

DIE VERANTWORTUNG DER WELTKIRCHENKONFERENZ VON NEU-DELHI IM BLICK AUF DIE UMWÄLZUNGEN IN ASIEN*)

VON GERHARD ROSENKRANZ

Am 1. Advent 1960 hat die indische Christenheit ihren alljährlichen „Gebets- tag für Indien“ begangen. Das vom Nationalen Christenrat dafür vorgeschlagene Gebet enthielt eine Fürbitte für die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates, die November/Dezember 1961 in Neu-Delhi stattfinden wird. Gott, der heilige Geist, so hieß es darin, möge auf die Delegierten und Gäste herab- kommen, ihre Herzen und Sinne läutern, daß die Versammlung dem Aufbau der Kirche, dem Abbruch der Scheidewände und der Förderung seiner Sache in aller Welt diene. Er möge die Herzen derer, denen die Vorbereitung der Konferenz obliegt, erheben und allezeit mit seiner Freude füllen¹⁾.

Damit hat die indische Christenheit zum Ausdruck gebracht, wie ernst sie sich nicht nur für die kleinen Dinge, die ihr die Vorbereitung der Konferenz bringt, sondern auch für deren weltweiten Auftrag verantwortlich weiß. Sie hat in ihrem Gebet Gott für die Erhaltung des Friedens in der Welt sowie für seine Über- windung von Krankheit und Armut und dafür gedankt, daß er in jeder Nation Menschen guten Willens erweckt, die für Heilung und Frieden wirken. Nur kurz, ebenfalls mit einem Dankeswort, ist von den Umwälzungen in Asien die Rede: Gott wird gepriesen, daß er den Völkern in Asien und Afrika ihre Freiheit schenkt.

Hier beginnen unsere Überlegungen, nicht im Blick auf die Verantwortung der indischen Christen, sondern mit der Frage nach der Verantwortung der Welt- kirchenkonferenz von Delhi angesichts der Umwälzungen in Asien. Nachdem sich die Konferenz 1948 in Amsterdam auf europäischem, 1954 in Evanston auf nordamerikanischem Boden versammelt hatte, hat sie diesmal ein Land in Asien für ihre Vollversammlung gewählt. Das heißt: sie geht nach einem Erdteil, von dessen rund 1200 Millionen Einwohnern sich nur etwa 35 Millionen zu Christus bekennen, in ein Land, von dessen rund 400 Millionen Bewohnern nur etwa

*) Aus der ungedruckten Festschrift zum 60. Geburtstag (23. Mai 1961) von Professor D. Arno Lehmann, Halle/Saale.

Dieser Beitrag erscheint gleichzeitig als Sonderdruck (Preis —.40 DM).

8 ½ Millionen Christen, darunter kaum 3 ½ Millionen Protestanten, sind. Der Präsident der Indischen Union, Prasad, ist überzeugter Anhänger des alten Hindu-glaubens, ihr Vizepräsident Radhakrishnan, ist erfüllt vom Glauben an die Welt-sendung eines modernen Hinduismus und sieht in den Christen „sehr gewöhnliche Leute, die für ihre Religion außergewöhnliche Ansprüche stellen“, und ihr Ministerpräsident, Nehru, bezeichnet sich als einen „dezidierten Heiden“, der den Religionen in seinem Machtbereich nur aus nationalen und kulturpolitischen Gründen Beachtung schenkt. Es ist also eine geradezu klassische Missions-situation, in die sich die Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi begibt. Sie muß sich zwangs-läufig auf ihre Verhandlungen auswirken. Vor allem zwei Gegenstände ihrer Beschlußfassung geraten dadurch in ein noch schärferes Licht, als bereits in ihrer langen Vorbereitung auf sie gefallen ist. Ihre Billigung wird in voller Tiefe die Verantwortung offenbar machen, die die Delegierten mit ihr für ihre 176 protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen, und zwar nicht nur „alte“, sondern in großer Zahl „junge“ Kirchen, übernehmen. Damit wird etwas ge-schehen, dessen Folgen im Blick auf die Umwälzungen in Asien wie in Afrika nicht abzusehen sind. Es handelt sich um die beiden, mit aller Wahrscheinlichkeit zur Annahme gelangenden Anträge des Zentralausschusses, den Internationalen Missionsrat und den Ökumenischen Rat miteinander zu verschmelzen sowie die bisherige sogenannte „Basis“ des Ökumenischen Rates zu erweitern und zu vertiefen. Beide Vorhaben bedürfen einer kurzen Sacherläuterung.

