Gesellschaft zu verwirklichen oder ihren status quo zu stützen und zu rechtfertigen“. Ohne Ideologie in diesem Sinne ist verantwortliches gesellschaftliches Handeln nicht möglich. Der Bericht stellt ausdrücklich fest, daß „Christen genau wie alle anderen Menschen von ideologischen Perspektiven beeinflusst werden“. Dabei wird die Ideologie für sie nicht zum letzten verbindlichen Richtpunkt. Das bleibt ihr Glaube. Aber der Glaube befreit den Christen nicht von Ideologie. Er setzt ihn nur in eine gewisse kritische Distanz zu ihr, die er als Instrument der Welterkenntnis und -veränderung braucht.

Der brasilianische katholische Soziologe Prof. Mendes de Almeida hat in diesem Zusammenhang noch auf einen weiteren wichtigen Aspekt des Bewußtseinsbegriffs hingewiesen. Er fordert „Bewußtseinsbildung“ als „das fundamentale Element einer neuen Volkskultur“. Damit will er unterstreichen, daß vor allem in den Entwicklungsländern „das Volk selbst und nicht eine Elitegruppe Vorkämpfer beim Aufbau der Nation“ ist. Der Begriff des Bewußtseins wird also offensichtlich nur dort recht gebraucht, wo ihm ein demokratischer, ein auf die Volksmassen und nicht auf sogenannte Eliten bezogener Inhalt gegeben wird.

Politische Verantwortung, praktiziert in der bewußten Teilnahme an der Lösung der gesellschaftlichen Aufgaben unserer Zeit – das ist es, wozu die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft die Christen in aller Welt aufrief. Der nigerianische Rechtsanwalt Bola I g e, der in Genf als einer der profiliertesten Sprecher der jungen Generation aus den Entwicklungsländern auftrat, drückte das in seinem Referat so aus: „Für uns ist die Politik eine sehr wichtige Sache. Einer unserer besten politischen Führer hat unter Anspielung auf das Evangelium einmal gesagt: Trachtet am ersten nach dem Reich der Politik, dann wird euch alles andere zufallen! Wie anstößig dies auch in den Ohren einiger Leute klingen mag, so entzündet es doch die Phantasie der Menschen in unseren neuen Nationen. Für uns ist die Politik die allerwichtigste Waffe, mit der wir einen neuen Typ des Menschen und der Gesellschaft schaffen und das neue System, das wir wünschen; mit der wir die Stärke erlangen können, die wir brauchen, um uns gegen die alten Mächte behaupten zu können.“

III. Für eine Welt des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit

Der Aufruf zur politischen Mitverantwortung als einem Teil des christlichen Zeugnisses und Dienstes in dieser Welt, wie er in Genf – frühere Aussagen der Ökumene aufnehmend und verstärkend – artikuliert wurde, ist zunächst formal. Ist es aber das Wichtigste, daß der Christ sich überhaupt politisch engagiert? Bleibt es demgegenüber unwesentlich, in *welche Richtung* dieses Engagement gehen soll?

Gewiß: das Evangelium rechtfertigt keine bestimmte politische Konzeption. „Es gibt keine göttlich verordnete Gesellschaftsordnung“, heißt es im Bericht der Arbeitsgruppe B. In vielen politischen Einzelfragen herrschen die unterschiedlichsten Auffassungen unter Christen. Es kommt immer wieder vor, daß Christen einander in feindlichen politischen Lagern gegenüberstehen. Aber dies ist offensichtlich nicht die letzte Aussage, die in dieser Sache gemacht werden kann. Jenseits der sich aus sozialer Herkunft, politischer Erfahrung und unterschiedlicher Sachkenntnis ergebenden Differenzierung im politischen Engagement der Christen dürfte es doch einige Kriterien und Richtpunkte geben, an denen sich das politische Engagement *aller* Christen zu orientieren hat. Helmut Gollwitzer hat einige davon in einem der Vorbereitungsbände mit den Worten „Frieden“, „Versöhnung“, „Politik in Richtung auf die Menschen“ umschrieben.

Obwohl die hier angedeutete Problematik in Genf an keiner Stelle so klar formuliert wurde, gab der Konferenzverlauf eine ziemlich eindeutige Antwort. Die große Mehrheit der Teilnehmer war der Meinung, daß sich die politische Verantwortung des Christen realisiere in Aktionen

für den Frieden in der Welt und *gegen* den Krieg (das dürfte klar sein, aber auch:)

für die Revolution und *gegen* einen ungerechten sozialen status quo,

für die Unabhängigkeit und Freiheit der Völker und *gegen* Imperialismus und Neokolonialismus

und schließlich *für* den Sozialismus und *gegen* den Kapitalismus, wobei unter dem Begriff „Sozialismus“ sowohl die sozialistischen Gesellschaftsordnungen unserer Staaten wie auch der nichtkapitalistische Entwicklungsweg asiatischer und afrikanischer Länder bis hin zu gewissen äußerlich „sozial“ eingefärbten Formen des modernen Kapitalismus verstanden wurden.

Paul Abrecht hatte bereits in den Vorbereitungsarbeiten angedeutet, daß es doch so etwas wie eine „Affinität zwischen

dem Evangelium und dem Sozialismus“ geben müsse. Auf der Konferenz dann ging offensichtlich die Mehrheit der Teilnehmer davon aus, daß eine *Affinität zwischen dem Evangelium und dem linken politischen Engagement* bestehe. Dies zeigte sich vor allem in der Stellungnahme der Konferenz zu den brennenden politischen Weltproblemen.

Es versteht sich von selbst, daß im Mittelpunkt der Diskussionen zur Weltsituation die USA-Intervention in Vietnam stand. Wenn zu den bestimmenden Merkmalen der Konferenz eine *harte Kritik an der imperialistischen Politik der USA* gehörte, dann hängt das mit Vietnam zusammen: dort zeigt sich der imperialistische Charakter dieser Politik in seiner ganzen Gefährlichkeit und Menschenfeindlichkeit. Fast alle Berichte, die die säkulare und die kirchliche Presse in den USA über Genf veröffentlicht haben, spiegeln etwas von dem Schock der amerikanischen Teilnehmer über die Stärke und den Umfang dieser Kritik wider. In „The Christian Century“ vom 10. August 1966 schreibt Harold Fey: „Ich muß berichten, daß die Konferenz die meisten Amerikaner tief erschüttert hat. Wir waren nicht darauf vorbereitet, die nahezu vollständige Verdammung der amerikanischen Außenpolitik in ihrer Gesamtheit, vor allem der gegenüber Vietnam, zu hören.“ Und Wayne H. Cowan stellt am 19. September in „Christianity and Crisis“ fest: „Obwohl Großbritannien wegen seiner Unfähigkeit, mit der rhodesischen Rebellion fertigzuwerden, kritisiert wurde und Frankreich wegen seiner Atomtests, wurde der schärfste Angriff auf die Vereinigten Staaten gerichtet, vor allem wegen ihrer Anwesenheit in Vietnam... Amerikaner neigen dazu, von sich selbst als von einem Volk zu denken, das eine echte Revolution erlebt hat und deswegen von Grund auf die Leiden anderer mitfühlen kann. Aber in Genf wurde es völlig klar, daß wir betrachtet werden als unbeweglich, konservativ und gut verschanzte Verteidiger des status quo, deren Motive laufend in Frage gestellt werden müssen.“

Am dritten Tag der Weltkonferenz forderte Helmut Gollwitzer vor Beginn seines Vortrages vor dem Plenum eine klare Erklärung zur Vietnam-Frage, die eine eindeutige Verurteilung der amerikanischen Intervention enthalten müsse. Gollwitzer verwies dabei auf die Bombardierung lebenswichtiger Deich- und Bewässerungsanlagen in der Demokratischen Republik Vietnam. Er charakterisierte das Werk der USA-Bombenflugzeuge als Verbrechen gegen die Menschlichkeit. So nachhaltig die große Mehrheit der Konferenzteilnehmer Gollwitzers Vorschlag unterstützte, so sehr versuchten die führenden Funktionäre des Ökumenischen Rates zusammen

mit einigen konservativen Amerikanern und Westeuropäern, eine klare Stellungnahme zu verhindern.

Die Untersektion I der Sektion III, in deren Thematik die Vietnamfrage fiel, wählte den Amerikaner Homer A. Jack, den ungarischen Bischof Dr. Tibor Bartha und den Direktor der CCIA, Dr. O. Frederick Nolde, als Redaktionskommission für eine Vietnam-Erklärung. Die beiden Erstgenannten erzielten Einigkeit im Blick auf ein Statement. Auf Bitten von Dr. Nolde arbeiteten sie das ganze um. Doch Nolde lehnte den neuen Vorschlag, der einige seiner Gesichtspunkte berücksichtigt hatte, vollständig ab und ließ damit die Kommission ganz auffliegen. Daraufhin mußte die Untersektion eine zweite Redaktionsgruppe wählen. Ihr gehörten an: Metropolitan Nikodim, Moskau, Dr. John C. Bennett, New York, der libanesische Rechtsanwalt Dr. Albert Laham und A. K. Thampy aus Indien. In zehnstündiger Arbeit, während der man sich auch mit Dr. Nolde traf, arbeitete diese Kommission einen Kompromiß-Vorschlag aus, der folgenden Wortlaut hatte:

„Es sollte betont werden, daß der Weltfrieden davon abhängig ist, daß man das Emporkommen neuer Nationen anerkennt, ihre politische Unabhängigkeit, ihre volle Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Nationen, ihr Recht, ihre eigenen Entscheidungen hinsichtlich ihres Wohls zu fällen. Das legt den nuklearen Mächten gewisse Grenzen auf und bringt die Verpflichtung mit sich, die Unabhängigkeit dieser Nationen und ihre Entscheidungen hinsichtlich von Gruppenbildung oder ihrer Ablehnung zu achten. Weiterhin steht der Frieden in der internationalen Ordnung mit den Veränderungen in Beziehung, die sich auf dem wirtschaftlichen und sozialen Feld in den neu emporkommenden Staaten vollziehen. Deshalb sind die nuklearen Großmächte verpflichtet, nicht durch ihre Einmischung das Entstehen der notwendigen Veränderungen zu verhindern und nicht ihrem Interesse an der Stabilität eine unzulässige Priorität einzuräumen oder die Vorgänge im Rahmen ihrer eigenen ideologischen Vorurteile zu interpretieren.“

Angesichts der obigen Erwägungen, haben wir wiederholt die tragische Situation in Vietnam betont. Wir möchten nahelegen, daß die Kirchen eine besondere Verpflichtung haben, ständig die Weisheit und Richtigkeit der gegenwärtigen Vietnampolitik der an den Auseinandersetzungen beteiligten Regierungen in Frage zu stellen. Wir begrüßen die Aktion des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner CCIA, die auf die Wiederherstellung des Friedens zielt und sich richtet auf die Beendigung der Bombardierung des Nordens durch die

Vereinigten Staaten und Südvietnam und die Beendigung der militärischen Infiltration des Südens durch Nordvietnam. Die massive und wachsende militärische Gegenwart Amerikas in Vietnam und die langdauernde Bombardierung von Dörfern im Süden und von Zielen, die wenige Meilen von Städten des Nordens entfernt sind, kann nicht gerechtfertigt werden. Sie schließen die Gefahr einer Eskalation des Krieges in einen weltweiten Konflikt ein und bringen aus diesem Grunde Südvietnam nicht der politischen Stabilität näher und lösen auch nicht die Probleme, die in diesem Lande eine revolutionäre Situation entstehen ließen. Angesichts der Gefahren, die durch diese Situation geschaffen werden, sollte die Konferenz darauf dringen, daß alle Feindseligkeiten und militärischen Unternehmungen beendet werden und daß Bedingungen für eine friedliche Beilegung des Vietnamproblems durch die Vereinten Nationen, die Teilnehmer der Genfer Konferenz oder anderer Organisationen geschaffen werden.“

Diese Sätze wurden in den Bericht der Sektion III aufgenommen. Als dieser dem Plenum gegen Schluß der Konferenz vorgelegt wurde, erhob sich vor allem unter den Vertretern aus Asien, Afrika und Lateinamerika ein Sturm der Entrüstung. Zwar anerkannte man die Tatsache, daß der Bericht den Kampf des vietnamesischen Volkes in eine Reihe mit dem Ringen anderer junger Nationen um politische Unabhängigkeit und Gleichberechtigung, also mit den nationalen Befreiungskämpfen stellte und daß das militärische Eingreifen der USA zurückgewiesen wird. Aber daß einer der Sätze sich nicht nur gegen die amerikanischen Bombenangriffe, sondern auch gegen die sogenannte „militärische Infiltration des Südens“ wandte, wurde als unsachlich und ungerechtfertigt zurückgewiesen.

Der erste, der dazu das Wort ergriff, war ein Theologe der Papua-Kirche in Neu-Guinea. Er sagte, daß er nicht für den Kommunismus sei. Aber so wie in dem Vorschlag zu reden, verbiete ihm sein christliches Gewissen und seine Kenntnis der Situation in Asien. Es bestehe ein tiefer, beinahe unendlicher Unterschied zwischen der *einen* Tatsache, daß die schwerbewaffneten USA Tausende von Meilen über den Ozean kämen, um sein asiatisches Brudervolk mit einem grausamen Krieg zu überziehen, und der *anderen* Tatsache, daß Angehörige des gleichen vietnamesischen Volkes aus dem Norden in den Süden gingen, um ihren bedrängten Landsleuten zu helfen. Dieser Unterschied verbiete es, beide Dinge auf die gleiche Ebene zu stellen; wer es tue, rede unchristlich, unsachlich und einseitig.

Zahlreiche weitere Redner versuchten gleichfalls, eine Veränderung des Textes an dieser und an anderen Stellen zu erreichen, bis schließlich Dr. Visser't Hooft das Wort ergriff und der Versammlung erklärte, daß die ganze Diskussion sinnlos sei. Alles, was überhaupt gesagt werden könne, sei in der Redaktionskommission schon erwogen worden. Bei dem vorliegenden Text handele es sich um einen ausbalancierten Kompromiß. Entweder man akzeptiere ihn so, oder es gebe überhaupt kein Wort der Konferenz zur Vietnam-Frage. Nachdem sich die Versammlung so unter Druck gesetzt sah, verabschiedete sie den Text mit Mehrheit ohne Veränderungen. Aber es blieb ein kräftiges Unbehagen über den Text wie über den Eingriff Visser't Hoofts.

Aus diesem Unbehagen heraus baten einige Teilnehmer Helmut Gollwitzer um den Entwurf eines Textes, der mehr ein prophetisches Wort als eine politische Erklärung zur Lage in Vietnam sein sollte. Gollwitzer arbeitete diesen Entwurf aus, erhielt aber keine Erlaubnis, ihn dem Plenum vorzutragen. So formulierte am letzten Konferenztag der junge Australier Ross Terrill eine eigene Erklärung, für die er buchstäblich in den letzten Stunden der Tagung, als manche Teilnehmer bereits abgereist waren, Unterschriften sammelte. Es waren mehr als 150 Teilnehmer, die sich durch ihre Unterschrift zu dieser klaren Aussage bekannten. Unter ihnen befinden sich nicht nur die meisten Teilnehmer aus den sozialistischen Ländern, viele Asiaten, Afrikaner und Lateinamerikaner, sondern etwa auch die Professoren Charles West und Richard Shaul aus Princeton, USA, Martin Niemöller, Prof. Roger Mehl, Frankreich, der Direktor der Jugendabteilung des Ökumenischen Rates, Albert van den Heuvel, und der stellvertretende Leiter der Abteilung „Kirche und Gesellschaft“, Prof. Mauricio Lopez. Die Erklärung hat folgenden Wortlaut:

„Wir, die unterzeichneten Einzelpersonlichkeiten, die wir an der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf teilnehmen, sind überzeugt, daß der tragische und gefährvolle Krieg in Vietnam seinem Wesen nach als Kampf des vietnamesischen Volkes um seine nationale Unabhängigkeit zu verstehen ist. Dieses Ziel zu erkämpfen, hat das vietnamesische Volk ein unbestreitbares Recht. Keine Militärmacht kann die Anstrengungen dieses Volkes auslöschen, keine ideologische Verdächtigung die schlichte Gerechtigkeit seiner Zielsetzung verdunkeln.

Der erste Schritt, um aus der gegenwärtigen Sackgasse herauszukommen, muß die vollständige Einstellung der Bombenangriffe auf die Demokratische Republik Vietnam sein.

Eine dauerhafte Lösung kann nur unter Mitwirkung sämtlicher kriegführender Parteien, einschließlich der Nationalen Befreiungsfront von Südvietnam, erreicht werden. Ihre notwendige Voraussetzung ist der Abzug aller fremden Truppen aus Vietnam. Schließlich muß gewährleistet werden, daß die Staaten, die ehemals Indochina bildeten, in der Lage sind, ihre Wirtschaft wie Innen- und Außenpolitik selbst zu gestalten. Für uns, die wir Christen aus vielen Ländern sind, gehört es zu unserem Gebet, zu unserer Hoffnung wie zu unserer entschlossenen Überzeugung, daß eine gerechte Lösung entsprechend diesen Grundsätzen in naher Zukunft herbeizuführen ist.“

Homer A. Jack beschreibt in seinem Bericht über die Weltkonferenz als die „größte Enttäuschung“, die er in Genf erlebte, die „Unfähigkeit der Konferenz, eine prophetischere Stellungnahme gegen den Krieg in Vietnam abzugeben“. Er nennt auch die Ursachen dafür: „Der Apparat (establishment) des Ökumenischen Rates übte einen äußerst starken Druck auf die Konferenzleitung aus, um eine ausbalancierte Erklärung zu erhalten.“

Diese Vorgänge wurden hier so ausführlich dargestellt, um zu zeigen, daß bestimmte Kräfte im Apparat des Ökumenischen Rates alles taten, um die eigentlichen Intentionen der großen Mehrheit der Teilnehmer abzuschwächen. Wenn die Ergebnisse der Weltkonferenz wirklich fruchtbar gemacht und wenn sie für die weitere Entwicklung der ökumenischen Bewegung bestimmend werden sollen, dann muß zuvor offensichtlich einiges im Genfer Apparat verändert werden. Er scheint der neuen Situation in der Weltchristenheit nicht mehr zu entsprechen.

Es war bewegend, zu sehen, wie die meisten Konferenzteilnehmer aus den USA einerseits durch die harte Kritik an der imperialistischen Politik ihrer Regierung schmerzvoll betroffen waren, wie viele von ihnen aber andererseits gerade diese Kritik als *Ermutigung* für ihre Aktionen zur Änderung dieser Politik in ihrem eigenen Lande auffaßten. Von der Konferenz aus sandten 75 von ihnen (Pressevertreter und Beobachter eingerechnet) ein Telegramm an Präsident Johnson, das mit dem Satz beginnt: „Wir unterzeichneten Amerikaner, die wir auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf mit vierhundert Kirchenführern aus asiatischen, afrikanischen, europäischen und lateinamerikanischen Ländern zusammen sind, sind hier schärfer als je zuvor das Ausmaß des Schmerzes und der Kritik an der USA-Einmischung und der Eskalation des Konflikts in Vietnam in Kirche und Welt gewahr geworden.“

Im Namen der gleichen Gruppe richteten einige USA-Teilnehmer, unter ihnen der Vorsitzende des Bischofsrates der Methodistenkirche, Bischof Prince Taylor, ein Schreiben an den Präsidenten des Nationalrates der Kirchen Christi in den USA, Bischof Ruben Mueller. In ihm heißt es: „Viele der mit uns an der vom Ökumenischen Rat veranstalteten Konferenz für Kirche und Gesellschaft teilnehmenden Kirchenmänner aus den USA haben uns gebeten, Ihnen ihre schmerzvolle Betroffenheit über die Haltung der USA-Regierung gegenüber Vietnam zum Ausdruck zu bringen. Unser Studium der Fragen von Kirche und Gesellschaft zusammen mit Christen aus allen Teilen der Welt hat unsere eigene Sicht geschärft und uns ihre wachsende Besorgnis und Unruhe über die Einnischung unserer Regierung in Vietnam gezeigt. Wir sind davon überzeugt, daß der Nationalrat der Kirchen sofort entscheidende Schritte unternehmen sollte, um seine und der angeschlossenen Kirchen Kraftreserven zu mobilisieren mit dem Ziel, dem Präsidenten der Vereinigten Staaten sowie dem Außen- und dem Verteidigungsminister, dem Kongreß-Komitee und der amerikanischen Öffentlichkeit die Notwendigkeit der Überprüfung (der Vietnam-Politik) klarzumachen.“

In einer der Sektionen gab der Soziologe Prof. Dr. Charles V. Willie aus Syracuse (USA) im Auftrag der amerikanischen Teilnehmer eine Erklärung ab, die später vervielfältigt und verteilt wurde. Die Erklärung begann mit den Worten: „Es ist noch nicht ganz Mitternacht im Vietnam-Krieg. Aber die Zeit ist vorgerückt. Wir bewegen uns in Richtung auf weitere Eskalationen und die Möglichkeit eines dritten Weltkrieges. Deshalb möchten wir an die Tür der Nationen der Welt klopfen und sie bitten, uns zu helfen, bevor es zu spät ist.“ Prof. Willie rief die Vertreter aller Nationen auf, Delegationen nach den USA zu schicken, die dort die Bevölkerung über die weltweite Verurteilung des Vietnam-Krieges der USA informieren und auf diese Weise die Friedenskräfte stärken könnten.