Daß die Geburtsstunde der ökumenischen Bewegung und des aus ihr hervor-gegangenen Ökumenischen Rates die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 war, ist bekannt. Sie war zugleich die Geburtsstunde des Internati-onalen Missionsrates, dessen Gründung, durch den Ersten Weltkrieg verzögert, 1921 erfolgte. Damit war für die Missionsräte im Gebiet der senden-den Kirchen und die Nationalen Christenräte im Gebiet der Mission und der Jungen Kirchen eine Dachorganisation geschaffen worden, die keine vollziehende Gewalt besitzt, aber als Treuhänderin ihrer Mitglieder untereinander und in ihren Beziehungen zur Außenwelt waltet, die Vertreter der Missionen und Kirchen zu gemeinsamer Arbeit zusammenruft und deren Ergebnisse als Anregungen und Richtlinien der Mission in ihrer Gesamtheit vermittelt. Die Geschichte des Ökumenischen Rates und der ihn tragenden ökumenischen Bewegung, die seit Edinburgh in steter Fühlungnahme mit dem Internationalen Missionsrat aus den Bewegungen für „Glauben und Kirchenverfassung“ und für „Praktisches Christentum“ zusammengewachsen ist, ist so oft geschrieben worden, daß ein paar Erinnerungen genügen mögen. Auf der Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938 wurde deutlich, wie stark sich in den Jahren vorher, nicht zuletzt unter dem Drängen der aus der Mission entstandenen Jungen Kirchen, in der Mission die Erkenntnis durchgesetzt hatte, daß sich, wer sich zu ihr bekennt, zur Kirche be-

kennen muß. Der Titel des deutschen Berichts über Tambaram „Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde“²⁾ ist dafür bezeichnend. Zur gleichen Zeit war, wie sich zeigte, in den Kirchen, soweit sie nicht bereits sendende Kirchen waren, die Verpflichtung immer beherrschender geworden, daß sich, wer sich zur Kirche bekennt, zur Mission bekennen muß, nicht als zu einem ihrer Werke, sondern als zu ihrem Wesen. Die Annäherung von Mission und Kirche hatte in Tambaram zur Einsetzung eines Verbindungsausschusses zwischen Internationalem Missionsrat und dem damals noch „im Aufbau begriffenen“ Ökumenischen Rat geführt. Nach dem Zweiten Weltkrieg — äußerlich durch ihn behindert, innerlich durch ihn gefestigt — führte die Verbindung in Amsterdam zu einem verfassungsmäßig festgelegten Miteinander der beiden Räte. Sie wird Ende 1961 ihre endgültige Gestalt darin gewinnen, daß der Internationale Missionsrat als eine in ihrer Arbeit selbständige Abteilung für Weltmission und Evangelisation in den Ökumenischen Rat eingeht.

Das ist der folgerichtige Abschluß einer durch fünf Jahrzehnte laufenden, immer engeren Zusammenarbeit der beiden Räte, und es ist der Anfang eines Neuen. Es könnte scheinen, als ob Nützlichkeitsabwägungen auf Grund praktischer Erfahrungen für den Zusammenschluß der beiden, sich vielfach in ihren Arbeitsgebieten und Arbeitskräften begegnenden Weltorganisationen bestimmend sind. Daß sie mitspielen, ist kaum zu bezweifeln, aber sie sind nicht entscheidend. Den Ausschlag geben, das wurde schon angedeutet und wird sich noch im einzelnen zeigen, auf beiden Seiten innere Antriebe und theologische Faktoren.

Dasselbe trifft für die Änderung der „Basis“ des Ökumenischen Rates zu. Sie lautete bisher: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“. Sie soll künftig lauten: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Damit wird ein Satz, der als lehrmäßige Verhandlungsgrundlage für die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen gedacht war, in ein Bekenntnis umgewandelt. Auch das sei hier nur angedeutet. Es wird uns ebenfalls noch eingehender beschäftigen.

Versuchen wir zunächst, ein Bild der Umwälzungen in Asien zu gewinnen. Es wäre nicht gut, wenn wir es nur aus unserer westlichen Sicht heraus tun müßten. Zwar begünstigt Abstand in der Betrachtung die Objektivität des Urteils; in unserem Fall jedoch bleibt noch unser Wille zur Objektivität dadurch befangen, daß ja der Homo Europaeus Urheber jener Umwälzungen ist, daß er vollends als Christ seit den Tagen Petrarca und Dantes nicht nur ein Unbehagen, sondern

ein Gefühl schuldhafter Verantwortung darüber empfindet, daß sich die Kräfte, die sich heute in Asien wie in aller Welt austoben, von ihrem Ursprung im christlichen Glauben gelöst haben. Wir sind nun aber in der glücklichen Lage, daß wir eine beachtliche Zahl von Diagnosen und Analysen der Vorgänge in Asien durch die Christen in Asien selbst haben. Sowohl die Gründungsversammlung der Christlichen Ostasienkonferenz, einer regionalen Vereinigung fernöstlicher Kirchen zu Kuala Lumpur 1959, wie die ihre Entstehung vorbereitenden Konferenzen von asiatischen Kirchen, vor allem in Bangkok 1949 und Prapat 1957, haben die asiatische Revolution in ihrer Bedeutung für die Christenheit sehr eingehend behandelt. —

Die Umwälzungen in Asien sind ein Teil der Weltumgestaltung, die einst ihren Ausgang in Europa genommen, früh Amerika als Bundesgenossen gewonnen, sich im 19. und 20. Jahrhundert rapide verbreitert hat und längst in die entferntesten Länder nicht nur Asiens, sondern auch Afrikas und der Südsee eingebrochen ist.

„Es hat sich eine Welt gebildet, zuerst durch europäischen Handel, europäische Eroberung und Kolonisation, und später durch westliche Wissenschaft und Technik. Und hinter Eisenbahn, Auto und Flugzeug hat sich eine Welle säkularer Ideen ausgebreitet, die ihren Ursprung im Europa der Aufklärungszeit der Französischen Revolution hatte. Sie hat die Ideen politischer Freiheit und sozialer Gleichheit, des Nationalbewußtseins und der Selbstbestimmung von einem Volk zum andern weitergetragen, bis sie buchstäblich weltweit geworden sind“³⁾.

Außer ein paar kleinen Gebieten an der Südküste Asiens, die noch im Besitz europäischer Mächte sind, aber — Hongkong vielleicht ausgenommen — ebenfalls leidenschaftlich ihre Selbständigkeit erstreben, haben alle Länder Asiens, die unter westlicher Herrschaft standen oder, wie China, durch einseitige Verträge in ihrer Eigenentwicklung behindert waren, in den wenigen Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg ihre nationale Unabhängigkeit gewonnen. Das ist nicht ohne gelegentliche Gewaltanwendung geschehen, wie es auch in der Vergangenheit nicht an ihr gefehlt hat. Es sei nur an den indischen Aufstand von 1857 und die Boxerunruhen von 1900 erinnert. Aber solche militanten Ausbrüche des Nationalgefühls sind für die Entwicklung, die zur Freiheit geführt hat, nicht bezeichnend, so sehr sie aus ihrem Mißlingen neue Antriebe gewonnen hat. Bestimmend war vielmehr für sie, daß die Völker für ihren Freiheitskampf gegen ihre westlichen Kolonialherren die politischen Ideen und Ideale des Westens übernommen haben. Führend waren immer nur kleine Kreise Intellektueller, die durch ihr Studium im Westen oder auf westlich geleiteten, sehr oft von der christlichen Mission unterhaltenen Schulen in ihren eigenen Ländern mit der europäischen Gedankenwelt vertraut geworden waren. Ihnen gelang es, die Feindschaft der Massen gegen die ausländischen Ausbeuter in den Dienst ihrer nationalpolitischen Ziele zu stellen. Was K. M. Panikkar als Folge des „panindischen Erziehungs-