Darüber hinaus stattete eine repräsentative Gruppe von Amerikanern am letzten Konferenztag dem gerade in Genf weilenden UNO-Chefdelegierten der USA, Arthur Goldberg, einen Besuch ab. In einem über zwei Stunden dauernden Gespräch drang die Gruppe auf eine Änderung der Vietnam-Politik Johnsons. Die ersten Presseberichte amerikanischer Teilnehmer stehen gleichfalls unter dem Eindruck des wachsenden weltweiten Protestes gegen die imperialistische Politik der USA. „Es wird schwieriger, ein Amerikaner zu sein“ – mit diesem Satz überschreibt Prof. Dr.

John C. Bennett einen Aufsatz für „Christianity and Crisis“. Und Harvey Cox weist in seinem „Commonweal“-Artikel darauf hin, daß die Konferenz die amerikanischen Christen vor die Frage stelle, ob sie bereit sind, „ihre falsche Haltung gegenüber dem Kommunismus, die fragwürdige Rolle des amerikanischen Kapitals in Lateinamerika und die amerikanische Militärmacht in Südostasien kritisch zu überprüfen“.

Die Kritik an der offiziellen amerikanischen Position wurde noch verstärkt durch den Hinweis auf die noch immer ungelöste Rassenfrage in den USA. Der amerikanische Negergeistliche Dr. Benjamin Payton wies in seinem Vortrag „Der Freiheitskampf in Amerika und der Weltfrieden“ darauf hin, daß „der letzte Grund des Aufbegehrens in Chicago nicht darin zu suchen ist, daß die Leute, die aufbegehren, unmenschlich sind; es ist gerade, weil sie so sehr menschlich sind, daß sie so voller Verzweiflung und Zynismus sind. Sie leben eingepfercht in heißen, stickigen Ghettos, ohne anständige Arbeit, Erziehung, Wohnverhältnisse oder ärztliche Versorgung“. Dr. Payton, der Sekretär der Kommission für Rasse und Religion im Nationalrat der Kirchen Christi ist, machte an mehreren Stellen seiner Ausführungen auf den engen Zusammenhang aufmerksam, der etwa zwischen dem Kampf der Neger in den USA und dem Kampf des vietnamesischen Volkes besteht. „Es gibt eine innere Logik“, so sagte er, „die Amerikas Innenpolitik hinsichtlich der Bürgerrechte an seine Außenpolitik hinsichtlich anderer Nationen, sei es Europas, Afrikas oder Asiens, bindet ... Denn das Streben nach Freiheit in Amerika geschieht nicht im luftleeren Raum. Es steht in Beziehung zu jener ausgedehnten Bewegung für die Freiheit, die Afrika, Asien und Südamerika in Aufruhr versetzt hat.“ Schließlich stellte Dr. Payton fest: „Es wird zunehmend klar, daß das amerikanische Streben nach einer Verhinderung dessen, was es mit ‚Kommunismus‘ bezeichnet, eine schwerwiegende Ungerechtigkeit unter seinen Bürgern und auf der Welt hervorruft. Unsere Führerschaft zeigt immer mehr ein an Wahnsinn grenzendes Interesse an der Besiegung eines Systems von Ideen mit Napalm und Bomben.“

Wenn man die Rolle der amerikanischen Kirchen in der ökumenischen Bewegung recht beurteilen will, darf man zwei Gesichtspunkte nicht außer acht lassen:

a) Im Gegensatz zu den meisten europäischen Kirchen waren die Kirchen in den USA niemals Staatskirchen. Sie sind im Gegenüber zum Staat gegründet worden und nahmen oft eine gesellschaftskritische Funktion wahr. Von daher ist die Tatsache zu erklären, daß in den USA im allgemeinen

die Kirchenführer und die Theologen progressiver sind als vielfach die Gemeinden. In einem amerikanischen Bericht über die Genfer Konferenz heißt es, daß unter den nicht-theologischen Mitgliedern der USA-Delegation der Anteil der politisch Konservativen ungleich höher gewesen sei als unter den Theologen.

b) Die im Ökumenischen Rat mitarbeitenden amerikanischen Kirchen repräsentieren nur zwei Drittel des amerikanischen Protestantismus. Der Nationalrat der Kirchen Christi in den USA entstand 1908 als Zusammenschluß sozial fortschrittlicher Kirchen. Ihnen stehen die fundamentalistischen Gruppen gegenüber, die die moderne Theologie ebenso ablehnen wie eine progressive politische Orientierung und deren Grundhaltung aus einer merkwürdigen Mischung von Pietismus und Antikommunismus besteht. Diese Gruppen waren in Genf nicht vertreten. Nur ihr Führer Carl McIntire nahm für einige Tage als Beobachter an der Weltkonferenz teil.

Während – wie die zahlreichen Beispiele zeigen – weithin eine scharfe Kritik an der USA-Politik die Diskussionen in Genf beherrschte, weisen manche Aussagen der Schlußdokumente zur weltpolitischen Situation eine relativ große Übereinstimmung mit der außenpolitischen Konzeption der Sowjetunion und des sozialistischen Lagers auf. Das gilt besonders für die Situation in Europa. Im Blick auf eine mögliche Entspannung und umfassende Friedenssicherung in Europa fordert der Bericht der Sektion III:

- a) Schritte auf dem Wege zur allgemeinen und vollständigen Abrüstung,
- b) die Errichtung atomwaffenfreier Zonen,
- c) ein System der Nichtweitergabe von Atomwaffen,
- d) einen Nichtangriffspakt zwischen den Staaten der NATO und des Warschauer Vertrages,
- e) geduldige Verhandlungen im Sinne eines echten Dialogs zur friedlichen Lösung der deutschen Frage.

In diesem Zusammenhang muß ein Wort gesagt werden zu dem einzigen Referat auf der Weltkonferenz, in dem eine ausgesprochen westeuropäische Konzeption im Sinne der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft vertreten wurde. Es wurde von dem belgischen Minister Jean Rey gehalten. Bezeichnenderweise erreichte es an keiner Stelle das Niveau einer Weltkonferenz, was von den Teilnehmern entsprechend quittiert wurde: kein Referat erhielt so wenig Resonanz wie dieses. Ein Schweizer Berichterstatter, Dr. Hans Ruh, schreibt im „Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz“ über

die Ausführungen des „EWG-Funktionärs Jean Rey“: „Für ihn war die Grenze der EWG-Länder gegenüber dem Osten irgendwie auch eine Grenze der Zivilisation oder mindestens einer Ökonomie, die diesen Namen verdient. Nachdem man innerhalb der Konferenz immer versucht hatte, planetarisch zu denken, kamen einem die Äußerungen von Herrn Rey, so interessant sie waren, irgendwie partikularistisch vor.“

Was an der Frage nach der europäischen Sicherheit sichtbar wurde, kam besonders prägnant zum Ausdruck bei der Diskussion der deutschen Frage, die zwar verständlicherweise nicht im Mittelpunkt stand, aber doch hin und wieder berührt wurde. Der erste, der sie im Plenum zur Sprache brachte, war Helmut Gollwitzer. Er hatte sein Referat über „Friede im Atomzeitalter“ mit einem Hinweis auf die Notwendigkeit des persönlichen Engagements begonnen. Er beschloß es, indem er sein eigenes Engagement, von dem er sagte, daß es nach seiner Meinung die Selbstverpflichtung der Kirchen in den deutschen Staaten sein sollte, deutlich machte. Dabei ging er von der These aus, daß eine friedliche Lösung der deutschen Frage für die Befriedung Europas von entscheidender Wichtigkeit sei. Dazu führte er folgendes aus:

„Die westdeutsche Regierung hat drei außenpolitische Ziele, die heute die Befriedung Europas verhindern ... Diese drei Ziele sind:

1. deutsche Wiedervereinigung durch Anschluß der DDR an die Bundesrepublik;
2. Revision der jetzigen Ostgrenzen;
3. physischer Mitbesitz der Atomwaffen innerhalb der NATO.

Die westlichen NATO-Staaten haben, um westdeutsche Soldaten zu bekommen, die Westdeutschen in diesen Wünschen noch bestärkt. Jedermann außerhalb Westdeutschlands weiß heute, daß diese Wünsche unrealistisch sind und daß das Beharren auf ihnen die Befriedung Europas verhindert. Aber niemand sagt der westdeutschen Bevölkerung die Wahrheit, weder die Bundesregierung, die starr an diesen Zielen festhält und in der Bundesrepublik ein Klima geschaffen hat, durch das eine öffentliche Diskussion sehr erschwert wird, noch die westlichen Regierungen, von denen bisher nur Präsident de Gaulle die Endgültigkeit der Ostgrenzen festgestellt hat. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat im Herbst 1965 in einem Memorandum sehr vorsichtig der Bundesregierung geraten, auf das Ziel der Wiedergewinnung der verlorenen deutschen Ostgebiete zu verzichten. Darüber ist auch in der Kirche ein heftiger Streit entstanden, und starke Kräfte in der Kirche sind fest entschlossen, eine solche kirchliche Ein-

mischung in politische Fragen in Zukunft nicht mehr zuzulassen. Ich meine dagegen: es gehört zur legitimen Aufgabe der christlichen Kirchen in Deutschland, ihrem Volke klar zu sagen,

- daß es die Folgen des zweiten Weltkrieges anerkennen muß,
- daß es keine Quadratmeile der verlorenen Gebiete zurückwünschen soll,
- daß der latente Bürgerkrieg zwischen den deutschen Teilstaaten beendet werden soll,
- daß darum der Alleinvertretungsanspruch der Bundesregierung für ganz Deutschland aufgegeben werden muß,
- daß es eine Entwicklung zur Annäherung der beiden heute getrennten Teile des deutschen Volkes nur geben kann auf der Basis der Anerkennung des heutigen status quo und
- daß die deutsche Beteiligung an einer NATO-Atommacht für Europa und für das deutsche Volk nicht nützlich, sondern schädlich ist."

Helmut Gollwitzer erhielt für diese Vorschläge nachhaltigen Beifall. Ein Mitarbeiter des Konferenzstabes erklärte später, wenn man über diese Vorschläge zur deutschen Frage hätte abstimmen lassen, hätten sich 90 Prozent der Teilnehmer dafür ausgesprochen, denn dies sei der einzige vernünftige, weil im Interesse des Friedens liegende Weg zur Lösung des Deutschlandproblems. Auch hier muß man wieder sagen, daß Gollwitzers Forderungen in einer beträchtlichen Übereinstimmung mit den Vorschlägen der Regierung der DDR und den außenpolitischen Vorstellungen der anderen sozialistischen Länder stehen, während sie in einem tiefen Gegensatz zur Konzeption der westdeutschen Regierung stehen.

Die Isolierung, in die die entspannungsfeindliche westdeutsche Politik im Welthorizont geraten ist, wurde nicht nur hier, sondern auch an einigen anderen Punkten der Konferenz sichtbar. Dem als Verfechter der CDU/CSU-Politik bekannten Leiter der Evangelischen Akademie in Bad Boll, Dr. Eberhard Müller, gebührt der traurige Ruhm, so ziemlich als einziger Diskussionsredner den Geist des kalten Krieges in die Konferenz hineingetragen zu haben, als er bei einer Debatte über das Selbstbestimmungsrecht die DDR verleumdete. Es war interessant, zu beobachten, daß nicht nur Elisabeth Adler von der Evangelischen Akademie in Berlin-Weißensee (gleichsam Müllers „Kollegin“ aus der DDR) dem westdeutschen Sprecher entgegentrat und sich den unerträg-

lichen „Paternalismus“ mancher westdeutscher Kirchenmänner gegenüber den Christen in der DDR verbat. Auch holländische und amerikanische Sprecher erklärten Dr. Müller, daß seine Bemerkungen sachlich nicht in den Zusammenhang gehörten, in den er sie zu stellen versuchte. Die verärgerten westdeutschen Presse- und Rundfunkkommentare über Genf spiegeln auf ihre Weise die Isolierung der Kaltenkriegs-Position Bonns wieder.

Die Nähe zahlreicher Aussagen der Konferenz zu den außenpolitischen Vorschlägen und Konzeptionen des sozialistischen Lagers hat ihren Grund nicht in einer vorgefaßten Meinung der Konferenzteilnehmer, sondern in der Tatsache, daß nach nüchterner Prüfung der entsprechenden Sachfragen die von dem sozialistischen Lager vertretene Konzeption die vernünftiger und realistischere schien. Das zeigte sich auch bei der Diskussion der Probleme der Entwicklungsländer.

In einem der Vorbereitungsbände hatte der jetzige Dekan der Prager Comenius-Fakultät, Prof. Dr. J. Souček, in einem Beitrag über „Osteuropa und der Westen im Bemühen um Frieden“ festgestellt: „Der Prozeß der Emanzipation der ehemals abhängigen Nationen ist zweifellos beschleunigt worden durch die Aufteilung der Welt in zwei gegensätzliche Lager, den Osten und den Westen; genauer gesagt, durch die Hilfe, die die Sowjetunion diesen Nationen bot, ohne dabei direkt ihre Macht zu diesem Zweck einzusetzen, sondern lediglich kraft ihrer Existenz als das zweite große Machtzentrum in der Welt und durch den Rückhalt, den sie diesen Nationen durch ihr Wohlwollen und ihre politische Unterstützung gab. Darüber hinaus ist ebenso offensichtlich, daß das Resultat dieser Entwicklung nicht nur in der Stärkung der sowjetischen Machtsphäre als solcher besteht, sondern daß die Sowjetunion im Gegenteil durch die Förderung der Eigenständigkeit und Selbständigkeit zur Beschleunigung des Prozesses der Spannungsminderung zwischen den zwei Weltmächten oder Blöcken beigetragen hat.“

Es klingt wie eine exakte Bestätigung dieser Analyse, wenn sich Dr. Eduardo Mondlane, der Führer der Befreiungsbewegung für Mozambique, in seiner Ansprache gegen die von einigen Sprechern immer wieder versuchte Gleichsetzung der Sowjetunion und der USA in ihrer Haltung zu den Fragen der Entwicklungsländer wandte und erklärte: „Ich war nahe daran zu protestieren, weil die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion, was immer sie auch sonst darstellen, in einen Topf geworfen wurden. Einige von uns stehen noch immer im Kampf und sehen große Unterschiede zwischen ihnen und protestieren, weil wir nicht glauben, daß die bei-

den in einen Topf geworfen werden können, ganz gleich, was sie – der Osten und der Westen – darstellen. Wiederum spreche ich von dem Standpunkt eines Mannes, dessen Volk noch kämpft und von diesen beiden Machtblöcken verschiedene Reaktionen erfährt.“

In ähnlicher Weise machte Bola Ige darauf aufmerksam, daß westliche Wirtschaftshilfe meist mit politischen Bedingungen verbunden sei. Er erklärte u. a., daß es deshalb sehr verständlich sei, warum etwa „Tansania eher die westdeutsche Hilfe abweist als die Hallstein-Doktrin anerkennt“.

Man blieb jedoch nicht bei der kritischen Analyse stehen. Als Aufgabe, an deren Verwirklichung die Kirchen mitarbeiten sollten, wurden Abrüstungsmaßnahmen und der Ausbau internationaler Strukturen genannt. In diesem Zusammenhang wurde besonders auf die UNO als „die beste zur Zeit zur Verfügung stehende Struktur“ verwiesen, „durch die die Ziele des internationalen Friedens und der Gerechtigkeit verfolgt werden können. Wie alle Institutionen ist sie nicht sakrosankt, und es sind viele Abänderungen in ihrer Charta nötig, um den Bedürfnissen der Welt von heute gerecht zu werden. Dennoch rufen wir die Kirchen der Welt auf, alle Angriffe, die sie schwächen oder zerstören könnten, abzuwehren und Wege zu suchen und zu befürworten, auf denen sie in ein Instrument verwandelt werden kann, das vollkommen in der Lage ist, den Frieden zu gewährleisten und die Gerechtigkeit in weltweitem Ausmaß zu garantieren.“ Dabei wurde im Bericht der Sektion III ausdrücklich erklärt, daß es an der Zeit sei, „die Vereinten Nationen wirklich so allumfassend zu machen, wie das vorgesehen war ... Die Kirchen sollten deshalb eindeutig gutheißen, allen Ländern, die dies wünschen, und der Volksrepublik China einen Sitz in den Vereinten Nationen zu geben.“

Metropolit Nikodim legte in Genf ein Konferenz-Studien-Papier zum Thema „Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft“ vor. Darin unternahm er den interessanten Versuch, den Begriff des Pluralismus positiv aufzunehmen und mit der Konzeption der friedlichen Koexistenz zu verbinden. Pluralismus sei destruktiv, wenn den einzelnen Gruppen oder Staaten der Weltgesellschaft ein sie verbindendes Gemeinsames fehle. Auf dieses der Menschheit heute Gemeinsame weise die Konzeption der friedlichen Koexistenz hin: es ist der Frieden, der zur Lebensbedingung der Menschheit in einer pluralistischen Weltgesellschaft geworden ist. Deshalb könne die Kirche der kommenden Weltgemeinschaft damit einen Dienst erweisen, daß sie das Prinzip der friedlichen Koexistenz durchsetzen hilft.

IV. Verantwortliche Gesellschaft – Sozialismus

In der ökumenischen Diskussion über Kirche und Gesellschaft spielte in den letzten beiden Jahrzehnten der Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft“ eine gewisse Rolle. Er wurde auf der I. Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1948 in Amsterdam geprägt und beschrieben – wie es im Bericht der Arbeitsgruppe B heißt – „als ein im Glauben nach vorn zu gehender Weg jenseits der geschichtlichen Konflikte der Ideologien der Zeit: des Kommunismus und des laissez-faire-Kapitalismus“.

Es handelte sich bei der Formulierung dieses Begriffes also ausgesprochenermaßen um den von der Sache her zum Scheitern verurteilten Versuch, einen „dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus zu weisen. Die Folgezeit machte denn auch das Verhaftetsein dieses Begriffes an die westliche antikommunistische Position immer wieder offenbar. Je mehr Vertreter der jungen Kirchen in die ökumenische Diskussion eingriffen, desto mehr wurde deutlich, daß das ganze ökumenische Sozialdenken – wie Paul Abrecht in einem der Vorbereitungsbände schreibt – „den ideologischen und kulturellen Richtungen unterworfen ist, die das westliche Denken allgemein geprägt haben“.

In Genf bemühte sich Visser't Hooft darum, das Schlagwort von der „verantwortlichen Gesellschaft“ wieder ins Spiel zu bringen und ihm durch die Ausweitung zum Begriff einer „verantwortlichen Weltgesellschaft“ zu neuem Leben zu verhelfen. Er war mit seinen Bemühungen nicht sehr erfolgreich. Zwar tauchte der Begriff da und dort in den Referaten und Schlußberichten auf; aber in der Diskussion erwies er sich als wenig fruchtbar. Prof. Dr. Richard Shaull, Princeton, USA, meinte, dieser Begriff sei zu abstrakt und leer, um wirklich hilfreich sein zu können.

Der westdeutsche Theologe Prof. Dr. Heinz-Dietrich Wendland, Münster, hatte sich in einem der Vorbereitungsbände ausführlich mit der „Theologie der verantwortlichen Gesellschaft“ beschäftigt. Dabei stellte er richtig fest, daß „die Möglichkeit, verantwortlich zu handeln, nicht allein von dem Sinn des einzelnen zur Verantwortlichkeit und seinem persönlichen Engagement abhängt, sondern ebenso sehr von der Struktur der sozialen Institutionen, die ihm seinen Platz zuweisen“. Für Wendland ist die „verantwortliche Gesellschaft“ ein Gesellschaftssystem, in dem Klassengegensätze und Klassenkampf durch „partnerschaftliches“ Miteinander ersetzt sind. Er vermag allerdings nicht deutlich zu machen, auf welchem Wege eine solche Gesellschaft er-

richtet werden könnte. Indem er sich dabei gleichzeitig von dem sozialistischen Weg entschieden distanziert, offenbart er seine Forderung nach der „verantwortlichen Gesellschaft“ – gewollte oder ungewollt – als soziale Demagogie.

Dr. Max Kohnstamm, Vizepräsident des Aktionskomitees für die Vereinigten Staaten von Europa und Persönlicher Sekretär der Königin von Holland, gebrauchte in seinem Referat zum Thema „Friede im Atomzeitalter“ gleichfalls einen völlig formalen Strukturbegriff, von dem her er zu der Behauptung kommen konnte, daß es falsche Strukturen seien, die Kriege verursachten. Es ist bezeichnend, daß weder Wendland noch Kohnstamm noch andere westliche Sprecher die für den *Inhalt* gesellschaftlicher Strukturen entscheidende Frage nach dem *Eigentum und der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel* stellten. Denn wer heute über die durch den stürmischen Fortschritt der Technik gewaltig angewachsenen Produktionsmittel verfügt, hat den bestimmenden Einfluß im gesellschaftlichen Leben.

Es waren Vertreter aus den sozialistischen Ländern, die die Frage nach dem Eigentum an den Produktionsmitteln in Polemik gegen westliche Auffassungen auf der Weltkonferenz zur Sprache brachten. In seinem Referat über den „Dialog mit den römischen Katholiken über das gegenwärtige christliche Sozialdenken“ setzte sich Metropolit Nikodim mit den Eigentumsauffassungen in den Enzykliken der letzten Päpste auseinander. Dabei machte er deutlich, daß sowohl die unkritische Hochschätzung des Privateigentums an Produktionsmitteln wie auch die Charakterisierung dieser Frage als zweit- oder dritrangig einen ausgesprochen antikommunistischen Akzent tragen.