wesens“ beschreibt, das die Briten mit Hilfe der englischen Sprache als Einheits-sprache aufgebaut hatten, gilt nicht so umfassend, aber in seiner Wirkung ähnlich für China und andere Länder, daß nämlich durch die westliche Erziehung eine „Einheit im Denken, im politischen Denken“, ein „Begreifen und Fühlen“ geschaffen wurde, durch das ein allgemeines „Nationalbewußtsein erst möglich wurde“⁴⁾. Damit verband sich ein anderes. Unmittelbarer noch als mit den politischen Ideen des Westens waren die asiatischen Völker unter der Fremdherrschaft mit seinen modernen, sich immer vollkommener entwickelnden Errungenschaften, mit seiner Überlegenheit in Wissenschaft und Technik und mit den Vorteilen, die sich für ihr tägliches Leben daraus ergaben, in Berührung gekommen. Sie waren nicht gewillt, nach ihrer Befreiung vom Westen das preiszugeben, was sich ihnen als wirtschaftliche und soziale Aufstiegsmöglichkeit darbot. Das bedeutet, daß der Kampf, der „außenpolitisch“ zum Sieg geführt hat, in ihrem Innern auf politischem, wirtschaftlichem, kulturellem und sozialem Gebiet weitergeht. Die asiatischen Staaten haben in ihre Verfassungen, die sie sich nach dem Muster westlicher Verfassungen gegeben haben, die Gewährleistung der Menschenrechte aufgenommen, und ihre Regierungen sind bemüht, ihnen Geltung zu verschaffen. Das bildet heute den Inhalt der Umwälzungen in Asien und bringt dauernde Unruhe in seine Völker bis hinüber nach Japan. Wie Thailand, hat Japan niemals unter westlicher Herrschaft gestanden, sich aber mit erstaunlicher Schnelligkeit und Geschlossenheit der Fortschritte und Machtmittel des Westens gegen dessen Ansprüche bemächtigt; es ist aber auch in bald hundert Jahren mit dem Übernommenen innerlich nicht fertig geworden. Mit einem Selbstbewußtsein, das nicht selten die Schärfe eines rassistischen Überlegenheitsgefühls annimmt, wie es den Europäern in Asien nicht ohne Grund zum Vorwurf gemacht wird, suchen die führenden Kreise in der Erkenntnis, daß die alten, oft Jahrtausende alten Grundlagen des Zusammenlebens und Nahrungserwerbs in ihren Völkern nicht mehr tragfähig sind, den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Aufbau vorwärtszutreiben. Freiheit und Würde der Persönlichkeit, Gerechtigkeit und Gleichheit im Verkehr miteinander — das sind die hohen Ideale, für die sie kämpfen, für deren Verwirklichung aber, wie immer deutlicher wird, die äußeren und inneren Voraussetzungen fehlen, ja, für die sich die Massen nicht nur nicht zu begeistern vermögen, sondern die sie als „westlichen Import“ ablehnen und denen sie mit der Erneuerung der Werte ihrer eigenen national-religiösen Kultur entgegen-treten.

„Die Menschen in Südostasien sind zwischen zwei Trittsteinen festgehalten, die so weit voneinander entfernt sind, daß man bezweifeln muß, ob sie den Übergang glatt zu bewältigen vermögen. Es ist durchaus möglich, daß bei diesem Versuch ihr Fuß, der auf den Grundlagen der Vergangenheit steht, oder ihr Fuß, der auf dem Grund der Zukunft steht, ausgleitet, und daß sie zwischen die

beiden Steine fallen. Wenn so etwas Schlimmes eintreten sollte, ist es für mich keine Frage, daß sie sich in der Mitte des Stromes erheben und, wenn auch mühsam, auf die Grundlage der Zukunft emporsteigen werden“⁵⁾.

Wie stellt sich diese ungewisse, beunruhigende Lage im einzelnen dar? Auf politischem Gebiet ist sie dadurch bedingt, daß der Nationalismus, der aus einem haßerfüllten Fanatismus gegen die Fremden Kräfte der Abwehr gewann, nicht schöpferisch genug ist, die Aufgaben zu lösen, die der Gewinn der nationalen Selbständigkeit stellt. Bestrebungen, an Kleinstaaterei festzuhalten, Konflikte zwischen politischen Parteien sowie Gruppen, die durch sprachliche oder auch rassische Besonderheiten gebunden sind, brechen immer wieder auf und machen den Regierungen schwer zu schaffen. Uralte Mißstände, die gar nicht einmal als solche empfunden werden — Korruption und Ämterpatronage — verbauen einer demokratischen Ordnung den Weg. Dazu fehlt es den Verwaltungen an fähigen, ausgebildeten, zuverlässigen Kräften. Selbst das kostbare Gut der Freiheit, um die so erbittert gerungen worden ist, beginnt für viele fraglich zu werden: Ist das wirklich die Freiheit, für die wir gekämpft haben?

In der wirtschaftlichen Revolution ist sehr stark das Ressentiment zu spüren, möglichst schnell, besonders in der Industrie, alles nachzuholen, was — wie man wiederum nicht ohne Grund sagt — die nur auf ihren Gewinn bedachten „Imperialisten“ den „Eingeborenen“ vorenthalten haben. Wie ein kaum zu bezwingender Berg türmen sich die wirtschaftlichen Nöte, die es zu bewältigen gilt, allen Reformplänen und -versuchen entgegen. „Das Fehlen des Gleichgewichts zwischen Industrie und Ackerbau, die wirtschaftliche Abhängigkeit vom Westen, die geringe Erzeugung von Nahrungsmitteln und die rasch anwachsende Bevölkerung, die Feudalsysteme mit ihrer Landverpachtung, die ungleiche Verteilung des Einkommens, die entsetzliche Armut der Volksmassen“⁶⁾ — das sind in wenigen Stichwörtern die Probleme, vor die sich die wirtschaftliche Neuordnung gestellt sieht. Ein jedes von ihnen birgt unzählige Fragen in sich, und sie allesamt werden von Tag zu Tag größer und bedrängender. Daß es an ernstesten, nicht nur von Behörden unternommenen Lösungsversuchen fehlt, zeigt in Indien die von Vinoba Bhave geführte „Landschenkungsbewegung (Bhoodan Yajna)“ im Rahmen seiner Sarvodaya-Bewegung, die, wie ihr Name sagt, „das Wohl aller“ erstrebt. Was die asiatischen Länder in dieser Notlage brauchen, sind keine Wirtschaftssysteme, keine politischen Parolen aus dem Westen, die ihrer Eigenart nicht angemessen sind; sie brauchen Fachkräfte aus dem Westen, die zu dem entsagungsvollen Dienst bereit sind, in jedem Land die Probleme in der ihm entsprechenden Weise anzugreifen, und Mittel, die das ermöglichen.

Die Lage wird dadurch noch verwickelter, daß sich die wirtschaftlichen Reformen nicht durchführen lassen, ohne daß es zu tiefen Umwälzungen auf sozia-