Im Bericht der Sektion II werden im Abschnitt „Die Ausübung der Macht durch den Staat“ zwei unterschiedliche Auffassungen, die jeweils von Teilnehmergruppen vertreten wurden, nebeneinandergestellt. Es heißt da: „Christen und ihre Mitmenschen dürfen den Staat ehren und achten, aber sie können ihm nicht die letzte Treue leisten, die nur Gott zusteht. Jenseits dieser Übereinstimmung finden wir bei uns jedoch größere Differenzen. Einige unter uns sehen im Staat nur ein Werkzeug der Gesellschaft – ein einzigartiges Werkzeug, das eine gewisse Jurisdiktion über alle Menschen und alle Organisationen hat, aber doch eine unter anderen Institutionen ist. Diejenigen, die dieser Überzeugung sind, betonen die Wichtigkeit diverser Machtquellen und vieler Zentren, von denen Initiativen ausgehen innerhalb der Gesellschaft. Andere unter uns sprechen dem Staat eine umfassendere Rolle zu. Sie sehen im Staat ein wirksames Organ

der Gemeinschaft gegenüber den Gefahren des unmäßigen Individualismus, und sie halten die Nationalisierung von Produktionsmitteln im Rahmen einer zentralen Planung für die Grundlagede verantwortlicher Beteiligung der Staatsbürger am politischen Leben.“

An diesen Sätzen sind zwei Dinge wichtig:

a) Der letzte Satz sagt, daß die Nationalisierung bzw. Vergesellschaftung der Produktionsmittel die eigentliche Basis für die verantwortliche Mitarbeit der Bürger in ihrer Gesellschaftsordnung schafft. Das kann doch nur heißen: Wenn man den Begriff „verantwortliche Gesellschaft“ seines abstrakten und demagogischen Charakters entkleiden und ihn sinnvoll gebrauchen will, dann muß man offenbar die sozialistische Gesellschaft als die im eigentlichen Sinne „verantwortliche Gesellschaft“ bezeichnen. In ihr bleibt der Aufruf zur verantwortlichen Mitarbeit nicht ein moralischer Appell. Da alle Bürger in ihrer Stellung zu den Produktionsmitteln gleich sind, haben alle potentiell die gleiche Möglichkeit verantwortlicher Mitgestaltung. Mehr noch: im Sozialismus ist das egoistische Profitmotiv als wesentlicher Motor für die Aktivität der Staatsbürger eben mit der Vergesellschaftung der Produktionsmittel ausgeschaltet. Es sind gesellschaftliche Strukturen im Entstehen, die dann am besten funktionieren, wenn möglichst alle Bürger an ihrem Ort verantwortlich – und das heißt doch: nicht zuerst im Blick auf ihr eigenes Wohlergehen, sondern im Blick auf den Mitmenschen und die Gesellschaft – handeln. Verantwortliche und zugleich kritische Mitarbeit ist nicht nur das Recht, sondern die Pflicht des sozialistischen Staatsbürgers.

b) *Zum ersten Mal erscheint in Dokumenten der ökumenischen Bewegung die sozialistische Gesellschaftsordnung* (die Gesellschaftsordnung der Sowjetunion und der anderen osteuropäischen Staaten) *als mögliche Basis für verantwortliche politische Mitarbeit des Christen*. Damit hat sich eine entscheidende Wende in der Ökumene vollzogen. Wenn bisher auf ökumenischen Tagungen die Forderung nach politischer Aktivität der Christen laut wurde, dann war diese Forderung zumeist – bewußt oder unbewußt – orientiert am Modell der westlichen liberalen und formalen Demokratie; dann war sie häufig verbunden mit einer Distanzierung von der sozialistisch-kommunistischen Gesellschaftsstruktur. Noch auf der großen Tagung über den „raschen sozialen Wandel“ im Jahre 1959 in Thessaloniki verzeichnet der Bericht eine klare Abgrenzung gegenüber dem „marxistischen Kommunismus“. Diese von dem historischen Hintergrund her bis zu einem gewissen Grade verständliche einseitige Bindung der

ökumenischen Bewegung an den Westen ist in Genf entscheidend zurückgedrängt und durchbrochen worden. Für Christen in einem sozialistischen Staat dürfte dies zu den wichtigsten Ergebnissen der Weltkonferenz gehören.

Nicht nur an der schon zitierten Stelle wird auf die sozialistische Gesellschaftsordnung verwiesen; sie taucht noch in einigen anderen Paragraphen der Schlußberichte auf, freilich nie unter ihrer Selbstbezeichnung als „sozialistische Gesellschaft“. Wer an dieser Weltkonferenz teilgenommen hat, mußte einfach feststellen, daß das, was in den verschiedenen Ländern, Erdteilen und Situationen unter „Sozialismus“ verstanden wird, so unterschiedlich und vielschichtig ist, daß der Gebrauch dieses Wortes auf einer solchen Tagung eher Verwirrung stiftet, statt zu Klarheit zu verhelfen. Deshalb hat man in den Berichten zumeist darauf verzichtet und das Gemeinte mit anderen Worten zu beschreiben versucht. Es seien dafür noch zwei Beispiele genannt.

Einer der Abschnitte des Berichts der Sektion III beschäftigt sich mit der Bedeutung und Funktion der Opposition im Staat. Zunächst wird die Meinung derer wiedergegeben, die eine institutionalisierte Opposition für wichtig halten. Dann heißt es: „Andere sagen, daß eine institutionelle Opposition nicht nötig sei, wenn die politische Struktur die kritische Beteiligung der Bürger an der politischen und sozialen Beschlußfassung garantiert.“

Ausführlich geht der Bericht der Sektion I auf die sozialistische Wirtschaftsstruktur ein. Nachdem er zunächst das Modell der sogenannten „freien Marktwirtschaft“ und das einer gemischten, halb staatlichen und halb privaten Wirtschaft beschrieben hat, wird festgestellt: „Für eine dritte Auffassung ist das Wirtschaftsleben in einer einzigen, zentral geplanten Wirtschaftsordnung am besten organisiert, die kein Privateigentum an den Produktionsmitteln kennt, in welcher aber der Verbraucher eine gewisse Freiheit in seiner Wahl und Beschäftigung hat. Auch wenn wirtschaftliche Anreize benützt werden, bestimmt doch ein zentraler Plan die Verteilung der Mittel. Einige von denen, die diese Art der Wirtschaftsordnung befürworten, glauben nicht, daß diese ohne einen revolutionären Sturz der bestehenden Ordnung, durch Gewaltanwendung oder gewaltlos, geschaffen werden kann. Sie sind der Überzeugung, daß nur eine Gesellschaft dieser Art eine größtmögliche Wachstumsrate erreichen, für eine weitreichende Verteilung der Gewinne des Wachstums sorgen und die erfolgreiche Entwicklung armer Gesellschaften unterstützen kann. In den letzten Jahren haben die Vertreter dieser Auffassung ein größeres Interesse an der Verwendung

von Preis- und Gewinnanreizen innerhalb des Rahmens einer zentralgeplanten Wirtschaftsordnung gezeigt. Sie würden ebenfalls ein Staatsmonopol im internationalen Handel befürworten.“

Die Auflösung der einseitigen westlichen Bindung der Ökumene, die in Genf begann, wird stark gefördert durch die Entwicklung in den jungen Nationalstaaten Asiens und Afrikas. Selbst wenn die Vorstellungen mancher Politiker vom Sozialismus noch verschwommen sind – eines ist ihnen klar: daß ihre Zukunft unter keinen Umständen auf der Seite des Kapitalismus liegt. Bola Ige drückte das in seinem Referat über „Politische und wirtschaftliche Dynamik neuerwachter Völker“ so aus:

„Dadurch, daß die meisten unserer Führer in Afrika und Asien wenigstens mit dem Mund irgendeine Form des Sozialismus unterstützen, wird die Lage weiter kompliziert. In ihrem tiefsten Herzen glauben sie, falls sie wirklich eine neue Nation bauen wollen, daß der einzig gangbare Weg innerhalb der wenigen Jahre, die ihnen zur Verfügung stehen, ihren Völkern Frieden und Überfluß zu zeigen, der sozialistische Weg ist. Die kapitalistischen Länder selbst nehmen den Führern der neuen Nationen diesen Glauben immer mehr ab; aber sie würden lieber sehen, wenn man nur darüber spräche und es nicht in die Praxis umsetze.“

Der Rechtsanwalt aus Nigerien fügt hinzu: „Aber wir werden den Weg des Friedens, der Freiheit und der Gerechtigkeit einschlagen; wir haben keine sichtbare Alternative zum Sozialismus.“ Um welchen Sozialismus es ihm geht, das macht Bola Ige deutlich, wenn er über Kuba spricht: „Zugegeben, die kubanische Revolution war nicht die erste in Südamerika, aber sie war die erste, die die alte Ordnung vollkommen zerschlug und an ihrer Statt ein völlig neues Regime begründete und wirklich wie ein Erdbeben wirkte und einen unübersehbaren Brückenkopf dessen bildete, was einige Leute als ‚Subversion‘, andere als ‚echte Freiheit‘ ansehen.“

Freilich zeigte sich gerade bei diesem jungen afrikanischen Politiker eine relativ starke Hinneigung zu einer „chinesischen Position“, was seinen Grund u. a. darin haben dürfte, daß Christen aus den anderen sozialistischen Staaten bisher zuwenig verstanden haben, solchen Leuten das echte sozialistische Gesellschaftsmodell und den schöpferischen Beitrag der Christen zur neuen Gesellschaft zu zeigen.

Die objektive Entwicklungstendenz unserer Welt hin zum Sozialismus erwies sich indirekt an verschiedenen Erscheinungen in den Entwicklungsländern, die in Genf zur Sprache

gebracht wurden. Mehrere Sprecher wiesen darauf hin, daß „das Vorgehen des Staates (in den Entwicklungsländern) noch energischer werden muß und daß der Staat hier mehr Verantwortung für die Wirtschaftstätigkeit tragen muß als in den reichen Ländern“ — so der römisch-katholische Berater Professor Williman aus Uruguay. In diesem Zusammenhang wird häufig die Notwendigkeit straffer Wirtschaftsplanung betont. Die erhöhte Verantwortung des Staates wird begründet mit der Fülle der Aufgaben, vor die ihn die politische, ökonomische und technisch-wissenschaftliche Entwicklung stellt. Aber es war bezeichnend, daß dieselben, die für eine größere Macht des Staates eintraten, gleichzeitig die Forderung nach einer wachsenden Beteiligung aller Bürger an der Lösung der gesellschaftlichen Aufgaben stellten. Der Bericht der Arbeitsgruppe A erklärt zu diesem wichtigen Problem:

„Moderne technisierte Gesellschaften bedürfen auch einer befähigten und wirksamen Exekutive auf allen Ebenen. Ohne hervorragende Bildungsmöglichkeiten werden sich solche Führungskräfte nicht entwickeln. Auch sie bedürfen einer weitreichenden Beteiligung des Volkes. An dieser Stelle taucht ein Widerspruch zwischen der Wirksamkeit und der menschlichen Beteiligung beim Fällen von Entscheidungen auf. Zugunsten der Wirksamkeit wird oftmals erklärt, es sei notwendig, die breite Teilnahme am Fällen von Entscheidungen möglichst gering zu halten, daß es einfacher sei, eine Fabrik in Gang zu halten, eine Stadt wieder aufzubauen oder eine Agrargesellschaft zu industrialisieren, wenn die Experten geradlinig vorgingen und das Volk nicht an den Entscheidungen beteiligten. Wir erkennen an, daß es bis zu einem gewissen Punkt notwendig sein kann, sowohl politische als auch technische Entscheidungen ohne ein Höchstmaß an Beteiligung des Volkes zu fällen. Das gilt vielleicht vor allem in den frühesten Stadien der wirtschaftlichen Entwicklung. Wir sind jedoch der Überzeugung, daß das die Ausnahmefälle sind und daß nur kurzfristig eine wirksame Verwirklichung und eine breite Teilnahme miteinander kollidieren. Tatsächlich *erfordert* die langfristige Wirksamkeit in Fabrik, Stadt und Gesellschaft die Beteiligung. Ohne sie wird die Würde der Menschen unvermeidlich angetastet. Wir erklären auf der Grundlage unserer Überzeugung als Christen, daß jedermann, nicht nur einige wenige, gerufen ist, an der Planung und Leitung seiner Gesellschaft teilzunehmen. Wir glauben auf der gleichen Grundlage weiterhin, daß es Entscheidungen, die von isolierten Eliten gefällt worden sind, an Nährboden fehlt und sie möglicherweise fehlerhaft sind.“

General Simatupang aus Indonesien unterstrich in diesem Zusammenhang die „dialektische Beziehung zwischen der Notwendigkeit einer wachsenden Bedeutung der Regierung einerseits und der Notwendigkeit verantwortlicher Beteiligung der Bevölkerung andererseits“. Der indonesische Kirchenmann nennt die Gesellschaftsform, in der dies verwirklicht werden könne, in bewusster Abgrenzung von der dafür untauglichen „liberalen Demokratie“ eine „gelenkte Demokratie“, in der ständig um eine verantwortliche Gemeinsamkeit zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen gerungen werden müsse.

Es liegt auf der Hand, daß das hier angedeutete Problem am besten mit Hilfe der sozialistischen Gesellschaftskonzeption zu lösen ist. Die sozialistischen Staaten haben in den letzten Jahren reiche Erfahrungen für ein wechselseitig sich befruchtendes Zusammenspiel zwischen einer zentralen Planung und Leitung und der schöpferischen, eigenverantwortlichen Mitarbeit und Initiative der Massen sammeln können. Die aus der sozialistischen Theorie geborene Konzeption des demokratischen Zentralismus scheint mit ihren Weiterentwicklungen und Vertiefungen nach wie vor die beste Antwort auf die in zahlreichen Ländern akut gewordenen Fragen zu sein.

V. Ja zu den technischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit

In einem Artikel für die Zeitschrift des Weltfriedensrates „Perspektiven“ bezeichnete der Wiener Theologe Prof. Dr. Wilhelm Dantine die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, bei der er der einzige österreichische Teilnehmer war, als „ein kirchenhistorisches Novum“. Er begründet dieses Urteil damit, daß diese Konferenz „eine prinzipielle Bejahung der Revolution im umfassenden Sinne dieses Begriffs aussprach und sich um eine Theologie der Revolution bemühte“. Das ist in der Tat angesichts der traditionell konservativen, manchmal sogar ausgesprochen antirevolutionären Haltung zumindest der europäischen Kirchen in der Vergangenheit eine erstaunliche und neuartige Sache. Was drückt sich darin aus? Zunächst wohl einfach dies, daß sich der wache und fortschrittliche Teil der Kirchen, dessen Repräsentanten sich in Genf versammelten, gezwungen sah, die tiefgreifenden revolutionären Wandlungsprozesse, die unsere Welt seit einigen Jahrzehnten in Atem halten, zur Kenntnis zu nehmen und nach der Haltung des Christen ihnen gegenüber zu fragen.

Das Thema der Weltkonferenz lautete „Die christliche Antwort auf die technischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit“. Die Antwort, die die Genfer Versammlung formulierte, war ein eindeutiges Ja, d. h. klarer Ruf an die Christen in allen Ländern, sich verantwortlich an diesen Wandlungsprozessen zu beteiligen und auf solche Weise mitzuhelfen, daß sie zum Wohl der Menschen vollzogen werden. Um freilich dieses Ja recht würdigen zu können, muß man sich klar machen, daß in der die ökumenische Diskussion beherrschenden englischen Sprache das Wort „revolution“ einen viel breiteren Bedeutungsumfang hat als das im Deutschen gebrauchte „Revolution“. Im Deutschen ist die Grundbedeutung des Wortes – grundlegender Wandel einer Gesellschaftsordnung und politischer Machtverhältnisse – noch ganz lebendig, auch wenn wir heute von „technischer Revolution“ sprechen. Im Englischen meint das Wort jede einigermaßen rapide Umwälzung auf allen Lebensgebieten, bis etwa hin zur sogenannten „sexuellen Revolution“. Das in Genf gesprochene Ja meint Revolution in solchem weiten Sinn, in den allerdings die politische Revolution eingeschlossen bleibt.

Vielleicht läßt sich das, was in Genf in den meisten Fällen mit „Revolution“ gemeint war, am besten mit dem Begriff „Strukturwandel“ umschreiben. Es ging nicht nur um einen Wandel etwa im Bewußtsein, sondern um Änderungen von Institutionen und Systemen gesellschaftlicher Beziehungen. Der Bericht der Sektion I bringt das an einer Stelle deutlich zum Ausdruck. Wenn einer gedeihlichen wirtschaftlichen Entwicklung Bahn gebrochen werden sollte, heißt es da, dann müsse sich „in einigen Ländern ein revolutionärer Wandel in der Struktur des Eigentums, des Einkommens, der Investition, der Ausgaben, der Erziehung, der politischen und administrativen Organisation, wie auch der gegenwärtigen Formen der internationalen Beziehungen vollziehen“.

1. Eine der zentralen Fragen, die bei der Erörterung der Revolutionsproblematik in Genf diskutiert wurden, war die nach dem *Verhältnis zwischen technischer und gesellschaftlicher Revolution*. Anders ausgedrückt: man fragte nach den eigentlichen Triebkräften hinter den umfassenden revolutionären Wandlungsprozessen unserer Zeit. Auf diese Frage wurden zwei verschiedene Antworten gegeben.

Einige Theologen und Naturwissenschaftler, vor allem aus den westlichen Ländern, meinten, daß es der rasante Fortschritt von Wissenschaft und Technik sei, der unsere Welt und unsere gesellschaftlichen Strukturen von Grund auf verändere. Heinz-Dietrich Wendland bekannte sich in seinem Referat „Kirche und Revolution“ klar zu dieser Ansicht. Er

entwickelte dort – für einen westdeutschen Theologen eine erstaunliche Leistung! – eine Theorie der „totalen Weltrevolution“, von der er sagte, daß sie „von den Kräften der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation unserer Tage getragen“ sei.

Nun wird keiner den großen Einfluß leugnen, den die moderne Technik auf die Gestaltung unserer Welt ausübt. Weil viele ihrer Errungenschaften große Veränderungen in der Sphäre der Produktionsmittel hervorrufen, setzen sie von daher weiterreichende Wandlungen in Gang. Jedoch hinter der These von Wendland steht die Auffassung vom Primat der technischen Revolution, die gleichsam automatisch auch Veränderungen in den gesellschaftlichen Strukturen hervorruft. Dieselbe Ansicht liegt der Theorie zugrunde, daß der technische Fortschritt zur Ausbildung einer „modernen Industriegesellschaft“ führe, in deren Gestalt – da Technik in Ost und West gleich sei – sich die Unterschiede zwischen Kapitalismus und Sozialismus allmählich auflösen. Bei Wendland werden solche Gedankengänge besonders dort deutlich, wo er sich ausdrücklich gegen gesellschaftliche Veränderungen im Sinne des marxistischen Sozialismus wendet, weil der Marxismus angeblich die „absolute Revolution“ durchführen wolle, die jedoch „nichts als Schein und Illusion“ sei. Damit hat Wendland deutlich gemacht – und dies wird man für die gesamte ökumenische Revolutionsdebatte festhalten müssen –, daß der positive Gebrauch des Wortes „Revolution“ noch nicht ein Beweis für den Willen zu gesellschaftlichen Veränderungen ist. Das Gegenteil kann der Fall sein.

Die These vom Primat der technischen Revolution erfuhr denn auch in Genf heftigen Widerspruch. Der englische Ökonom Dr. Robert Theobald war der erste, der in einem Referat vor dem Plenum sagte, die Macht der Technik könne „nur dann zum Wohle des Menschen unter Kontrolle gehalten werden, wenn wir uns ganz bewußt große Mühe geben, die sozialen Strukturen der Nationen und der Welt zu verändern“. Noch stärkerer Widerspruch wurde laut von Sprechern aus Asien, Afrika und vor allem aus Lateinamerika. Die Lateinamerikaner sagten, sie hätten mitnichten die Erfahrung gemacht, daß technischer Fortschritt soziale Verhältnisse und politische Machtpositionen verändere. Das Gegenteil sei der Fall: die moderne Technik, die sich häufig zuerst in der Ausrüstung der Armee zeige, stabilisiere ungleiche soziale Verhältnisse und unerträglich gewordene politische Machtpositionen. Richard Shaul, der selbst zwanzig Jahre lang in Lateinamerika gelebt hat, beschrieb die Erfahrungen, vor allem junger Christen, angesichts dieser Situa-

tion so: „Sie sind zu der Überzeugung gelangt, daß die Technik auf die Dauer nur zum Wohl des Menschen und seiner Erfüllung beitragen kann, wenn sie durch eine Revolution in Schranken gewiesen wird, und wählen deshalb die Revolution als einzigen Weg, auf dem sie für die Zukunft des Menschen arbeiten können.“

In den Schlußberichten der Konferenz stehen einige Sätze, die ganz klar der gesellschaftlichen Revolution, d. h. der bewußten Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse und Machtpositionen, den Vorrang gegenüber der technischen Revolution zusprechen. Das bedeutet nicht eine Unterschätzung der technischen Revolution, sondern ihre Einordnung in den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang.