Im und kulturellem Gebiet kommt. Was hier vor sich geht, sei wiederum in seinen Hauptzügen wiedergegeben. Es hat eine Abwanderung vom Lande in die Städte eingesetzt, die tief in die sozialen Verhältnisse eingreift. Alte Ordnungen der Familie und der Gesellschaft verändern sich, indem sich die Grundwerte, die sie zusammenhalten, wandeln: Loyalität, Pietät, Autorität, Gruppenbewußtsein. Die Umgestaltung der Erziehung, längst begonnen, erschließt dauernd neue Welten und Werte. Zwischen Altem und Neuem schwankend, sucht sich der Ackerbau zu modernisieren und die Industrie Fuß zu fassen. Der Einzelne, zur Freiheit berufen, verspürt seine Verpflichtung, dem Ganzen zu dienen. Gesetzgebung und Rechtsprechung suchen Ererbtes mit neuzeitlichem Geist zu füllen. Und durch alle Wandlungen ergießt sich, früher in Asien nur vereinzelt bekannt, der Säkularismus. Von den Ideologien, die er mit sich bringt, ist keine einflußreicher und schlagkräftiger als die kommunistische.

„Der Kommunismus spricht an, weil er eine neue Gemeinschaft aufbaut, wenn sich alte Gemeinschaften auflösen. Er erfaßt Intellektuelle, die sich in ihrer Emanzipation von der alten Kultur abge sondert haben, Bauern, die den Unsicherheiten einer steigenden Schuldenlast zum Opfer gefallen sind, Arbeiter, die in ihren Dörfern ent wurzelt und in die Massengesellschaft eines Industriezentrums geworfen wurden, und bietet ihnen eine neue Gemeinschaft, in der ihr Leben Sinn und Richtung hat. Er bringt in den chaotischen, scheinbar sinnlosen Ablauf der Ereignisse eine Erklärung und eine Hoffnung“?).

Wie eine riesige Zwingburg, die nahezu die Hälfte der Bewohner des Erdteils einschließt, liegt die Volksrepublik China inmitten der Völker Asiens. Mit großem Geschick hat es Mao Tse-tung verstanden, den chinesischen Nationalismus und seinen Aufstand gegen die Imperialisten, insbesondere Japan und Nordamerika, seinen Umsturzplänen dienstbar zu machen und sie mit Hilfe einer Bauernrevolution, wie sie in der Geschichte Chinas nicht selten war, zu verwirklichen. Es gibt noch andere Länder in Asien mit kommunistischen Regierungen. Sie spielen nicht entfernt die Rolle wie China; aber ihr Vorhandensein und die Tatsache, daß der Kommunismus in allen asiatischen Ländern offen oder heimlich Anhänger findet, bezeugen die starke Anziehungskraft, die davon ausgeht, daß er wirtschaftliche Not und soziale Entrechtung in China weitgehend zu beseitigen vermochte. Für die hungernden Massen in Asien ist der Kommunismus keine Weltanschauung. Sie kennen weder Marx noch Lenin und spüren, an ein kollektives Dasein gewöhnt, nicht die Bedrohung, die der liberale Westen ihm gegenüber empfindet. Er ist für sie, denen alle Voraussetzungen für ein selbständiges politisches Denken fehlen, auch keine politische Bewegung. Sie begrüßen ihn als den Helfer, der ihnen unter Hinweis auf seine Leistungen in Rußland und China Brot und Gleichberechtigung verheißt. Wo der Kommunismus auf Widerstände stößt, richten sie sich in der Hauptsache gegen seinen Inter-

nationalismus und Atheismus. Aber auch hier müssen wir uns hüten, solche Begriffe westlich mißzuverstehen. Vom Nationalismus hat der indonesische Ministerpräsident Sukarno gesagt, er sei für sie in Asien und Afrika alles, keine veraltete Lehre, wie für viele im Westen, sondern die Kraftquelle für ihre Anstrengungen. Den Nationalismus in diesem Sinn macht sich der Kommunismus überall zunutze, auch wenn er in der Praxis durchaus einmal russische oder chinesische Interessen vertritt. Er wird auch immer an seinem „Atheismus“ festhalten, d. h. in den Religionen ohne Unterschied „Aberglauben“ sehen, den er unerbittlich als seinen ärgsten Feind bekämpft; aber er wird gleichzeitig ihren Anhängern eine Freiheit gewähren, deren Bedingungen und Grenzen er bestimmt, in der Gewißheit, daß er durch Erziehung der Jugend ausrottet, was er den Alten noch einräumt.