„Ein ausgebeuteter Bauer oder Arbeiter“, heißt es im Bericht der Arbeitsgruppe A, „wird so lange noch keinen vollen Nutzen von der Technik haben, wie sich die Machtverteilung nicht geändert hat, obgleich er vielleicht am Ende des Tages weniger müde ist, nachdem Traktoren und Automation eingeführt worden sind. Es besteht sogar die Möglichkeit, daß er wegen des Machtzuwachses in den Händen der Ausbeuter viel schlechter dran ist.“ Und der Bericht der Sektion I stellt fest: „Oftmals wird die volle Ausnutzung der natürlichen Hilfsquellen, wie Grund und Boden, durch die herrschenden Besitzverhältnisse und Wirtschaftsformen vereitelt, und der Einsatz der industriellen Hilfsquellen zu größtmöglichem Nutzen wird durch monopolistische Beschränkungen oder durch Abmachungen, die die Preise künstlich auf einem Maximum halten sollten, vereitelt. In diesen Fällen sind radikale Veränderungen notwendig.“

2. Viele Teilnehmer der Genfer Konferenz, die auf diese Weise für die Revolutionierung gesellschaftlicher Verhältnisse eintraten, verbanden diese Haltung mit einer positiven Bewertung der *Ideologie* im allgemeinen und des Marxismus im besonderen. Ganz im Gegensatz zu Heinz-Dietrich Wendland hatte Richard Shaul bereits in seinem Beitrag zu den Vorbereitungsbänden geschrieben: Während die westlichen politischen Ideen und Bewegungen den Menschen in der Welt von heute nicht viel Anlaß zu Hoffnung gäben, „ist es allein der Marxismus, der den Versuch macht, die Revolution als wesentlich für die Schaffung einer stabileren und gerechteren Gesellschaft zu verstehen, und in einigen Teilen der Welt ist er das höchste Symbol der Hoffnung für die, die sich nach einem neuen Tag sehnen“. Auch der französische Theologe André Dumas rechnete den Marxismus unter die großen wissenschaftlichen Leistungen der Menschheit. „Die Theologen studieren Marx heute, wie sie ehemals Aristoteles stu-

diert haben“, sagte er. Ausführlich beschäftigte sich Prof. Hiber Conteris, ein methodistischer Soziologe aus Uruguay, in seinem Referat „Das Angebot der Ideologien und die politische Dynamik“ mit der Frage des Marxismus. Über den besonderen Beitrag des Marxismus zur „ideologischen Dynamik Lateinamerikas“ sagte er folgendes:

„Erstens hat uns die marxistische Analyse in die Lage versetzt, daß wir die innere Natur des kapitalistischen Wirtschaftssystems und sein Verhältnis zur Unterentwicklung in Lateinamerika verstehen. In Übereinstimmung mit einer weitverbreiteten Theorie wird die wirtschaftliche und soziale Rückständigkeit des südamerikanischen Kontinents oft mit dem Begriff ‚struktureller Dualismus‘ erklärt. Diese Theorie behauptet die Koexistenz zweier Regime, zweier nebeneinander bestehender Gesellschaften in unseren Ländern: eine agrarische Gesellschaft des feudalen Typus und eine semi-industrielle städtische Gesellschaft, die nach dem Muster der modernen kapitalistischen Gesellschaft gebildet ist. Die tiefgreifendsten jüngsten Untersuchungen unserer wirtschaftlichen Entwicklung haben gezeigt, daß es in Lateinamerika nie ein Regime gegeben hat, das ‚feudal‘ genannt werden könnte, nicht einmal metaphorisch. Von der Zeit der Eroberung an war die typische Form, unter der der Kontinent wirtschaftlich ausgebeutet wurde, der Kapitalismus; ebenso ist die zunehmende Verschlechterung unserer Rohstoffquellen und unserer wirtschaftlichen Abhängigkeit von überseeischen Exportgütern das Ergebnis einer Form des Austausches, wie er durch die Beziehungen von Kolonien zu ihren Mutterländern geschaffen wird. Diese Fehlinterpretation (die Theorie des strukturellen Dualismus) kann dank der Anwendung der marxistischen Methode korrigiert werden. Der Nutzen der Analyse ist jedoch nicht rein historisch, der Marxismus hat uns auch in die Lage versetzt, die gegenwärtigen Manifestationen des Phänomens kapitalistischer Verhältnisse (Kolonie-Mutterland), wie das gegenwärtige Verhältnis zwischen den USA und Lateinamerika, zu verstehen.“

Der zweite Beitrag der marxistischen Analyse steht in unmittelbarer Beziehung zu der Konzeption der sozialen Gerechtigkeit. Hier hat uns der Marxismus in die Lage versetzt, die angestammte Ungerechtigkeit des Klassensystems der traditionellen lateinamerikanischen Gesellschaft zu verstehen. Meiner Ansicht nach muß der Marxismus an diesem Punkt von Christen oder jeder anderen Gruppe, die nach sozialer Gerechtigkeit als einem ihrer wichtigsten Ziele strebt, in Erwägung gezogen werden. Es ist schwierig, sich diese Ge-

rechtigkeit ohne jene Nivellierung der sozialen Klassen vorzustellen, die beruht auf der gerechten Neuverteilung des Reichtums, gleichen Chancen, gleichen Rechten und gleichen Privilegien für alle. In dieser Hinsicht kann die klassenlose Gesellschaft, wie Marx sie postuliert, nicht als reine Utopie angesehen werden. Sie stellt eine Sehnsucht und ein mögliches Ziel dar, und jede Form politischen Handelns in Lateinamerika, die den biblischen Begriff der sozialen Gerechtigkeit ernst nimmt, muß zugeben, daß der Marxismus das wissenschaftliche Instrumentarium geliefert hat, um eine Analyse der wirtschaftlichen und sozialen Schichtung in der gegenwärtigen Gesellschaft durchzuführen.“

Ein weiterer lateinamerikanischer Sprecher, der kolumbianische Theologe Gonzalo Castillo Cardenas, hatte schon den Vorbereitungsarbeiten folgende nüchterne Analyse der lateinamerikanischen Situation beigesteuert:

„a) Die römisch-katholische Kirche hat ihr kulturelles Monopol in Lateinamerika eindeutig verloren. Ein säkular bestimmter Wertmaßstab dient heute für die Massen als Basis und Orientierung in ihrem Kampf für menschliche Würde und soziale Umgestaltung.

b) Der Protestantismus, eine kleine Minorität mit stark spirituellem Gepräge, ist am Rande der großen Probleme, die das Hauptanliegen der lateinamerikanischen Bevölkerung sind, stehengeblieben.

c) Der Kommunismus, Sozialismus und andere Gruppen der politischen Linken gehen allen anderen Gruppen darin voran, daß sie ein neues Wertesystem verkünden, dessen Bestimmung und Ziel eine soziale Gerechtigkeit ist, die das vordringlichste Verlangen der Bevölkerung nach Ausbildungsmöglichkeiten, Essen, Unterkunft, materiellen Gütern, Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs, gerechtem Arbeitslohn und nach sozialer Sicherheit befriedigen würde.

d) Die den Kampf um soziale Gerechtigkeit führenden Bewegungen halten die Religion nicht für ein angemessenes Mittel, dieses Ziel zu erreichen; sie sehen in ihr vielmehr den Grund für die heutigen Ungerechtigkeiten. Deshalb erkennen nur wenige die Notwendigkeit einer religiösen Erweckung.

e) Ideologisch gesehen stellt sich dem aufgewählten Denken der jungen Intellektuellengeneration der Marxismus selbst als die einzige Ideologie dar, die in umfassender Art und Weise die augenblickliche Situation erklärt und zugleich angemessene Kräfte und Instrumente zu ihrer Veränderung anbietet.“

Hiber Conteris, der gleichzeitig Sekretär der Studienabteilung der lateinamerikanischen Kommission für Kirche und Gesellschaft ist, weist in seinem interessanten Referat noch auf zwei wesentliche Aspekte der Beziehungen zwischen Revolution und Ideologie hin. Während eine Revolution ohne eine klare Analyse der Situation und eine bewußte Zielstellung nicht möglich ist, zeichnet sich die reaktionäre Haltung meist durch das Fehlen einer ausgearbeiteten Ideologie aus. Im Blick auf die Situation in Lateinamerika sagt er:

„Die Abwesenheit einer Ideologie, das Fehlen eines zusammenhängenden Gedankenschemas und die Verneinung der Reflektion charakterisieren jene Gruppen, die man gewöhnlich konservativ oder reaktionär nennt. Hier dominiert das Irrationale über das Rationale. Die Verwendung ethischer Kategorien bei der Beschreibung der tiefen Ursachen der mangelnden gesellschaftlichen Anpassung in Lateinamerika ist keineswegs so unwesentlich, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, obwohl dies zugestandenermaßen oft übertrieben wird. Die Wurzeln und Motive der konservativen Haltung sind irrational. Sie entspringen dem Verlangen nach Macht, dem Ehrgeiz und der Neigung, die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Unterschiede zwischen den Menschen aufrechtzuerhalten. Und die Werkzeuge, mit denen diese Absichten in der lateinamerikanischen Gesellschaft herkömmlich verteidigt wurden (und noch heute verteidigt werden), sind Gewalt, Lüge, Verneinung jedes Schrittes von seiten der politischen Mehrheiten Lateinamerikas, der zur Reflektion und zur bewußten Wahrnehmung der wirklichen Lage führt, Verfolgung und Verhüllung des Rationalen. Es ist nicht unberechtigt, in bezug auf Lateinamerika von ‚Mittelalterlichkeit‘, von einem neuen Obskurantismus oder von der Wiedereinführung der Inquisition zu sprechen.“

Auch der japanische Professor Takenaka betonte, daß demgegenüber die Revolution nur erfolgreich sein könne, wenn sie nicht in der Negation der gegenwärtigen Situation verharre, sondern positive Leitbilder habe. Wir brauchen „gültige, wohldurchdachte, kritische und dennoch eindeutig bestimmte provisorische Ziele“. Eine klare ideologische Position in diesem Sinne gehöre zum revolutionären Engagement.

Zum anderen macht Conteris aufmerksam auf einen wesentlichen Unterschied, wenn nicht Gegensatz, der – zumindest in Lateinamerika – zwischen Ideologien der Entwicklung und revolutionären Ideologien besteht. Die Ideologien der Entwicklung streben – meist in Zusammenarbeit mit Kapital aus den USA – „eine Lösung des neokapitalistischen Typus“ an. Dagegen geht es den „revolutionären Ideologien,

die mehr oder weniger mit der marxistischen Philosophie verbunden sind“, um die notwendige grundlegende Wandlung der Gesellschaft. Vertreter der Entwicklungsideologie sind oft in ihren Worten äußerst revolutionär, während ihr Programm nur eine zeitgemäßere Form des alten sozialen Unrechts bringt.

In diesem Zusammenhang muß auf ein Problem verwiesen werden, daß in den Diskussionen in Genf mehrfach die Gemüter erhitzte. Es ist das Problem des „Nationalismus“ der Entwicklungsländer oder, genauer gesagt: der Formulierung nationaler Ziele, der Ausarbeitung nationaler Ideologien, um den Prozeß der „Nation-Werdung“ in den jungen Staaten zu fördern. Prof. M. M. Thomas sagte in seinem Referat über die „Modernisierung traditioneller Gesellschaften und den Kampf um ein neues Kulturrethos“, daß die Alternative zur geistigen Abhängigkeit der jungen Nationen vom Westen die „schöpferische Erneuerung der einheimischen Kulturen“ sei. Ein in diesem Sinne verstandener „Nationalismus ist jene Macht, die eine ehemalige Kolonie in einen lebensfähigen Staat umwandeln kann“, meinte T. B. Simatupang. Und Mendes de Almeida definierte den „Nationalismus in Lateinamerika von heute ... als Entwicklungsbewußtsein und als das Bemühen, durch eine kollektive Entscheidung alle gesellschaftlichen Kräfte in Richtung auf eine erfolgreiche Staatsbildung auszus schöpfen“.

Gegen diesen „Nationalismus“ meinten vor allem die Westeuropäer Sturm laufen zu müssen. Unter Hinweis auf ihre eigenen schlechten Erfahrungen mit dem Chauvinismus beschworen sie die Vertreter der Entwicklungsländer, doch „nicht den gleichen Fehler zu wiederholen“. In ihrer Antwort machten die Sprecher aus Asien, Afrika und Lateinamerika auf den grundlegenden Unterschied zwischen ihren nationalen Ideologien und den Nationalchauvinismus europäischer Länder aufmerksam. Prof. Claudio Williman aus Uruguay wandte sich in dieser Weise gegen den Vorschlag des Holländers Tinbergen, auf nationale Souveränitätsrechte zu verzichten, den dieser mit einer Polemik gegen den Nationalismus verbunden hatte. Der lateinamerikanische katholische Ökonom sagte dazu:

„Meiner Ansicht nach hat Prof. Tinbergen den Wert neuer Formen des Nationalismus in unseren Ländern gegenüber dem übersteigerten, aggressiven Nationalismus der reichen Länder sehr wohl begriffen. Meine Damen und Herren, wir sind auch die Opfer Ihrer gegenwärtigen Erscheinungsformen des Nationalismus, den wir als Imperialismus bezeichnen; in unvorstellbarer Weise leben wir noch immer unter einem merkantilistischen System. Es wird noch nicht klar genug er-

kannt, daß unser Nationalismus, oder unser nationaler Standpunkt, wenn Sie diese Bezeichnung vorziehen, ich ziehe sie jedenfalls vor, ein folgerichtiger Ausdruck des Prozesses der Herausbildung unseres historischen Bewußtseins und unserer Bemühungen ist, in der Geschichte eine Rolle zu übernehmen. Wir sehen einen verhängnisvollen Widerspruch darin, daß sie, die reichen Länder, die ihre Persönlichkeit und ihr Geschick um ein Nationalgefühl herum herausgebildet haben, jetzt verlangen, daß wir unser Nationalgefühl gerade im Augenblick unserer eigenen Entfaltung in Grenzen halten.“

Prof. Williman fügt hinzu: „Dieser nationale Standpunkt gestattet uns beispielsweise, zwischen kolonialen und nationalen Industrien zu unterscheiden. In unserem Lande werden viele Investitionen getätigt, aber bestimmte Industrien, wie der Bergbau, arbeiten zwangsläufig auf die Konsolidierung der Kolonialstrukturen hin. Diese Konferenz sollte eine Erklärung abgeben, daß die grundlegenden nationalen Güter, unser Grund und Boden, der für uns noch immer das verheißene Land ist, unser Boden und unsere Bodenschätze, ein für allemal Eigentum unseres Landes sind. Ich glaube, daß die Weltwirtschaft geplant werden kann und muß, ohne daß von uns verlangt wird, daß wir auf unsere grundlegende Ideologie verzichten, denn der Nationalismus als Bekräftigung unserer kulturellen Persönlichkeit wird, wohlverstanden, als Ausgangspunkt für Verteidigung, Toleranz und regionale Integration dienen; wir sind aber nicht bereit, unseren Nationalismus aufzugeben. Vielleicht ist der Nationalismus eines Tages, wenn alle Staaten gleichberechtigt sind, überholt. Solange wir aber noch unter der politischen und strukturellen Herrschaft des Imperialismus leben und arbeiten, ist ein solcher Vorschlag, wie ihn Herr Tinbergen unterbreitet hat, für uns unannehmbar.“

Diese Sätze machen die Gesamtproblematik klar. Ein nationaler Standpunkt ist unerläßlich für alle Völker, die sich von Kolonialismus und Imperialismus befreien wollen. Dieser nationale Standpunkt richtet sich nicht gegen das nationale Interesse anderer Völker, er begreift das eigene Volk als Teil einer größeren internationalen Gemeinschaft. Im Blick auf die Vergangenheit wird man sagen müssen: es war nicht ein solcher nationaler Standpunkt, der die europäischen Völker in das Unglück der Kriege gestürzt hat, sondern der Mißbrauch nationaler Gedanken durch den Militarismus und Imperialismus, den eigentlichen Feind nationaler Selbständigkeit. Heute vertritt der Imperialismus vielfach eine kosmopolitische Ideologie. Wer heute undifferenziert gegen die Wahrnehmung nationaler Verantwortung polemisiert, gerät objektiv in die Nähe des Imperialismus.

Auch hier zeigt sich wieder, daß klare ideologische Positionen notwendig sind, wenn man als Christ seine Verantwortung in den Revolutionen unserer Zeit wahrnehmen will. Harvey Cox schreibt in seinem Bericht über die Weltkonferenz, daß viele nordamerikanische und europäische Theologen, die seit langem das „Ende der Ideologie“ proklamiert hätten, durch die hier wiedergegebenen Aussagen schockiert worden seien, daß sie aber das Ganze als Herausforderung empfunden hätten, neu über Notwendigkeit und Funktion von Ideologie nachzudenken.

3. Man war sich in Genf darüber klar, daß eine Revolution nicht ohne *Gewalt* in Gang zu bringen und durchzuführen ist. Selbst wenn dazu nicht immer eine „blutige Gewalt“ notwendig ist – ohne politische, soziale, ökonomische oder andere Arten von Druck kommt man kaum aus. In den Vereinigten Staaten haben kürzlich einige prinzipielle Pazifisten Martin Luther King vorgeworfen, daß er seine Aktionen im Kampf um die Gleichberechtigung der Farbigen zu Unrecht als „gewaltlos“ bezeichne, denn die Organisation eines Bus-Boykotts oder eines Protestmarsches geschehe mit dem Ziel, auf die Gegenseite einen Druck auszuüben. Die Diskussion auf der Weltkonferenz hat deutlich gemacht, daß die prinzipielle Ablehnung von Gewaltanwendung durch Christen weder eine verantwortliche noch eine realistische Haltung ist. Die Frage, vor die der Christ in den Strukturen der modernen Gesellschaft gestellt ist, ist die nach einer verantwortlichen Beteiligung an der Machtausübung.

Im Bericht der Sektion II wird gesagt, daß der Christ in allen Fällen den „friedlichen und verantwortbaren gewaltlosen Formen des Handelns in der Gesellschaft“ den Vorzug zu geben habe. Gleichzeitig wird ausdrücklich festgestellt: „Es darf nicht erklärt werden, daß die einzige Position für den Christen in der absoluten Gewaltlosigkeit bestehe.“ Teilnehmer aus den Entwicklungsländern legten Wert darauf, daß in den Bericht der Sektion II ein eigener Abschnitt über die Armee aufgenommen wurde, in dem nicht nur auf die Gefahren des Militärs, sondern auch auf seine mögliche positive Rolle hingewiesen wurde. Darin heißt es, daß Armee nicht gleich Armee sei. Es mache einen wesentlichen Unterschied aus, ob „die Armee von der Kolonialmacht dazu geschaffen und unterhalten wurde, um Aufstände niederzuwerfen und die innere Ordnung aufrechtzuerhalten“, oder ob sie aus Einheiten entstanden sei, die sich „am nationalen Befreiungskampf beteiligt“ haben. Im Blick auf die letztere heißt es: „Wegen der in ihr herrschenden Disziplin und

wegen der Einheit, die ihre verschiedenen Elemente zusammenbindet, kann die Armee in der Nation eine positive Kraft darstellen.“

Einer der lateinamerikanischen Teilnehmer sagte gegen Schluß der Konferenz, er bedauere ein wenig, daß ein großer Teil der Diskussion über die Stellung des Christen zur Revolution sich mit dem Problem der Gewaltanwendung beschäftigt habe. Dadurch sei der falsche Eindruck entstanden, als ob die Christen, die die Revolution befürworteten, weniger empfindlich als andere gegenüber der „Sünde der Gewalt“ wären. Er sagte: „In meinem Land sterben täglich zweihundert Kinder an Unterernährung. Das ist die eigentliche Sünde der Gewalt, und sie wird weiterwirken, bis wir die Machtstrukturen der Gesellschaft ändern.“

Es sind nicht die Revolutionäre, die zuerst Gewalt anwenden. Es ist die in den ungerechten gesellschaftlichen Verhältnissen beschlossene, tausendfach größere, täglich Millionen von Menschen unterdrückende Gewalt, die Situationen schafft, die – nach der Erfahrung dieser Revolutionäre – nicht anders als mit Gewalt geändert werden können. „Gewalt ist eine sehr starke Wirklichkeit unserer Welt“, erklärt der Bericht der Sektion II, „sowohl in der Form der offenen Gewaltanwendung zur Unterdrückung als auch der unsichtbaren Gewalt (*violencia blanca*), die auf Menschen ausgeübt wird, die zu Millionen Opfer der Unterdrückung und ungerechter Gesellschaftssysteme waren oder noch immer sind. Darum erhebt sich heute oftmals die Frage, ob die Gewalt, durch die in einer geplanten Revolution Blut vergossen wird, nicht ein geringeres Übel sein könnte als die Gewalt, durch die zwar kein Blut vergossen wird, die aber die gesamte Bevölkerung zu ewiger Verzweigung verdammt.“ – „Die Menschen werden durch viele Umstände in der modernen Welt zur Revolution gegen eine ungerechte bestehende Ordnung gezwungen“ (Sektion III).

Dabei war man sich durchaus dessen bewußt, daß revolutionäre Aktionen manchen Menschen Leid bringen und unausweichliche Opfer verlangen. Man war weit davon entfernt, die Revolution zu idealisieren, und sah deutlich, daß auch das politisch notwendige und ethisch gebotene Handeln den Revolutionär schuldig und damit – im geistlichen Sinne – der Vergebung bedürftig macht. In der Diskussion dieser Dinge wurden häufig Gedankengänge geäußert, die an das erinnern, was Dietrich Bonhoeffer in seiner „Ethik“ unter dem Stichwort der „Bereitschaft zur Schuldübernahme“ schrieb, die nach seiner Meinung zur „Struktur verantwortlichen Handelns“ gehört. Es heißt bei Bonhoeffer:

„Weil es Jesus nicht um die Proklamation und Verwirklichung neuer ethischer Ideale, also auch nicht um sein eigenes Gutsein (Mt. 19, 17), sondern allein um die Liebe zum wirklichen Menschen geht, darum kann er in die Gemeinschaft ihrer Schuld eintreten, sich mit ihrer Schuld belasten lassen. Jesus will nicht auf Kosten der Menschen als der einzig Vollkommene gelten, will nicht als der einzig Schuldlose auf die unter ihrer Schuld zugrunde gehende Menschheit herabsehen, will nicht über den Trümmern einer an ihrer Schuld gescheiterten Menschheit irgendeine Idee eines neuen Menschen triumphieren lassen. Er will sich nicht von der Schuld freisprechen, unter der die Menschen sterben. Eine Liebe, die den Menschen in seiner Schuld allein ließe, hätte nicht den wirklichen Menschen zum Gegenstand. Als im geschichtlichen Dasein der Menschen verantwortlich Handelnder wird Jesus schuldig ... In diesem sündlos-schuldigen Jesus Christus hat nun jedes stellvertretend verantwortliche Handeln seinen Ursprung. Gerade weil und wenn es verantwortlich ist, weil und wenn es in ihm ganz um den anderen Menschen geht, weil und wenn es aus selbstloser Liebe zum wirklichen menschlichen Bruder hervorgeht, kann es sich der Gemeinschaft der menschlichen Schuld nicht entziehen wollen.“ Wer seine persönliche Unschuld über die Verantwortung für die Menschen stelle, der liebe den wirklichen Menschen nicht.

In ähnlicher Weise begründet der kolumbianische Theologe Castillo Cardenas seine Haltung: „Die Revolution kann friedlich sein, wenn privilegierte Minderheiten sich nicht gewaltsam widersetzen. Revolution ist deshalb eine Form, eine soziale Ausrichtung zu erreichen, die es erlaubt, daß die Nächstenliebe nicht nur gelegentlich und vorübergehend, noch nur an einigen wenigen geübt wird, sondern ständig und an der Majorität unserer Nächsten. Deshalb ist die Revolution nicht nur erlaubt, sondern obligatorisch für jene Christen, die in ihr den einzigen wirksamen Weg sehen, auf dem sie das Gebot der Nächstenliebe erfüllen können.“

In einer Stellungnahme zur Genfer Weltkonferenz hat Helmut Gollwitzer noch auf eine andere Seite der ökumenischen Diskussion über verantwortliche Gewaltanwendung hingewiesen — auf die Gefahr nämlich, daß die prinzipielle Ablehnung von Gewaltanwendung leicht zu einer Ideologie werden könne, mit deren Hilfe die Völker in Asien, Afrika und Lateinamerika weiter in Unterdrückung und Abhängigkeit gehalten werden könnten. Das Problem besteht nach Gollwitzer darin, daß genau in dem Augenblick, in dem viele Christen in Europa die früher übliche kirchliche Rechtfertigung des Krieges als Irrweg erkannt hätten und einer Posi-

tion der Gewaltlosigkeit zuneigten, Christen aus der „dritten Welt“ die Beteiligung an nationalen Befreiungskämpfen und sozialen Revolutionen für geboten hielten. Gollwitzer schreibt dazu: „In dem gleichen Augenblick, in dem die Beteiligung an blutiger Gewalt von vielen von uns perhorresziert wird, hören wir sie von christlichen Brüdern in solchen Ländern glorifiziert. Mondlane, ein hervorragender Vertreter aus Mozambique (jetzt Emigrant in Tansania), prägte in Genf den Satz: ‚Es geht darum, daß unsere Menschen im Geiste frei werden. Wenn ein Mann bei uns zum Gewehr greift, dann hat er den entscheidenden Schritt zur Freiheit getan.‘ Vertreter aus den weißen Nationen haben in Genf überraschenderweise die revolutionäre Aufgabe der Christenheit bejaht (z. B. Prof. Wendland in seinem großen Vortrag), aber immer betont, sie meinten eine gewaltlose Revolution. Von den Vertretern aus den Entwicklungsländern ist dem heftig widersprochen worden. Es besteht natürlich die Gefahr, daß das Lob der Gewaltlosigkeit und die Warnung vor der Beteiligung an gewaltsamer Revolution zu einem ideologischen Mittel wird, mit dem man denjenigen, die zur gewaltsamen Revolution greifen, die Waffen aus der Hand winden will. Wir werden also auch hier allseitig kritisch sein müssen, auch gegen uns selbst.“

Die Problematik, die Gollwitzer hier beschreibt, zeigt auf ihre Weise, daß die aufgeworfene, gewiß nicht leichte Frage nach dem verantwortlichen Gewaltgebrauch von Christen nicht beantwortet werden kann, wenn man von der abstrakten Gleichung „Gewalt = Gewalt“ ausgeht.

4. Prof. Jan Milič Lochman, Prag, wies ebenso wie der orthodoxe Theologe Prof. Woronow, Leningrad, darauf hin, daß — unter dem Aspekt der Revolution betrachtet — ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den sozialistischen Staaten und den meisten anderen Ländern der Welt, vor allem den kapitalistischen Staaten, bestehe. Das Erscheinungsbild des modernen Kapitalismus habe zwar erhebliche Wandlungen durchgemacht, aber seine Grundstruktur sei die gleiche geblieben. Die sozialistischen Staaten seien dagegen das *Ergebnis einer tiefgreifenden gesellschaftlichen Revolution*. Das habe zur Folge, daß die Verantwortung des Christen in den sozialistischen Staaten nicht länger herausgefordert sei durch Ausbeutung, Arbeitslosigkeit und ähnliche Tatbestände, die mit der Struktur der kapitalistischen Gesellschaft zusammenhängen, sondern daß es das Ziel ihres Engagements sein könnte, den humanistischen Ansatz der neuen Strukturen zum Tragen zu bringen und immer neu sichtbar zu machen. J. M. Lochman sagte: „Der Beitrag der Kirche zur Transform-

mation der Gesellschaft besteht nicht notwendigerweise im Entwerfen speziell christlicher Projekte. Wir gehen als Christen mit allen Menschen guten Willens gemeinsame Wege. Es ist nicht unser Programm, 'extravagant' zu sein. Und doch ist das Evangelium nicht nur eine Verlängerung, sondern zugleich ein Gegenüber menschlicher Humanität ... Hier sehe ich den Beitrag der Kirche zur Wandlung der Gesellschaft. Gerade das Unbedingte ihrer Botschaft hilft, Horizonte des Mitmenschlichen nicht vorzeitig erstarren zu lassen, sondern offener zu halten, in jeder Lage neue Möglichkeiten einer 'größeren Gerechtigkeit'."

Wenn man von daher die Frage stellt, was der von Genf ausgehende Ruf zur Solidarität mit der Revolution für den Christen in einem sozialistischen Staat bedeutet, dann wird man sagen müssen: Solidarität mit der Revolution übt beispielsweise der Christ in der DDR,

a) wenn er seinen Staat *bewußt als das Ergebnis einer Revolution* bejaht und

b) wenn er mithilft, die *neuen gesellschaftlichen Strukturen*, die im Ergebnis der grundlegenden gesellschaftlichen Umwälzung entstanden sind, *verantwortlich zu füllen* und kritisch weiterzuentwickeln.

Diese Annahme des Ergebnisses der Revolution ist nicht die bloße Bejahung eines status quo. Bertolt Brecht hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich die sozialistische Revolution dadurch von allen vorangegangenen Revolutionen unterscheidet, daß sie nach der Überwindung des alten Gesellschaftsstatus nicht zu einem neuen statischen Gesellschaftsgebilde führe; mit ihr wird auf der Grundlage neuer Produktionsverhältnisse eine *permanente Revolution* eingeleitet: die sozialistische Gesellschaftsordnung manifestiert sich in einem dynamischen Prozeß, in dem die Produktionsverhältnisse ununterbrochen der Entwicklung der Produktivkräfte angepaßt werden müssen und dies zu Veränderungen im Überbau führt. Revolutionär sein heißt, diesen Prozeß verantwortlich mitzugestalten.

In Genf wurde mehrfach darauf hingewiesen, daß schwieriger und komplizierter als die Durchführung einer Revolution der Aufbau einer neuen Staats- und Gesellschaftsstruktur ist. Der kolumbianische Soziologe Prof. Orlando Fals-Borda stellte die These auf, daß nur diejenige revolutionäre Veränderung von Dauer sei, die auf der Ebene der Familie und der zwischenmenschlichen Beziehungen Allgemeingut geworden sei. Um dies zu erreichen, benötige man den Zeitraum einer Generation: „So enttäuschend es auch für

diejenigen von uns, die eine rasche Umwandlung wünschen, zu sein scheint, so benötigt doch dieser Prozeß der ‚Sozialisation‘ etwa dreißig Jahre, wenn er in dem Zeitraum einsetzt, in welchem eine bedeutsame soziale Umwandlung stattfindet. Natürlich können Veränderungen rasch und tiefgreifend sein, wie dies in echten Revolutionen der Fall ist. Aber wenn dies auf der örtlichen Ebene nicht völlig Allgemeingut werden, dann besteht immer die Gefahr einer Umkehrung zum früheren Stand der Dinge. Nicht nur die Inangangsetzung von Veränderungen und Revolution ist notwendig, sondern auch der Fortgang der Veränderungen während wenigstens einer Generation. Daher sollte die Gestaltung und Planung der Form gelenkter Veränderung die Entwicklungen für einen relativ langen Zeitraum ins Auge fassen. Sie muß mit den Bemühungen rechnen, die von denjenigen aktiven Gruppen unternommen werden, die darauf bestehen, Wandlungen zu vereiteln, um zum status quo ante zurückzukehren. Diesen Gruppen ist es gelungen, die meisten Revolutionen wieder rückgängig zu machen, die ich untersucht habe ... Daher muß die konservative Haltung derjenigen Gruppen, die ein festes Interesse an der alten oder traditionellen Ordnung haben, in jeder realistischen Gestaltung des sozialen Wandels deutlich erkannt und miteingeplant werden.“

Das ist eine realistische Einschätzung. Der Leningrader Theologe Woronow weist auf die Wichtigkeit der Erziehung des neuen, sozialistischen Menschen hin. In einem der Konferenz vorgelegten Studienmaterial schreibt er: „Die sowjetischen Menschen haben nie ihre Augen vor den negativen Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens verschlossen. Sie waren und sind sich dessen bewußt, daß die Erziehung eines neuen Menschen, der alle für den Gestalter einer klassenlosen Gesellschaft notwendigen Fähigkeiten und Qualitäten in sich vereint und der ein allseitig gebildeter Mensch sein sollte, eine lange Zeit braucht, viele Anstrengungen und vielleicht die Aufstellung höherer sozialetischer Normen nötig macht.“

Es mag sein, daß die derzeitige Haltung der führenden Politiker der Volksrepublik China zum Teil darin ihren Grund hat, daß hier versucht wird, aus der Revolution, die ein Mittel zum Zweck der Errichtung einer menschenwürdigeren Gesellschaft ist, einen Selbstzweck zu machen. Vielleicht tut man das, weil man meint, so die Schwierigkeiten, die mit dem Aufbau der neuen Gesellschaft zusammenhängen, überspielen zu können. Aber trotz der Entstellung der Idee der Revolution durch die sogenannte „Kulturrevolution“ in China hat die revolutionäre Bewegung in der Welt in den

letzten Jahren gewaltige Fortschritte gemacht. Ihren Ausdruck — darauf wurde auch in Genf immer wieder verwiesen — fanden diese Fortschritte auch in den Siegen der nationalen Befreiungsbewegung in Asien, Afrika und Kuba und in der Entstehung junger Nationalstaaten. Freilich scheint gerade im Blick auf Lateinamerika eine gewisse Stagnation eingetreten zu sein.

Als in einer der Sektionen der Vorschlag gemacht wurde, den Schlußbericht mit der lapidaren Feststellung zu beginnen: „Wir leben in einer Zeit der Revolution“, protestierten die Lateinamerikaner. Von ihrer Erfahrung her — so sagten sie — könnten sie in der Gegenwart nur formulieren: „Wir leben in der Zeit der Konterrevolution.“ Sie verwiesen darauf, daß der Sieg der kubanischen Revolution zwar einerseits eine gewaltige Ermutigung für die revolutionären Kräfte des südamerikanischen Kontinents gebracht habe. Andererseits habe dieser Sieg in den führenden Kreisen der USA einen Schock ausgelöst, der den USA-Imperialismus veranlaßt habe, die reaktionären Kräfte in Lateinamerika militärisch und wirtschaftlich zu stärken und selbst (wie das Beispiel Santo Domingo gezeigt habe) brutal militärisch einzugreifen, wenn irgendwo eine Bewegung aufflackert, die den Keim für ein „zweites Kuba“ in sich tragen könnte. Westliche Beobachter folgern aus dieser Analyse und manchen anderen Beobachtungen, daß damit wohl das „Ende der Revolution“ gekommen sei.

Richard Shaull wandte sich gegen diese These und meinte, es komme in der gegenwärtigen Situation gerade auch Lateinamerikas darauf an, eine „neue Strategie für die Revolution“ zu suchen. Da oft kleine Veränderungen Kräfte in Bewegung setzen können, die in der Zukunft viel größere Wandlungen bringen, gelte es, „die Grundlagen zu entwickeln, von denen aus ein System, das keine größeren Veränderungen inauguriert will, wenn sie am dringendsten gebraucht werden, beständig dadurch unter Druck gesetzt werden kann, daß an verschiedenen Stellen auf kleine Veränderungen gedrungen wird. Ohne solch revolutionäre Kräfte in unserer heutigen Gesellschaft wären die Aussichten für die Zukunft entmutigend. Diese Bemühungen könnten aber dazu beitragen, die Gesellschaft offen und flexibel zu erhalten, sie gegen ihren eigenen Willen zu erneuern, einen neuen sozialen Kontext für die Technik zu schaffen und vielleicht zuguterletzt sogar zu einer sozialen Institution zu führen, die für die menschlichen Bedürfnisse so empfänglich wäre, daß eine Revolution unnötig würde.“

Richard Shaull meint, daß man die Taktik des Partisanenkrieges auf den revolutionären politischen Kampf übertragen

müsse: „In den letzten Jahrzehnten hat durch den Guerilla-Krieg eine Revolution in der militärischen Strategie stattgefunden. Kleine revolutionäre Gruppen, die einer überwältigenden militärischen Macht gegenüberstanden, entdeckten, daß sie durch die Strategie konzentrierter Überraschungsangriffe, die von kleinen disziplinierten Einheiten mit einem fest umrissenen Ziel ausgeführt wurden, in einigen Situationen den Sieg davontragen konnten. Dazu waren sie in der Lage, weil sie sich die Beweglichkeit und die Operationsfreiheit bewahrten, stets die Initiative ergriffen und neue Fronten bildeten, wenn sie an den alten nichts mehr erreichen konnten. Der Guerilla-Krieg ist ein Mittel der militärischen Strategie; ihr Ziel war es gewöhnlich, einen Kampf mit allen Mitteln zu führen und die alten Träger der Macht zu stürzen. Ein genaues Studium dieser Bewegungen könnte jedoch/ auch eine Strategie nahelegen, die heute zu einer wirksamen politischen Aktion revolutionärer Art geeignet ist. In der Tat kann die Bildung solcher ‚Guerilla-Einheiten‘ mit einem klaren Sinn für das, was ihr eigentliches Ziel ist, die ein neues Sozialgefüge schon klar vor Augen haben und sich an einem ständigen Kampf für einen Umbruch innerhalb und außerhalb gewisser sozialer Strukturen engagieren, eine interessante Aussicht für die Bildung einer neuen Gesellschaft in unserer Zeit eröffnen... Wenn diese von uns vorgeschlagene Strategie Erfolg haben soll, dann kann sie nicht eine Sache isolierter und sporadischer Bemühungen sein. Sie muß vielmehr die Bildung kleiner Kernzellen mit revolutionären Zielen in der ganzen Gesellschaft umschließen; weiterhin eine intensive Bemühung um die Art der Erziehung, die neue Perspektiven auf soziale Probleme und den Weg zu neuen Experimenten und neuen Lösungen eröffnet; schließlich muß sie auch die enge Koordination der Arbeit umfassen, die von den verschiedenen revolutionären Gruppen geleistet wird.“

5. Es ist erstaunlich, daß es ein Theologe war, der diese Forderung nach einer neuen Strategie des revolutionären Kampfes auf der Weltkonferenz vorgetragen hat. Und es ist bezeichnend, daß er damit auf seine Erfahrungen in Lateinamerika zurückgriff. Die Frage nach der Stellung des Christen zur Revolution ist nicht in Europa aufgebrochen; sie ist von den Christen aus Asien, Afrika und vor allem Lateinamerika in die Ökumene hineingetragen worden. Shaulls Thesen wirkten auf viele Teilnehmer so schockierend, daß manche Bischöfe ihre Nachbarn zu fragen begannen: Ist Richard Shaull wirklich ein Christ? Die Kirche hat kaum eine revolutionäre Tradition, schon gar nicht in Europa. Sie gehörte fast

immer zu den staatstragenden, konservativen Kräften. Angesichts dieses Tatbestandes sah sich beinahe jeder, der in Genf zum Thema „Kirche und Revolution“ sprach, genötigt, mit einer Kritik an der Kirche zu beginnen.

Im deutschen Protestantismus und in der evangelischen Theologie war der „antirevolutionäre Geist derart wirksam, daß er dem christlichen Denken bis auf unsere Tage eine offene, unvoreingenommene Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Revolution und ihren Ideen unmöglich gemacht hat. Die übelste Folge war, daß sich die großen Kirchen in Deutschland, aufs Ganze gesehen, sowohl der Demokratie als auch dem Sozialismus verschlossen“, sagte Heinz Dietrich Wendland. Pastor Richard Andriamanjato, Oberbürgermeister von Tananarive, der Hauptstadt von Madagaskar, stellte in einem der Vorbereitungsbände für die Situation in Afrika fest: „Wir müssen daran denken, daß Religion, einschließlich des Christentums, die sich mit dem Kolonialismus und all dem, was wir als Ausbeutung des Menschen durch den Menschen beschreiben müssen, verbunden hat, in Afrika mit tiefem Mißtrauen betrachtet wird.“ Im Blick auf die Haltung der Kirche in der revolutionären Situation der Gegenwart sagt Richard Shaull: „Angesichts revolutionärer Umwälzungen steht die Kirche immer in der großen Versuchung, Sammelpunkt für alle die zu werden, die die Veränderung fürchten.“

Die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft machte den Versuch, diese traditionelle Haltung der Kirche zu durchbrechen. Dabei bemühte man sich auch darum, das Phänomen der Revolution theologisch in den Griff zu bekommen. Da war zunächst der französische Theologe André Dumas, der sein Referat über die „Suche nach einer neuen Ethik für die neuen Gesellschaften“ mit dem Satz begann: „In unserer Welt ist das Neue zum Wert geworden.“ Mit den Neuerungen der Welt mitwachsen sei zum kategorischen Imperativ unserer Zeit geworden. Von daher fragt Dumas nach dem Verhältnis zwischen den Neuerungen des Menschen und der Erneuerung, die Gott wirkt. Es entspreche dem Wesen des biblischen Gottes, das Neue für den Menschen zu wollen:

„Denn der Mensch ist Wiederholung, d. h. Notwendigkeit, Bestimmung, während Gott Freiheit, Exodus, Schöpfung ist. Dieses Wort ‚Schöpfung‘ bedeutet nicht, daß Gott ein für allemal den Kosmos und den Menschen, die Traditionen und die Vernunft begründet hat, sondern daß Gott Gott ist, weil er ohne Unterlaß neu schafft dort, wo der Mensch in seinen alten Überzeugungen oder Ängsten verharrt. Das hebräische Wort für ‚Schöpfung‘ (bara) betont sehr viel weniger die

schöpferische Fähigkeit Gottes, aus nichts etwas zu schaffen, als seine göttliche Fähigkeit, nach dem Alten etwas Neues zu schaffen. Gott erneuert den Geist des Menschen (Ps. 51, 12) und die Gestalt der Erde (Ps. 194, 30). Gott ist Schöpfer, weil er den Menschen erneuert (Jes. 40, 31, Kol. 3, 10). Die Kategorie des Neuen erschreckt Gott nicht, als sei er der eifersüchtige Wächter über die Anfänge oder der unbewegliche Garant ewiger Wahrheiten. Gott läßt die Kontingenz seines Neuseins gerade in der Beständigkeit der menschlichen Gewohnheiten in Erscheinung treten. Gott bewahrt nicht, er bricht ein. Er wird im Gegensatz zu den Abgöttern oder den leblosen Gedanken lebendig genannt, weil er immer wieder von neuem beginnt und überrascht, dort, wo die Abgötter vernachlässigen und bestätigen.“

Von diesem theologischen Ansatz her versucht Dumas, die Revolution in den Griff zu bekommen. Aber er stellt doch fest, daß die Erneuerung Gottes anders ist als das Neue, das der Mensch – auch durch seine Revolutionen – schafft. Es bleibe eine letzte Distanz. – So können zwar die Erwägungen Dumas' helfen, die Ressentiments der Christen gegenüber der Revolution abzubauen; ob sie aber für Christen in revolutionären Situationen hilfreich sind, muß bezweifelt werden.

Einen zweiten Versuch zur theologischen Bewältigung der „Revolution“ unternahm in Genf Prof. Wendland. Er setzt – wie Paul Tillich – bei der eschatologischen Erwartung des Urchristentums ein. Das Urchristentum, sagt er, „erwartet das kommende Reich, die Herrschaft Gottes über alle Welt; dieses Reich ist in Jesus Christus und in Gestalt seiner Gemeinde schon Geschichte und Gegenwart geworden. Es verändert, verwandelt bereits jetzt und beendet dereinst diese Menschenwelt und ihre Geschichte durch die endzeitliche, neue Schöpfung.“ Wendland fährt dann fort:

„Als Epiphanie der Gnade und Herrlichkeit Gottes ist sein Reich wahrlich immer mehr als sittliches Handeln und als eine durch dieses erschaffene sittliche Gemeinschaft, es transzendiert und durchbricht alle sittlichen Maßstäbe, Ideen und sozialen Größen. Dennoch, die sozial-ethische Kraft und Wirkung ist ihm immanent; es nimmt seinem Wesen gemäß den Kampf mit aller Ungerechtigkeit, allem Elend, aller Unterdrückung unter den Menschen auf. Es ringt um die Wiederherstellung des Menschen in seiner Wahrheit und Humanität wider all die zahllosen geschichtlichen Entstellungen und Perversionen des Menschen. In diesem Sinn also wirkt die Herrschaft Gottes gleichsam *indirekt* sozial und politisch revolutionär, und zwar nicht durch die Erregung von Auf-

stand und Aufruhr, nicht durch die Anwendung politischer und militärischer Machtmittel, sondern allein durch das ‚stille‘, machtlose, liebende Handeln und Dienen christlicher Gemeinschaften, die in der Welt verstreut und doch durch Christus zur Einheit verbunden sind.“

Auch dieser Versuch dürfte kaum geglückt sein. Ist es überhaupt sinnvoll, einen Begriff wie „indirekt revolutionär“ zu prägen? Eine indirekte Revolution ist keine Revolution mehr. Es dürfte wesentlich auf Wendlands abstrakte Revolutionstheorie gemünzt gewesen sein, wenn Erzpriester Vitali Borovoi, Leningrad, in seinem Referat sagte: „Man kann einerseits die ‚Herausforderung und Relevanz der Theologie in der sozialen Revolution unserer Zeit‘ theoretisch beschreiben oder sie in einer Reihe von akademischen Diskussionen, in einem bequemen Sessel neben einem Kamin, in der stillen Atmosphäre einer Bibliothek oder eines Studierzimmers behandeln. Es ist dagegen etwas ganz anderes, unter solchen Bedingungen zu leben, ihre Konsequenzen für einen selbst zu erfahren, Theologie zu treiben und ein Leben des Zeugnisses für Christus in einer sozialistischen und säkularisierter Gesellschaft zu leben.“

Auch Richard Shaull stellte fest, daß nach seinen eigenen Erfahrungen in Lateinamerika alle bisherigen Theologien für Christen, die praktisch mit den Fragen der Revolution konfrontiert sind, völlig irrelevant seien, weil sie abstrakt und unhistorisch blieben. Richard Shaull führt dazu aus:

„Die dem Revolutionär bekannte Wirklichkeit besteht in seinem Eingefügtsein in eine dynamische geschichtliche Existenz, die ständig in sehr konkreten und unerwarteten Weisen geformt und neugeformt wird. Es ist nicht eine beständige, ewige, vernünftige Ordnung, sondern eine Ordnung, in der er eine gewisse Hoffnung hat, eine Gestaltung vorzunehmen, indem er die Zukunft in Richtung auf bestimmte Ziele hin zu formen versucht. Mit anderen Worten, wir sind uns heute sehr wohl dessen bewußt, was Troeltsch bereits vor Jahrzehnten beschrieben hat als ‚die grundlegende Historisierung all unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte‘, und wir müssen seiner Folgerung zustimmen, daß allein die in der reinen Tatsächlichkeit der konkreten historischen Ereignisse gegründete Form des Denkens in dieser Situation von Nutzen sein kann.“

In den vergangenen Jahren ist darüber diskutiert worden, ob sich das ökumenische Sozialdenken in erster Linie Prinzipien, Werten und mittleren Axiomen zuwenden sollte oder ob es situationsbezogen werden sollte oder ob es der einen Form ermöglichen sollte, ein Korrektiv für die andere zu

sein. Die Diskussion auf dieser Ebene wird nach meiner Überzeugung nur magere Ergebnisse zeitigen. Vielleicht besteht unsere Aufgabe im Augenblick darin, diese Tatsache der radikalen Historisierung all unseres Denkens anzuerkennen und deren theologische Folgerungen zu durchdenken, wohin wir dabei auch immer geführt werden.

Ich verstehe das so, daß eine ethische Klärung und Zielsetzung nur dann erreicht werden kann, wenn Werte umgesetzt werden in spezifische soziale Ziele, spezifische menschliche Bedürfnisse und spezifische technische Möglichkeiten und Prioritäten. Keine Gruppe von abstrakten Prinzipien oder Ideen, wie die der ‚verantwortlichen Gesellschaft‘, wird uns hier helfen, wenn uns diese Aufgabe der Umsetzung nicht gelingt, die immer wieder in sich ändernden Situationen getan werden muß. Was einen bedeutsamen Beitrag leisten kann, ist ein andauernder Prozeß der Reflektion über spezifische Fragen im Lichte der Geschichtsauffassung, die uns durch die bestimmte Geschichte gegeben wird, in welche wir als Christen hineingestellt worden sind, und im Lichte der Gestalt des neuen Menschen, der zur Wirklichkeit wird, wie sie abgebildet wird von dem einen Menschen, Jesus von Nazareth. Aus dieser Art von biblischer und theologischer Reflektion heraus können die umfassenderen Dimensionen des Denkens über die Erneuerung des Menschen und seine geschichtliche Existenz im Zentrum des revolutionären Ringens festgehalten werden. Auf diese Weise können sie zu einer explosiven ethischen Kraft werden, indem sie die Begrenzungen durchbrechen, die der Mensch seinem Denken und Handeln aufzuerlegen neigt, und indem sie eine höhere Ordnung des Lebens Wirklichkeit werden lassen, unter deren Urteil alle seine Errungenschaften stehen.“

Es geht Shaull also um das Ernstnehmen des geschichtlichen Prozesses. Dabei helfen abstrakte Prinzipien nicht. „Wozu wir gerufen sind“, sagt Shaull, „das ist die Präsenz von Gruppen, die dynamisch in den Kampf um eine menschlichere Gesellschaft einbezogen sind, an den Fronten der Revolution; Gruppen, die gleichzeitig in einem dauernden Gespräch mit ihrem biblischen und theologischen Erbe sind... So entdecken Männer und Frauen neue Möglichkeiten für schöpferische Ideen und Aktionen im Zentrum der Revolution.“ Es liegt auf der Hand, daß von diesem Ansatz her keine „Theologie der Revolution“ entwickelt werden kann. Shaull fordert statt dessen eine Ethik des revolutionären Handelns der Christen. Dabei würde es sich um eine spezifische Form von Situationsethik (im Gegensatz zu Prinzipienethik) handeln, allerdings um eine solche, die nicht nur punktuell auf die jeweilige

Situation orientiert, sondern diese Situation als Teil eines historischen Prozesses und Zusammenhanges begreift. Die amerikanische Theologie spricht aus diesem Grunde mehr von Kontextethik (Kontextualismus).

Die von Richard Shaull ziemlich prägnant dargestellte Haltung vieler Konferenzteilnehmer blieb nicht ohne Widerspruch. Prof. Roger Shinn aus New York wollte wissen, woran man denn erkenne, ob eine bestimmte politische Bewegung eine echte Revolution, nur eine Pseudo-Revolution oder gar eine Konterrevolution sei. Und der englische Ökonom Denis Munby fragte, worin eigentlich der Unterschied zwischen der Position Shaulls und der Haltung der „Deutschen Christen“ in der Zeit des Faschismus bestehe. Beide hätten die Solidarität mit bestimmten politischen Bewegungen gefordert. — Um auf diese Frage einzugehen: der Unterschied ist ein doppelter:

a) Shaull kann sagen: Weil das Reich Gottes als ein „kommendes“, ein in Richtung auf den Menschen sich bewegendes, dynamisch ist und immer neu kritisch und verändernd in gesellschaftliche Strukturen einbricht, können „Christen in bestimmten Situationen eine gewisse Übereinstimmung zwischen der Richtung des revolutionären Kampfes und der Richtung von Gottes humanisierendem Handeln in der Welt bemerken“. Trotzdem macht er nicht den revolutionären Prozeß zu einer zweiten Offenbarungsquelle, wie die „Deutschen Christen“ das im Blick auf das „Volkstum“ taten. Es bleibt eine kritische Distanz.

b) Der andere, mindestens ebenso wichtige Unterschied besteht darin, daß die „Deutschen Christen“ eine konterrevolutionäre — und das heißt antihumanistische, nach rückwärts gewandte — Bewegung unterstützt haben, während Shaull und seine Freunde sich für die Revolution, die gesellschaftliche Veränderung auf die Zukunft hin engagieren. Viele Protestanten in Deutschland sind nach den Erfahrungen des Kirchenkampfes beim Einhalten der theologischen Distanz zu ihrer politischen Umwelt stehengeblieben. Sie haben vor der politischen Aufgabe, die ihnen die Welt stellt, in der sie leben, versagt. Da christliche Existenz eine geschichtliche Existenz ist, müssen Christen verantwortliche Entscheidung auch auf diesem Feld treffen.

Schließlich fragt Richard Shaull nach der eigentlichen Aufgabe der Christen angesichts der revolutionären Wandlungsprozesse. Diese Aufgabe — so meint er — sei nicht *zuerst* eine *kritische* (etwa gegenüber der Tendenz, die Ziele der Revolution ideologisch zu verabsolutieren). Das dürfe an zweiter oder dritter Stelle auch stehen; aber zuerst habe der Christ

an den Revolutionären eine positive Aufgabe. Er solle sie ermutigen, wenn sie den Glauben an die Möglichkeit gesellschaftlicher Wandlungen verlieren könnten. Er solle sie davor bewahren, angesichts der großen Schwierigkeiten und manchen menschlichen Versagens Zyniker und Nihilisten zu werden. Beides kann nur aus einer letzten menschlichen Solidarität mit ihnen geschehen. „Wenn der neue Revolutionär“, sagt Shaull, „einen langen und anstrengenden Kampf ohne Absolutsetzungen und ohne utopische Illusionen durchstehen soll, dann ist etwas ganz anderes erforderlich. Was er jetzt braucht, sind jene Möglichkeiten des Verstehens und der Gemeinschaft, die ein solches Bemühen unterstützen und ausrichten können: Die Möglichkeit, zu glauben, daß die Zukunft wirklich offen ist, die Hoffnung, daß Schwäche die herrschende Macht überwinden kann und das Sinngewinn und Erfüllung möglich sind in einem Leben, das in einem intensiven revolutionären Ringen gelebt wird.“

VI. Hilfe für Entwicklungsländer — neue Strukturen der Weltwirtschaft

Die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft war die erste große ökumenische Versammlung, die sich intensiv mit Fragen der Weltwirtschaft befaßte. Sie gab damit der Überzeugung Ausdruck, daß das Wissen um ökonomische Zusammenhänge und die Mithilfe bei der Lösung der wirtschaftlichen Probleme unsere Zeit offensichtlich für die zukünftige Arbeit der Kirche eine immer größere Wichtigkeit erlangen. Ausgangspunkt für die Erörterung dieser Fragen war in Genf die bestürzende Tatsache, daß sich in den vergangenen Jahren die Kluft zwischen dem ökonomischen Niveau der industrialisierten Staaten und dem der Entwicklungsländer — statt sich allmählich zu schließen — vertieft hat.

Dies veranlaßte einige Sprecher zu der These, daß heute der Nord-Süd-Gegensatz das Hauptproblem unserer Welt sei (die Industriestaaten liegen fast ausnahmslos auf der nördlichen Erdhalbkugel, während die Entwicklungsländer den Süden unserer Erde ausmachen); hinter diesem fundamentalen Gegensatz trete die Ost-West-Spannung zurück. Angesichts der Nöte in den Entwicklungsländern seien die Unterschiede zwischen Kapitalismus und Sozialismus irrelevant. Die Vertreter aus den Entwicklungsländern würden beide, die kapitalistischen wie die sozialistischen Länder, zu den reichen Nationen zählen.

So richtig es ist, daß der Lebensstandard der sozialistischen Staaten weit über dem der meisten Entwicklungsländer liegt,

sowenig läßt sich diese in ihrer Vereinfachung zu durchsichtige These halten. Keiner wird bestreiten, daß das ökonomische Gefälle zwischen den – kapitalistischen und sozialistischen – Industriestaaten und den Entwicklungsländern zu den Hauptproblemen gehört, mit denen die Menschheit heute konfrontiert ist; aber es ist grundfalsch, anzunehmen, daß der Unterschied zwischen Kapitalismus und Sozialismus irrelevant wäre. Gerade dort, wo in Genf Experten zu Wort kamen, wurde deutlich, daß die Dinge viel differenzierter liegen und daß es deutliche Unterschiede in dem Verhalten der kapitalistischen und der sozialistischen Staaten gegenüber den Entwicklungsländern gibt. Diese Einsicht ist um so bemerkenswerter, als es ausnahmslos Ökonomen vor allem aus westlichen Ländern und aus Asien, Afrika und Lateinamerika waren, die auf diese Unterschiede aufmerksam machten. Leider hat nicht ein einziger Ökonom aus einem sozialistischen Land an der Konferenz teilgenommen, so daß es auf diesem wichtigen Gebiet bedauerlicherweise nicht zu einem wirklichen Dialog gekommen ist. Einige Beispiele sollen auf diese Differenzierung hinweisen:

a) Eines der wichtigsten Referate zu Weltwirtschaftsfragen wurde von Dr. Raul Prebisch, dem Präsidenten der Welthandelskonferenz der UNO, gehalten. Der argentinische Ökonom, der sich für eine stärkere Hilfe an die Entwicklungsländer einsetzte, mußte leider feststellen, daß der Zehnjahres-Entwicklungsplan der UNO sich aus unterschiedlichen Gründen als glatter Mißerfolg erwiesen hat. Gegen Ende seiner Ausführungen erklärte er, daß er gerade von einer Konferenz aus New York zurückkomme, auf der es um die Stabilisierung des Kakaopreises ging. (Bekanntlich ist die Tatsache, daß die Preise für die Hauptexportgüter der Entwicklungsländer nicht nur in den letzten Jahren laufend gefallen sind, sondern darüber hinaus auf dem Weltmarkt erheblichen Schwankungen unterliegen, eines der schwersten Hindernisse für die Entwicklung der Wirtschaft in diesen Ländern. Eine Stabilisierung dieser Preise wäre eine entscheidendere Hilfe für die Entwicklungsländer als technische oder ökonomische Zuwendungen. Man wollte mit dem Kakao den Anfang machen.

Prebisch erklärte, daß die Konferenz äußerst sorgfältig vorbereitet gewesen sei, ökonomische Fachleute hätten auf alle damit zusammenhängenden wirtschaftlichen und finanziellen Fragen eine gute Antwort gegeben. Wenn die Konferenz dennoch scheiterte, dann, „weil es immer noch Leute gibt, die die Preise für Rohstoffe schwankend halten wollen, denn schwankende Preise sind das Glück der Händler und

Spekulanten“. Ein afrikanischer Sprecher, der nach Prebisch das Wort ergriff, machte darauf aufmerksam, daß der Referent zwar das Wort „Kapitalist“ aus irgendwelchen Gründen nicht gebraucht habe. Aber es sei wohl klar, daß es sich dabei um Vertreter kapitalistischer Staaten gehandelt habe.

b) Der niederländische Ökonom Prof. Dr. Jan Tinbergen machte in seinem Vortrag über „Wirtschaftliche Beziehungen zwischen den Entwicklungsländern und den wirtschaftlich schon höher entwickelten Ländern“ darauf aufmerksam, daß die meisten sozialistischen Länder ein Beispiel dafür gegeben hätten, daß „wirtschaftliche Entwicklung ohne Hilfe von anderen Ländern möglich“ ist. Er verwies dabei vor allem auf die Sowjetunion und auf die großen Entbehrungen, die die Menschen dort ertragen mußten, um die Grundlage für ihre Wirtschaft zu schaffen. Von daher könnte man sagen, daß die sozialistischen Länder insofern den Entwicklungsländern nahestehen, als sie gleichsam „Entwicklungsländer“ in einem fortgeschritteneren Stadium sind (viele von ihnen waren nach dem Sieg der sozialistischen Revolution noch Agrarstaaten; sie mußten die Industrialisierung mit dem staatlichen Neuaufbau verbinden).

c) A. K. Thampy aus Indien, selbst in der Leitung eines Wirtschaftsunternehmens tätig und daher aus eigener Erfahrung sprechend, erläuterte vor dem Plenum, daß die Wirtschaftsbeziehungen, die die sozialistischen Staaten zu Indien unterhalten, für die Entwicklung der indischen Wirtschaft in vieler Hinsicht vorteilhafter sind als die der kapitalistischen Staaten des Westens. Wenn Indien z.B. in den USA etwas kaufe, müsse es dafür in Dollars bezahlen; die Sowjetunion dagegen sei bereit, indische Rupies in Zahlung zu nehmen (wofür sie dann in Indien einkauft). Außerdem verbänden westliche Länder ihre Wirtschaftshilfe oft mit politischen Bedingungen.

Indien – so sagte Thampy weiter – gehe jetzt energisch daran, seine Landwirtschaft zu entwickeln. Dazu brauche es chemische Werke, in denen Kunstdünger produziert wird. Die USA hätten sich bereit erklärt, zu diesem Zweck zwei große chemische Kombinate zu bauen – aber nur unter der Bedingung, daß beide Werke Privatbesitz würden. In Indien ist – wie in vielen Entwicklungsländern – die Volkswirtschaft so aufgebaut, daß wichtige Grundindustrien, die die Grundlage für eine planmäßige Wirtschaftsentwicklung bilden, Staats-eigentum sind, während andere Zweige sich in Privatbesitz befinden. Nach dieser Konzeption hätten die beiden chemischen Fabriken in den Staatssektor gehört. Da Indien sich in einer Notlage befand, mußte es das amerikanische Angebot

samt Bedingungen akzeptieren, obwohl es das als schmerzhaften Eingriff in seine Wirtschaftsstruktur empfand.

d) Sprecher aus Afrika und Lateinamerika machten immer wieder darauf aufmerksam, daß man weder ihre Erdteile noch auch jedes einzelne Land als soziale Einheit betrachten könne. Es komme entscheidend darauf an, wie gegeben werde und wer etwas bekomme. Oft stabilisiere Hilfe nur die überholten Strukturen, die echte wirtschaftliche Entwicklung verhinderten. „Unsere Völker wissen“, sagte Bola Ige, „daß es nicht selbstverständlich ist, daß alle farbigen Völker gegen den Imperialismus und Neokolonialismus eingestellt sind. Wir haben viele – einzelne und Nationen – unter uns kennengelernt, die sich ganz genauso wie die Imperialisten und Neokolonialisten benommen haben.“

e) Der Untersektion, der ich zusammen mit dem Engländer Dr. Peter Kirk vorstand, gehörten nicht ganz 30 Mitglieder an; davon kamen drei aus sozialistischen Staaten: außer mir ein rumänischer Theologe, der sich in politischen und ökonomischen Fragen für unzuständig erklärte, und ein Theologe aus der Sowjetunion. Den fünfzehn Nichttheologen aus westlichen Ländern stand ich als einziger Nichttheologe aus einem sozialistischen Land gegenüber. Dieses Mißverhältnis mußte sich auch im Schlußbericht niederschlagen, der weit weniger über die sozialistische als über die kapitalistische Gesellschaft enthielt. Ich hatte diesen Bericht dem Plenum der Sektion zur Annahme vorzulegen. Kaum hatte ich dies getan, als sich fünf Teilnehmer zu Worte meldeten: zwei Lateinamerikaner, zwei Afrikaner und ein Mann aus Asien. Ihre Kritik ging in die gleiche Richtung: „Was ist das für ein einseitiger westlicher Bericht?“ fragte einer. „Wo bleibt der Sozialismus in diesem Bericht?“ wollte ein zweiter wissen. „Wir wollen endlich etwas über den Sozialismus hören!“ verlangten alle.

Diese Reaktion war äußerst aufschlußreich – nicht nur weil sie die These ad absurdum führt, daß die Vertreter der „Dritten Welt“ am Unterschied zwischen Kapitalismus und Sozialismus nicht interessiert seien. Sie sind daran interessiert. Ich stellte in vielen Gesprächen fest: sie haben ein ziemlich genaues Bild vom westlichen kapitalistischen Gesellschaftsmodell, und sie stehen ihm sehr kritisch gegenüber. Dagegen können sie sich zumeist kaum ein rechtes Bild von unserem Gesellschaftsmodell machen. Das mag damit zusammenhängen, daß die westliche Propaganda, die in ihren Ländern oft noch einen großen Einfluß hat, nicht an der Vermittlung eines objektiven Bildes von der sozialistischen Gesellschaft interessiert ist. Vor allem wissen sie kaum etwas über die Stellung des Christen in der neuen Gesellschaft.

Natürlich können und wollen sie unser Modell nicht einfach übernehmen. Aber sie meinen, daß sie von unseren Erfahrungen ungleich mehr für die Lösung ihrer eigenen Probleme lernen können als vom Westen. Deshalb fragen sie: Was ist mit der sozialistischen Gesellschaft? Dieser Umstand schafft eine ganz neue Gesprächssituation innerhalb der Ökumene – und unsere Kirchen müssen sich fragen lassen, ob und inwieweit sie darauf vorbereitet sind, solche Fragen zu beantworten.

Nimmt man die wesentlichsten Aussagen, die in Genf zu Fragen der Weltwirtschaft gemacht wurden, zusammen, dann wird man feststellen müssen: *die Hauptaufgabe ist heute offensichtlich nicht die quantitative Erhöhung ökonomischer und technischer Hilfe, sondern die Schaffung neuer Strukturen weltwirtschaftlicher Beziehungen.* Das ist die heute dringend gebotene Entwicklungshilfe für die jungen Nationalstaaten.

Das bedeutet freilich nicht, daß nicht auch in Zukunft ökonomische und technische Hilfe geleistet und daß diese Hilfe möglichst gesteigert werden soll. Angesichts der Tatsache, daß in unserer Welt täglich Tausende von Menschen an Hunger sterben, haben Christen und alle Menschen in den höher entwickelten Ländern die Verpflichtung zu helfen. Nur: mit einer Hilfe, die oft die Gestalt einer „Gabe“ annimmt, kann das Problem nicht gelöst werden. Immer wieder reagierten die Sprecher aus den Entwicklungsländern ungehalten, wenn – vielleicht noch mit der Geste großzügigen Schenkens – von Hilfe die Rede war. Dr. Kiana, der Arbeitsminister von Kenia, begann sein Referat über die Wirtschaftsbeziehungen zwischen Entwicklungsländern und entwickelten Ländern mit dem Satz: „Ich nehme das Thema meiner Rede vom Standpunkt der Gleichheit und Gerechtigkeit in Angriff und nicht vom Standpunkt des Mitleids und einer herzerweichenden Sympathie. Mein Grundthema kann im folgenden Satz zusammengefaßt werden: Für einen Kreuzzug für wirtschaftliche Gerechtigkeit in den Wirtschaftsbeziehungen der Welt.“

Einige westliche Teilnehmer regten die Konferenz an, der UNO den Vorschlag für eine Art Weltentwicklungssteuer zu unterbreiten. Danach müßten alle industrialisierten Länder entsprechend ihrem Nationaleinkommen besteuert werden. Der damit entstehende, von der UNO zu verwaltende Fonds sollte für Hilfe an Entwicklungsländer eingesetzt werden. Harvey Cox notiert in seinem Bericht sehr richtig, daß dieser Vorschlag „bei den Christen aus den armen Nationen auf geringe Begeisterung stieß. Sie haben das ungute Gefühl, Objekte für Barmherzigkeit zu sein; außerdem sind ihre

Erfahrungen mit den ökonomischen Entwicklungstheorien des Westens im letzten Jahrzehnt nicht sehr glücklich gewesen.“

Was gehört zu den neuen Strukturen der Weltwirtschaftsbeziehungen? Auf folgende drei Hauptprobleme wurde von den verschiedenen Sprechern immer wieder hingewiesen:

a) Es geht um eine völlige *Gleichberechtigung* in den Weltwirtschaftsbeziehungen. Bisher haben die kapitalkräftigen Staaten des Westens Art und Umfang ihrer ökonomischen Beziehungen zu den Entwicklungsländern weithin nach den Bedürfnissen ihres eigenen Landes bestimmt und kaum Rücksicht auf die Wirtschaftsaufgaben der anderen Seite genommen. Am deutlichsten wird dies am Schwanken der Rohstoffpreise sichtbar. Dieses Schwanken brachte den kapitalistischen Ländern Gewinn, den Entwicklungsländern Verlust. Deshalb wäre eine Stabilisierung dieser Preise ein erster Schritt zu gerechteren Weltwirtschaftsbeziehungen.

b) Es geht um die Veränderung der bisherigen *Arbeitsteilung* in der Weltwirtschaft, nach der die Entwicklungsländer Rohstoffe liefern und die kapitalistischen Staaten Industrieerzeugnisse exportieren. Die Beibehaltung dieser Arbeitsteilung würde die Entwicklungsländer immer auf einem niedrigen wirtschaftlichen Niveau halten, weil in Rohstoffen weit weniger menschliche Arbeitskraft investiert ist (und man deshalb viel weniger mit ihnen „verdienen“ kann) als in Industrieerzeugnissen. Die Industrieländer müssen bereit sein, auch von Entwicklungsländern Industriewaren zu kaufen.

c) Um die Voraussetzungen dazu zu schaffen, muß in den Entwicklungsländern eine eigene *nationale Industrie* aufgebaut werden. Dabei zu helfen und die Wünsche des Entwicklungslandes zu respektieren (staatlicher Sektor!) gehört zu einer neuen Weltwirtschaftsstruktur.

In diesem Zusammenhang muß erwähnt werden, daß die sozialistischen Staaten in ihren Außenwirtschaftsbeziehungen diese Grundsätze berücksichtigen. — Die Verwirklichung dieser Grundsätze ist nicht nur und nicht einmal primär eine ökonomische Aufgabe. Sie ist eine politische Aufgabe. Viele der jungen Staaten vor allem in Afrika, die vor wenigen Jahren ihre politische Unabhängigkeit erkämpften, haben inzwischen die Erfahrung gemacht, daß sie diese politische Selbständigkeit nur dann voll erlangen, festigen oder bewahren können, wenn sie ökonomisch auf eigene Füße zu stehen kommen. Der Kampf um den Aufbau nationaler Volkswirtschaften ist für sie die zweite Stufe in ihrem Befreiungskampf.

Aber auch dabei kommt — wie Richard Andriamanajato sagte — der Politik das Primat gegenüber dem Nur-Ökonomischen zu. Denn es geht für die jungen Nationen um einen Kampf an zwei Fronten. Nach innen müssen solche soziale Strukturänderungen durchgeführt werden, die für den wirtschaftlichen Fortschritt erforderlich sind. In diesem Zusammenhang warnte man ausdrücklich davor, von der Lösung des die Lage zusätzlich komplizierenden Problems des raschen Bevölkerungszuwachses zuviel zu erwarten. „Selbst die Sorge“ — formuliert der Bericht der Sektion I — „um das Bevölkerungsproblem sollte die Aufmerksamkeit nicht von anderen grundlegenden wirtschaftlichen, politischen und sozialen Reformen ablenken dürfen — Reformen, die in vielen Ländern unternommen werden müssen, bevor eine wirkliche Möglichkeit für einen höheren Lebensstandard der Menschen gegeben ist.“

Nach außen stehen die Entwicklungsländer in einem erbitterten Kampf gegen den Neokolonialismus, in dem es nicht nur um ihre wirtschaftliche Souveränität, sondern in einem gewissen Sinne auch um den Frieden in der Welt geht; denn nur freie und gleichberechtigte Nationen können einen Beitrag zu einer Friedensordnung in der Welt leisten. Bola Ige sagte in seinem Vortrag: „Es kann keinen Frieden geben, solange es in der Welt noch eine einzige Kolonie gibt und solange der Neokolonialismus gefährlicher bleibt als sein Vater, der Kolonialismus.“

Auch Dr. Prebisch sagte zum Schluß seines Referates: „Intellektuell sind wir zu einer klaren Darlegung der Probleme in den Entwicklungsländern gekommen — was wir jetzt brauchen, ist politisch aktiver Wille, sowohl in den entwickelten als auch in den Entwicklungsländern, diese Probleme mit Macht anzupacken.“ Es liegt auf der Hand, daß die notwendigen neuen Strukturen der Weltwirtschaftsbeziehungen erst dann umfassend zu verwirklichen sind, wenn entscheidende politische Schritte zur Eindämmung des aggressiven Imperialismus und des Neokolonialismus, zum Abbau des kalten Krieges und zu einer dauerhaften Friedensordnung in der Welt auf der Basis der friedlichen Koexistenz getan worden sind. Wer den Entwicklungsländern ökonomisch helfen will, ohne sich für die Lösung dieser politischen Aufgaben zu engagieren, der will nicht wirklich helfen.

Daß die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft sich so rückhaltslos den Fragen der Weltwirtschaft gestellt hat, bedeutet eine Wandlung im ökumenischen Denken über die wirtschaftliche Verantwortung des Christen für seinen Mitmenschen. Dieses Denken bewegte sich bisher fast ausschließ-

lich in den Bahnen karitativer Hilfe. Auch solche Aktionen wie etwa „Brot für die Welt“ haben diese Bahnen nicht verlassen. Nun stellt die Weltkonferenz fest: „Reine Menschenliebe kann bestenfalls nur Balsam auf wirtschaftliche Wunden und schlimmstenfalls ein Beruhigungsmittel zum Aufschub der wirtschaftlichen Revolution darstellen.“ (Arbeitsgruppe C). Visser't Hooft hatte schon in seinem Eröffnungsvortrag im Blick auf Aktionen wie „Brot für die Welt“ und andere Hilfsmaßnahmen gesagt: „Es besteht eine beträchtliche Bereitschaft, zu Hilfsaktionen beizutragen; aber man hat wenig Verständnis dafür, daß solche Maßnahmen, obwohl notwendig, nicht das Übel an der Wurzel packen.“

Ohne den Opferwillen vieler Christen geringachten zu wollen, wird man fragen müssen, ob es nicht doch vielleicht bequemer ist, ein- oder zweimal im Jahr eine Spende für „Brot für die Welt“ zu geben, statt das ganze Jahr hindurch verantwortlich mitzuhelfen, daß die Kräfte des Friedens in der Welt wachsen und daß etwa unsere Volkswirtschaft ein Niveau erreicht, von dem her sie den Entwicklungsländern noch wirksamer helfen kann als mit ihren gegenwärtigen Potenzen.

„In fast allen Ländern“, heißt es im Bericht der Sektion I, „haben Gemeinde- und Regierungseinrichtungen die Vor- und Fürsorge für die medizinischen und sozialen Pflichtkreise übernommen, die früher den Kirchen zukamen. Diese durchaus nicht negative Entwicklung spiegelt die Übernahme der sozialen Verantwortung durch größere Gemeinschaften wider. Sie befreit die Kirchen zum Dienst an neu entstehenden gesellschaftlichen und emotionalen Aufgaben in einer hochmobilen und verstärkerten Bevölkerung.“ Eine Kirche, die angesichts der Notwendigkeit der Gestaltung einer Welt des Friedens und der sozialen Sicherheit mit ihrer Aktivität hauptsächlich auf der karitativen Ebene bleibt, wird ihrer Verantwortung kaum gerecht. Sie sollte die Befreiung zu neuen Formen des Dienstes in der Gesellschaft, die ihr durch die Wandlungsprozesse unserer Zeit geschenkt ist, dankbar ergreifen und in schöpferischer Mitarbeit realisieren.

VII. Die Fürsorge Christi für die ganze Welt widerspiegeln

Es war eine kirchliche Konferenz, zu der sich die 400 Teilnehmer aus allen Kontinenten in Genf versammelten; auch wenn die Fragen nach Kirche und Theologie nicht im Mittelpunkt der Erörterungen standen – die Tatsache, daß die Teilnehmer sich im gemeinsamen Glauben an Jesus Christus

als den gekreuzigten und auferstandenen Herrn der Geschichte verbunden wußten, gab ihren Bemühungen eine feste Basis; die Frage nach Auftrag und Verantwortung der Kirche und des Christen in dieser Zeit war der Ausgangspunkt für alle Arbeit der Konferenz. Daß nur eine erneuerte Kirche der so tief veränderten Welt als Zeugin der Liebe Gottes begegnen könne, daß also die *Revolution der Gesellschaft eine Reformation der Kirche* notwendig mache, war die erste Antwort, die die Konferenz auf diese Frage gab: „Erneuerung der Kirche ist ohne Erneuerung der Gesellschaft nicht möglich“, sagte Castillo Cardenas. „Daher ist es die vordringlichste Aufgabe der Christen, bei der Erneuerung der Gesellschaft mitzuarbeiten.“

Der rapide gesellschaftliche Wandel, der sich in den letzten Jahren in fast allen Teilen der Welt vollzogen hat, ließ die Schwäche und das Zurückbleiben der Kirchen hinter ihren Aufgaben nur um so krasser zutage treten. Das wurde in manchen Äußerungen gleichsam schlaglichtartig beleuchtet. So, wenn Martin Luther King etwa in seiner Predigt über das „Klopfen um Mitternacht“ (Lk. 11) feststellen mußte, die Kirche habe die Menschen in ihren Fragen und Nöten häufig allein gelassen, und, um das an einem Beispiel zu verdeutlichen, sagte: „Wir stehen (in den USA) noch immer vor der tragischen Tatsache, daß der Sonntagmorgen, elf Uhr, wenn wir das Lied singen: ‚In Christus gibt es weder Ost noch West‘, die Stunde in Amerika ist, in der die Rassen am schärfsten getrennt sind, und daß die Schule, die die Rassentrennung am stärksten übt, die Sonntagsschule ist. Und so hat die Kirche die Menschen oft um Mitternacht enttäuscht stehenlassen.“

Der berühmte amerikanische Ökonom und Soziologe Prof. Kenneth Boulding sagte in einem ergreifenden Votum während der Plenarsitzung zum Thema „Frieden im Atomzeitalter“: „Über der christlichen Kirche hat häufig ein großes Schweigen gelegen. Die Christen meines Geburtslandes (Englands) sagten nicht viel in jener Zeit, in der Britannien zu einem brüllenden Löwen wurde und rund um die Welt ein Empire errichtete. Die Christen meines Heimatlandes (der USA), das ich, oft gegen meinen Willen, liebe, sagen auch nicht viel. Damals, als ein christlicher Pfarrer das Flugzeug gesegnet hatte, das die Bombe trug, die Hiroshima zerstörte, sah ich in der Zeitung ein Bild von einem Anti-Protestmarsch mit einem Transparent: ‚Tötet Kommunisten für Christus!‘ Warum hat Christus uns nicht davon errettet? Warum hören wir seine Stimme nicht? Ich bin nicht nur Christ, ich bin *auch* Sozialwissenschaftler, weil ich glaube, daß der Heilige Geist ein Geist der Wahrheit ist. Leider geht

die Kirche oft wenig sorgfältig mit der Wahrheit um. Was in der Kirche Wert hat, ist kunstvolles Reden. Ob Wahrheit, das weiß ich nicht. Manchmal denke ich, daß in den Laboratorien meiner Universität mehr vom Heiligen Geist ist als in den großen Kirchenversammlungen. Denn der Heilige Geist ist der Geist der Wahrheit, und Wahrheit ist oft schwierig zu finden. Um sie zu finden, braucht es harte geistige Anstrengung.“

Solche Worte sind nicht eine Kritik von außen. Man hört in ihnen etwas vom Leiden an der Kirche, die ihren Auftrag versäumt und die – um wieder recht Kirche zu werden – sich wandeln muß; nicht nur in ihrer geistlichen Haltung, sondern auch in ihren Strukturen. „Das Problem der gegenwärtigen Struktur der Kirche ist dies, daß sie für eine vergangene westliche Gesellschaftsform entwickelt wurde, die statisch, größtenteils agrarisch und religiös konformistisch war“, stellt der Bericht der Sektion IV fest, indem er gleichzeitig darauf hinweist, daß die der vergangenen westlichen Gesellschaft entsprechende statische Gestalt der Kirche auch „während der Zeit der missionarischen Expansion exportiert wurde“. Der Bericht fährt fort: „Es ist aber eine Tatsache, daß diese Gestalt der Gesellschaft heute in wachsendem Maße untypisch für unsere Zeit ist, je mehr Verstärkung und Industrialisierung zum Charakteristikum aller Gesellschaften werden. Konsequenzen dieses grundlegenden Prozesses sind Säkularisierung, das Entstehen von pluralistischen Gesellschaften, in denen verschiedene Wertsysteme nebeneinander bestehen, und eine Situation, in der die Kirche ein Inseldasein führt und von den Realitäten des gesellschaftlichen Lebens abgeschlossen ist, da sie nicht in der Lage ist, auf eine komplexe und dynamische Gestalt der Gesellschaft Einfluß auszuüben. Es ist eine gefährliche Versuchung für die Kirche, diese Situation theologisch zu rechtfertigen und sich mit einer peripheren Rolle in der Gesellschaft zufriedenzugeben – das bedeutet eine Leugnung ihrer eigentlichen Aufgabe.“

Damit ist die Wirklichkeit vieler Kirchen beschrieben. Viele Gemeinden sind froh, wenn sie von ihrer Umwelt nicht behelligt werden, wenn man sie ungestört in einem Winkel spielen läßt. Aber gerade damit verraten sie das Evangelium. Die Weltkonferenz in Genf wollte die Kirchen aus dieser Bequemlichkeit und Trägheit, die für ihr geistliches Leben eine tödliche Bedrohung darstellt, aufschrecken und sie an die Arbeit rufen. Die Struktur der Kirche wird sich ändern, wenn sie zwei Gegebenheiten ernst nimmt und daraus für ihre Gestalt und Organisation die Konsequenzen zieht:

a) Die erste besteht in der Tatsache, daß die Kirche heute nicht mehr (wie in der Vergangenheit) eine privilegierte Stellung in der Gesellschaft einnimmt. Der Bericht der Sektion IV sagt dazu: „In der säkularen Gesellschaft kann die Kirche nicht mehr danach trachten, die führende und bestimmende Institution der Gesellschaftsordnung zu sein. Dies ist keineswegs zu bedauern, sondern wir können uns darüber freuen. Die alte Kirche hat jetzt eine neue Gelegenheit zur Wiedergewinnung eines wesentlichen Kennzeichens der Kirche Christi, nämlich eine Dienstgemeinschaft in der Welt zu sein. Die Kirche kann in einer säkularen Welt mündig werden und vielen von den Dingen mehr Zeit widmen, die sie gepredigt hat. Nach jener langen Periode, in der die Kirche mit Vorrechten, Macht und Bequemlichkeit identifiziert wurde, könnte sie wiederum das Evangelium predigen, das das Christentum zur Torheit und zu einem ‚Stein des Anstoßes‘ (skandalon) macht. Sie redet von der Liebe, indem sie Gerechtigkeit verkörpert. Sie könnte zur Vorläuferin neuer Formen der Gesellschaftsordnung werden und eine feste Grundlage bieten für das verantwortliche gemeinsame Handeln von Menschen auf der Basis der Wahrheit und der Liebe.“

Die neue Bereitschaft zum *Dienen*, die das Hauptmerkmal einer gewandelten Kirche ist, kann bis zu einer Konsequenz führen, die Richard Shaull so beschreibt: „Wenn unser (der Christen) Versäumnis zu handeln in der Vergangenheit verantwortlich ist für die Radikalisierung des revolutionären Prozesses, dann können wir unsere Schuld nur so annehmen und für die Versöhnung nur dadurch wirken, daß wir bereit sind, in Bewegungen mitzuarbeiten, in denen wir das Recht, gehört zu werden, verloren haben und in denen unsere Ernsthaftigkeit jetzt noch in Frage gestellt werden mag.“ Viele der Kirchen in Europa können auf dem Weg zu neuen Strukturen von den jungen Kirchen lernen. Sie können vor allem lernen, „Minderheitskirchen ohne Minderheitskomplex“ zu werden, wie das der Indonesier Simatupang in Genf formulierte.

b) Der andere Tatbestand, der die Kirche heute zum Strukturwandel zwingt, ist von dem methodistischen Theologen Emilio Castro aus Uruguay in einem Beitrag über „Bekehrung und soziale Veränderung“ für die Vorbereitungs-bände so beschrieben worden: „Die Gesellschaft, die in der Zeit des Neuen Testaments wesentlich aus personalen Beziehungen bestand, in denen Liebe direkt ausgedrückt werden konnte, hat sich inzwischen in die unpersönliche Gesellschaft von heute verwandelt, in der Liebe in Gestalt sozialer

Modelle ausgedrückt wird. Wie sehr ich auch meinen Nächsten lieben mag, ich kann ihm nicht wirklich helfen, wenn ich nicht begreife, daß die moderne Gesellschaft über soziale Faktoren und Mechanismen verfügt, die dazu da sind, ihn zu schützen. Oder — wenn man will: Der barmherzige Samariter konnte sich um den Geschlagenen kümmern, seine Wunden mit Öl und Wein behandeln, ihn auf sein Maultier setzen und in das Gasthaus bringen. Wer heute dasselbe täte, würde heute wegen unbefugter medizinischer Verrichtung angeklagt. Derselbe barmherzige Geist wie gegenüber dem unter die Räuber Gefallenen muß heute seinen Ausdruck finden in der Komplexität des Großstadtlebens, in tausend und einer sozialen Beziehung, die die Art der Hilfe, die der Bedürftige braucht, bestimmt.“

Es geht nicht um eine bloße äußere Anpassung der Kirche an die hier beschriebenen neuen Strukturen der Gesellschaft, sondern darum, daß sie Formen entwickelt, die es ihr ermöglichen, „sich mit der säkularen Gesellschaft in allen ihren Dimensionen zu beschäftigen ... in dem Glauben, daß Jesus Christus der Herr dieser neuen Geschichte ist und daß deshalb der Christ überall in der neuen Welt zu Hause ist“ (Sektion IV). — Was ist nun die Aufgabe der sich erneuernden Kirche in der gewandelten Welt? Der Bericht der Sektion III gibt gleich an seinem Anfang darauf folgende Antwort:

„Gott will das Leben, er gibt das Leben, er liebt das Leben der Menschen, und er will die Menschen in sein Reich führen. Obwohl die Menschen ihn verwerfen und sich Schuld zuziehen, obwohl wir durch die Rätsel und die Übel dieser Welt geblendet sind, erkennen wir als seinen Zweck, daß die Menschen Leben und volles Genüge haben (Joh. 10:11). Das ist die freudige Botschaft, die wir durch Gottes Kommen in diese Welt in Christus empfangen. Die Sendung der Kirche, und damit unsere Aufgabe, ist es, für diese Botschaft in Wort und Tat Zeugnis abzulegen.“

Jesus Christus starb und ist auferstanden für alle. In ihm werden alle Dinge zusammengefaßt (Kol. 1:17), die ganze Menschheit ist eine Einheit, und jeder Mensch hat ein Recht auf das Leben, das Gott für alle will. Christen stehen ein für das Recht eines jeden auf Leben. Das Evangelium gibt dem Menschen den Frieden Gottes, und es ist der Gott des Friedens, der uns seinen Willen tun läßt (Hebr. 13:21). Seine Gnade offenbart sich durch den Dienst an der Menschheit. Wir sind aufgerufen, dem Frieden Gottes unter unseren Mitmenschen zu dienen. Obwohl der Frieden Gottes und der Frieden in der Welt der Nationen nicht identisch sind, wird

der, der dient, weil ihm der Frieden Gottes geschenkt ist, den Frieden unter den Menschen suchen.“

Die letzten Sätze dieses Abschnittes sind vor allem deshalb bemerkenswert, weil sie fast bis in die Wortwahl hinein das wiedergeben, was seit Jahren von der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) gesagt und was von dieser 1958 in Prag gegründeten internationalen christlichen Friedensbewegung zum Ausgangspunkt ihrer Arbeit gemacht worden ist. Ein starker und konstruktiver Einfluß der CFK auf den Verlauf und die Ergebnisse der Weltkonferenz war unverkennbar. Mehr als 70 aktive Mitarbeiter der CFK nahmen an der Genfer Tagung teil, darunter der Generalsekretär J. N. Ondra und sechs der sieben Vizepräsidenten. Drei CFK-Vizepräsidenten (Andriamanjato, Castro, Nikodim) gehörten zu den Hauptreferenten.

Im Bericht der Arbeitsgruppe C wird festgestellt, daß „die Bemühung der Kirchen um den internationalen Frieden ... ein Gebot des Evangeliums ist.“ Als Beispiel für solche Bemühungen wird ausdrücklich genannt „die Christliche Friedenskonferenz, die ihren Sitz in Prag hat und die seit mehreren Jahren unter einer leistungsfähigen Leitung Menschen verschiedener sozialer und politischer Herkunft in ihrer Sorge um den Frieden zusammengeführt hat. Sie hat ihre Arbeit auf viele Länder ausgedehnt. Sie hat sich bei Christen verschiedenster Herkunft Achtung und Anerkennung erworben.“ In diesem Zusammenhang wird gleichfalls die Arbeit des Kirchenzentrums bei der UNO in New York, mit dem die CFK in engem Kontakt steht, genannt.

Helmut Gollwitzer, Mitglied des Beratungsausschusses der CFK, hat einige Wochen nach der Genfer Konferenz an die Leitung der CFK einen Brief gerichtet, in dem er zum Verhältnis der CFK zu dieser Konferenz Stellung nimmt. Gollwitzer schreibt: „In Genf hat die ökumenische Bewegung, soweit sie im Ökumenischen Rat zusammengefaßt ist, sich mit denjenigen Weltproblemen konfrontiert, mit denen die CFK sich schon seit langem beschäftigt hat. Insofern kann man Genf, wenn nicht sogar als eine Frucht der CFK, so doch mindestens als einen durch die Arbeit der CFK sehr wesentlich vorbereiteten Versuch ansehen ... Die Vertreter der CFK haben in Genf vor allem — wenn man die parteipolitische Terminologie verwenden darf — den linken Flügel gestärkt. Naturgemäß darf die Ökumene nicht auf diesen linken Flügel reduziert werden, sie muß allumfassend sein, und in ihr müssen auch konservative Stimmen ihr Recht und ihre Freiheit haben. Aber die bedrohliche Entwicklung der Weltverhältnisse, die uns in Genf ungeschminkt vor Augen

trat, hat auch gezeigt, wie alle Mitsprache der Kirche in der Welt von heute daran hängt, daß in ihr der ‚linke Flügel‘ nicht so in die Minderheit und in die Inoffizialität gedrängt wird, wie es (man sah das an der Zusammensetzung der westdeutschen Delegation) in der Bundesrepublik der Fall ist. Die Leitung der Ökumene ist sich dessen bewußt.“ Gollwitzer fährt dann fort: „Dieser ‚linke Flügel‘ kann in der CFK seine Position und seinen Beitrag freier und sorgfältiger ausarbeiten und kann dann von daher auf den ökumenischen Konferenzen durch größere Klarheit und Kenntnis der Dinge wirksam werden.“ Aus diesem Grunde könne man nicht von einer „Verminderung der Aufgabe der CFK“ nach Genf sprechen. Das Gegenteil sei der Fall.

Die Tagung des Beratungsausschusses der CFK im Oktober 1966 in Sofia hat diese Einschätzung Gollwitzers bestätigt. Nach der Weltkonferenz in Genf hat es noch keine ökumenische Tagung gegeben, die so entschieden die vorwärtsweisenden Aussagen der Weltkonferenz aufgegriffen und weitergeführt hat. An drei wesentlichen Punkten konnte die CFK dabei über die Ergebnisse der Genfer Tagung hinausgehen:

a) Sie hat ein *klares* Votum gegen den amerikanischen Krieg in Vietnam abgegeben und ihr Wort dazu (eine Resolution und einen Brief an die Kirchen und Christen in den USA) *einstimmig* verabschiedet (mit den Stimmen aller Teilnehmer auch aus den USA und aus Westeuropa).

b) Sie hat den Funktionsmechanismus des Neokolonialismus und die Problematik revolutionärer Gewaltanwendung umfassender und tiefgründiger analysiert, als das in Genf geschah, vor allem in den Referaten von A. K. Thampy, Indien, und Prof. Dr. Arce-Martiner, Kuba.

c) Sie hat die Frage nach der Haltung des Christen zur Revolution gründlicher bearbeitet. Der Bericht der theologischen Arbeitsgruppe der Sofioter Tagung ist die erste zusammenfassende Darstellung des Versuchs einer *theologischen* Bewältigung des Problems der Revolution in der Ökumene.

So hat Genf gezeigt, daß die Linken *in* die Kirche gehören – und daß sie gehört werden müssen, wenn das Zeugnis der Kirche heute glaubwürdig sein soll. Die Aufgabe der Kirche ist klar. Aber: in welcher Weise kann sie zu Frieden und Versöhnung unter den Menschen und Völkern beitragen? Die Antwort auf diese Frage hat zwei Teile, die in einer gewissen dialektischen Spannung zueinander stehen: Die Kirche leistet einen Beitrag zu Frieden und Versöhnung in unserer Welt, indem sie

a) der Menschheit durch ihr eigenes Beispiel vorlebt, daß *Zusammenleben* trotz gegensätzlicher Meinungen und Positionen möglich ist,

b) in den Bewegungen und Entwicklungen dieser Zeit für *Frieden und Humanismus* Partei ergreift.

Zu a: Zeitweise prallten in den Diskussionen in Genf gegensätzliche Meinungen äußerst heftig aufeinander. Dr. A. Larson, ein Mann, der vor Jahren einer der Regierungen Eisenhowers angehörte, verließ nach einigen anti-imperialistischen Diskussionsbeiträgen von Teilnehmern aus der „Dritten Welt“ unter Protest eine Untersektionssitzung. Als der Diskussionsleiter einer Sektion, ein Engländer, Frau Alva aus Indien in ihrem Diskussionsbeitrag unterbrach und sie auf die Beschränkung der Redezeit aufmerksam machte, empörte sich die indische Parlamentarierin: Habe sie deswegen die lange Reise von Indien nach Genf unternommen, um ganze fünf Minuten zu Wort zu kommen!? Visser't Hooft sagte auf der Schlußpressekonferenz in Genf: „Als wir dieses Treffen planten, wußten wir, welche Gefahren damit verbunden waren. Aber wir konnten nicht ahnen, daß die Gefahr so groß war.“ Er verwies darauf, daß es in der Mitte der Tagung so aussah, als ob die ganze Konferenz auseinanderbrechen wollte.

Vielleicht wird man sagen müssen: wäre das eine rein säkulare Konferenz gewesen – der Gegensatz der Meinungen hätte sie gesprengt. Ein amerikanischer Journalist meint darüber hinaus: Hätte man mehr, als das in Genf geschah, theologische Grundfragen diskutiert, dann wäre die Versammlung wegen der gegensätzlichen theologischen Konzeptionen unserer Zeit ganz sicher auch in die Brüche gegangen. Es war weder eine gemeinsame politische Überzeugung noch die Theologie, die die Teilnehmer zusammenhielt und zu einer Gemeinschaft machte. Es war die *geistliche* Erfahrung der gemeinsamen Verpflichtung auf den gleichen Herrn.

Allan R. Brockway, Herausgeber der amerikanischen methodistischen Halbmonatsschrift „Concern“, berichtet über ein Gespräch mit Kenneth Boulding über diese Dinge: „Aufs Ganze gesehen nimmt die Kirche die Farbe der Gesellschaft an, in der sie lebt. In den sozialistischen Staaten sind die Christen gute Sozialisten, und in Amerika sind sie gute Amerikaner“, sagte der amerikanische Wissenschaftler. Das, was Christen verschiedener Nationalität und unterschiedlichen Bekenntnisses aneinanderbinde, sei „ein außerordentlich dünner, schwacher Faden der gemeinsamen Verpflichtung auf Christus ... So dünn er ist, er gehört zu den wenigen

Dingen, die die Welt zusammenhalten.“ Gerade weil es in der Konferenz so starke auseinanderstrebende Kräfte gab, gehört die Erfahrung dieser geistlichen Zusammengehörigkeit zu den nachhaltigsten Eindrücken der Teilnehmer.

Ein wesentlicher und wichtiger Dienst der Kirche an der Welt von heute besteht eben darin, daß sie in sich die Spannungen austrägt und durchhält, die die Welt zu zerreißen drohen, und damit zeigt, daß Zusammenleben möglich ist. Allzu häufig hat sich die Kirche auf die Seite einer der miteinander in Auseinandersetzung befindlichen Parteien geschlagen und von dieser einen Seite der Barrikade her einen Ruf zur Versöhnung deklamiert, der kraftlos bleiben mußte. Allzuoft hat die Kirche aus Sorge um ihre organisatorische Einheit die Meinungen in ihren eigenen Reihen uniformiert und eine echte Auseinandersetzung nicht geduldet. Damit hat sie das Versöhnungswerk Jesu Christi verraten. Wie anders könnte sie der Welt bezeugen, was diese Versöhnung bedeutet, wenn sie nicht auf der Ebene der Ökumene, der Kirche, der Gemeinde anfinde, das Zusammenleben etwa von politischen Gegnern zu praktizieren.

„Wenn die christliche Gemeinde nicht der Ort ist, an dem die Identifizierung mit dem Widersacher immerwährend durchlebt wird“, sagte André Dumas in seinem Referat, „die sich allein mit Recht Versöhnung nennen darf, dann gibt es kein Evangelium mehr.“ Die Kirche müsse der Ort eines nützlichen Dialogs sein, forderte Richard Andriamanjato, aber um dazu fähig zu werden, müsse sie erst ihre eigene Vergangenheit überwinden. Und T. B. Simatupang aus Indonesien sagte: „Wir stehen vor dem Problem, wie wir unsere Mitarbeit in der jeweiligen Volksgemeinschaft und unsere Mitarbeit in der ökumenischen Gemeinschaft schöpferisch zueinander in Beziehung setzen können.“

Zu b: Dieses Durchstehen von Spannungen ist eine innere Sache der Gemeinde Jesu Christi, die indirekt in der Welt friedentiftend wirken kann. Darüber hinaus ist von der Kirche aber auch noch die Tat nach außen, in der Welt und für die Welt, gefordert. Dabei kann es keineswegs um ein billiges Vermitteln zwischen den Fronten gehen. Am Beispiel des Kampfes der Farbigen in den USA für ihre Gleichberechtigung macht Benjamin Payton deutlich, was Aufgabe und Tat des Christen in den Kämpfen unserer Zeit ist: „Der Freiheitskampf in Amerika kann Erfolg haben, wenn die Christen in diesen Kampf für Menschenrechte eintreten, nicht um ihn zu ‚mildern‘ oder um ihn ‚rationaler‘ zu machen. Christen können helfen, wenn sie sich in diesem Kampf engagieren, um ihn *mächtiger* zu machen.“

Die Richtung eines solchen Engagements ist in Genf häufig mit dem Stichwort des Humanismus umschrieben worden. Es war charakteristisch, daß alle protestantischen Sprecher aus Lateinamerika auf den inzwischen von der Reaktion getötenen katholischen Pater Camillo Torres hinwiesen. Er hatte sich ganz auf die Seite revolutionärer Gruppen in Kolumbien gestellt und damit für diesen Humanismus ein Zeichen aufgerichtet.

In Genf wurde in diesem Zusammenhang auch die alte ökumenische Erfahrung neu bestätigt, daß „Lehre trennt, während Dienst vereint“. Castillo Cardenas aus Kolumbien berichtete davon, daß das „soziale Engagement“ in seinem Lande zwischen Christen aller Denominationen unter Ein-schluß von Katholiken eine feste Gemeinsamkeit geschaffen habe, die durch den bloßen Dialog niemals zustande gekommen wäre.

Der Bericht der Sektion I sagt, daß der „Zuwachs an Macht in den Händen der Menschen heute durch das Wachsen der Verantwortung ausgeglichen werden“ muß. Und er meint, daß es vor dem Hintergrund dieser Situation die Aufgabe des Christen sei, in seinem Wort und in seiner Tat „die Fürsorge Christi für die ganze Welt widerzuspiegeln“. Die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft ist ein nachhaltiger Aufruf an alle Christen in allen Ländern, in diesem Sinne tätig zu werden.

Viele von ihnen bringen zahlreiche Gründe vor, um der Verpflichtung dieses Aufrufs zu entgehen. Vor allem eines sagen sie immer wieder: die Verhältnisse, in denen sie lebten, garantierten nicht eine sinnvolle Mitarbeit. Helmut Gollwitzer entlarvt diese „Begründung“ als das, was sie ist: als Verweigerung des Gehorsams gegenüber dem Ruf Christi. „Wir haben nicht“, so sagt er, „nach idealen Bedingungen für unser Handeln zu verlangen und auf solche Bedingungen zu warten, sondern heute, unter den faktischen Bedingungen, unsere tätige Antwort auf Gottes Anspruch zu geben.“ Von der Antwort der Kirchen auf die Herausforderung der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft wird der zukünftige Weg der Weltchristenheit wesentlich bestimmt werden.

„Genf 1966“ – so schreibt Harvey Cox – „markiert einen Wendepunkt im gesellschaftlichen Denken und Handeln der Ökumene. Aber wenn die von daher kommenden Impulse nicht eingehen in das Leben der Kirchen selbst, könnte sich diese Konferenz vielleicht nur als eine weitere Station auf dem allmählichen Niedergang des Christentums hin zu Verfall und Erlöschen erweisen.“ Die Antwort auf die Welt-

konferenz wird nicht zuerst mit Worten und Erklärungen gegeben werden können, sondern durch die Taten der Christen.

Martin Luther King hatte zugesagt, für den Festgottesdienst der Weltkonferenz die Predigt zu übernehmen. Da es zur selben Zeit zu neuen Zusammenstößen Farbiger mit der Polizei in Chicago gekommen war, bat er die Konferenzleitung, ihn von der eingegangenen Verpflichtung zu entbinden. Er müsse in dieser Situation an der Seite seiner schwarzen Brüder bleiben. Seine Predigt schickte er auf Tonband nach Genf. Ihr lauschte die Versammlung in der Kathedrale St. Pierre, vor der leeren Kanzel sitzend. Die Konferenzleitung richtete einen Brief an Martin Luther King. In ihm heißt es: „Die leere Kanzel in der Kirche am vergangenen Sonntag sprach zu uns wie ein Wort des Herrn, uns alle daran erinnernd, daß die Nöte dieser Welt den Vorrang gegenüber den Versammlungen der Kirchen haben müssen.“

Genau an diesem Punkte entscheidet sich – menschlich gesprochen – die Zukunft der Kirche Jesu Christi.

Die Zitate wurden den während der Tagung vom Büro der Konferenz hergestellten Übersetzungen entnommen.

Inhalt

	Seite
I. Die erste ökumenische Weltkonferenz	5
II. Volle Beteiligung am Leben der Welt	15
III. Für eine Welt des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit	28
IV. Verantwortliche Gesellschaft – Sozialismus	41
V. Ja zu den technischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit	47
VI. Hilfe für Entwicklungsländer – neue Strukturen der Weltwirtschaft	69
VII. Die Fürsorge Christi für die ganze Welt widerspiegeln	76

- 106 Dr. Rudi Rost: Die Arbeit mit den Menschen sachkundig organisieren
- 107 Rolf Börner: Fortschrittliche Christen im 19. Jahrhundert und ihr Verhältnis zur Arbeiterklasse
- 108 Gerald Götting: Gute Planerfüllung ist die beste Außenpolitik
- 109 Günter Wirth: Vom Schicksal christlicher Partelen 1925-1934
- 110/111 Gertrud Illing: Zum Scheitern verurteilt
- 112 Walter Bredendiek: Emil Fuchs und die Anfänge des Christlichen Arbeitskreises beim Friedensrat der DDR
- 113 Dr. Hubert Faensen: Der Beitrag des christlichen Schriftstellers zur sozialistischen Nationalliteratur
- 114 Prof. Dr. Hans-Hinrich Jansen: Politische Diakonie im Sozialismus
- 115 Günter Wirth: Weltpolitik und Weltchristenheit
- 116 Gerald Götting: Perspektive und Verantwortung junger Christen im Sozialismus
- 117 Dr. rer. oec. habil. Harald-Dietrich Kühne: Internationale wirtschaftliche Zusammenarbeit und nationale Wirtschaft
- 118 Gertrud Illing: Kreuzzugswahn in Vergangenheit und Gegenwart
- 119 Prof. Dr. Tamás Esze: Der Weg der Reformierten Kirche Ungarns
- 120 Mein Bund ist Leben und Frieden (Die II. Allechristliche Friedensversammlung 28. 6. bis 3. 7. 1964 in Prag)
- 122 Otto Nuschke: Koexistenz - das ist heute der Friede
- 126 Wolfgang Heyl: Wissenschaftliche Leitungstätigkeit - Voraussetzung neuer Erfolge
- 127 Prof. Dr. Neuhaus: Dauerhafte Friedensordnung durch Vertrauen und Verträge
- 128 Heinz Büttner u. a.: Sieg der Gemeinsamkeit - Glück des Volkes
- 129 Siegfried Welz: Die Durchsetzung der Politik der friedlichen Koexistenz - Prinzip sozialistischer Außenpolitik
- 130 Gerald Götting: Wir gestalten das neue Deutschland
- 131 Dr. rer. oec. habil. Harald-Dietrich Kühne: Der Aufbau des Systems ökonomischer Hebel in der Planwirtschaft der Deutschen Demokratischen Republik
- 132 Carl Ordnung: Politisches Handeln im Leben und Denken Dietrich Bonhoeffers
- 133 Dr. h. c. Otto Nuschke: Verantwortung der Deutschen für Sicherheit und Frieden (Hauptreferat auf dem 4. Deutschen Friedenskongreß im April 1955 in Dresden). Mit einer Einleitung von Walter Bredendiek

- 135 Gerald Götting: Zwanzig Jahre Christlich-Demokratische Union – zwanzig Jahre gemeinsamen Kampfes für Frieden und Sozialismus, für das Glück des Volkes
- 137 Pfarrer Károly Tóth: Aufgaben der Kirche in einer sich wandelnden Welt – Bericht über die 19. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes
- 138 Günter Bauer: Wissen ist Macht – Die Mitverantwortung der christlichen Demokraten für die Ausgestaltung des sozialistischen Bildungssystems
- 139 Siegfried Baltrusch: Für Deutschlands Frieden und Deutschlands Zukunft
- 140 Wolfgang Heyl: Zwanzig Jahre demokratische Bodenreform
- 141 Erwin Krubke / Gerhard Mischel: „Formierte Gesellschaft“ – „Idee“ und Wirklichkeit des Staatsmonopolismus in Westdeutschland
- 142 Walter Bredendiek: Reflektierte Geschichte – Die Entwicklung der Gesellschaft und die Stellung von Kirche und Theologie seit 1900 im Spiegel der Lebenserinnerungen deutscher Theologen
- 143 Heinz Büttner: Geordnete Beziehungen – Grundlagen geistlicher Zusammenarbeit zum Wohle des Volkes
- 144 Gerald Götting: Für die Rettung der Nation – Zusammenarbeit aller friedliebenden Deutschen
- 145 Edmund Meclewski: Neues Leben in Polens West- und Nordgebieten
- 146 Günter Wirth: Verantwortung und Erwartung der Deutschen
- 147 Dr. Helmut Dressler: Evangelische Kirche und Revanche-Ideologie in der Weimarer Republik und im Bonner Staat
- 148 Kirche in gewandelter Welt – Das II. Vatikanische Konzil im Spiegel seiner Beschlüsse. Zusammengestellt von Hubertus Guske
- 149 Gerhard Desczyk: Vom Friedensdienst der Katholiken
- 150/151 Dr. Paul Ullmann: Psychologie und Leitungstätigkeit
- 152 H. C. Herrmann: Der Bonner Neokolonialismus und seine Unterstützung durch NATO-gebundene westdeutsche Kirchenleitungen
- 153 Pfarrer Götz Bickelhaupt: Auf dem Wege zur engagierten Gemeinde
- 154 Carl Ordnung: Die Mitverantwortung der Christen beim Aufbau des Sozialismus
- 155 Pastor Traute Arnold: Der Christ in der geistig-kulturellen Entwicklung hier und heute
- 156 Siegfried Welz: Gut und richtig reden
- 157 Christlicher Dienst in den gesellschaftlichen und internationalen Fragen unserer Zeit – Ungarischer Studienbeitrag zur Thematik des Weltkongresses „Kirche und Gesellschaft“

Verkaufspreis 0,50 MDN – Doppelheft 1,- MDN

Vertrieb an den Buchhandel durch Union Verlag (VOB), Berlin