Die Widerstände, von denen hier zu sprechen ist, liegen tiefer und richten sich nicht nur gegen Kommunismus und Säkularismus, sondern gegen die gesamten Umwälzungen Asiens, soweit sie unter Einwirkung des Westens das alte Sozialgefüge der Völker erschüttern. Sie werden dort sichtbar, wo wir auf die Kluft zwischen einer dünnen Schicht verwestlichter, führender Intellektueller und den — an den Maßstäben des Westens gemessen — ungebildeten Millionenmassen gestoßen sind. Diese Massen leben noch heute in einer fast ungebrochenen mythisch-magischen Seinsordnung.

„Die Gesellschaften Ostasiens waren im allgemeinen gegen das Neue und gegen Veränderungen. In verschiedenen Graden waren sie bis in unsere Tage ‚geschlossene‘ Gesellschaften, d. h. es war in ihnen unbekannt oder beinahe unmöglich, daß der Einzelne seinen Stand veränderte. Größtenteils waren sie ‚mystisch‘, indem sie in einem weithin auf übernatürlichen Sicherungen beruhenden Herrschaftssystem dem religiös-charismatischen Führertyp höchste Achtung erwiesen. Das waren die Merkmale der alten, statischen, starr geschichteten Gesellschaften Ostasiens. An ihre Stelle tritt eine neue, dynamische Sicht, die auf Gleichheit des Standes und der Möglichkeiten, auf gerechte Beteiligung an den materiellen und geistigen Gütern der Gemeinschaft drängt . . . Jedoch spielen die Traditionen in diesem Prozeß weiter eine mächtige Rolle. Gewöhnlich sind sie gegen Veränderung und verhindern Reformen. Ihre Macht über Geist und Lebensweise der Menschen ist so groß, daß man mannigfach versucht hat, sie neu zu deuten und mit ihrer Hilfe Reform und Rehabilitierung zu beginnen und zu unterhalten“⁶).

In dieser Tiefe wurzelt auch das „Erwachen der Religionen“ in Asien, von dem heute so viel die Rede ist. Es heißt ihre innere Kraft und Stetigkeit verkennen, wenn man ihr Aufleben nur, wie es bei uns oft geschieht, als eine Folge der Ausbreitung des Westens und als eine Gegenwirkung gegen sie beurteilt. Das spielt mit, aber es reicht nicht aus, etwa den sprudelnden Aufbruch religiösen Lebens recht zu würdigen, der seit Kriegsende in Japan vor sich geht und mit unseren abstrakten religiösen Begriffen nicht zu fassen ist. Denken wir an die in ihrer

Vielheit kaum noch überschaubaren japanischen „Neuen Religionen“! Auch die beachtlichen Bestrebungen gehören hierher, dem nach der Niederlage Japans 1945 mit allen Mitteln unterdrückten Staats-Shintô zu neuer Geltung zu verhelfen. Nationalistische Reaktion ist das nicht, sondern Ausdruck des Willens, ein Vakuum, das die Existenz des Volkes bedroht, dadurch zu beseitigen, daß man das Land wieder unter den Schutz der Götter stellt, die es geschaffen haben, und so in die ihm gemäße mythisch-kosmische Ordnung zurückführt. Vollends die großen Religionen Asiens, der Hinduismus, Buddhismus und Islam, „sind in jüngster Zeit zu echten Kräften im Leben und Denken der asiatischen Völker geworden“⁹). Sie scheuen sich nicht, Formen und Werte einer modernen Welt, auch Gedanken und Praktiken des Christentums, in sich aufzunehmen; aber sie ordnen die Anleihen ihrem Ziel unter, die Kultur, als deren Urheber und Garanten sie sich wissen, zu sichern und einer in Unordnung geratenen Welt, in der die Religionen einander immer näher rücken, das Heil anzubieten.

„Alle alten Religionen Asiens werden immer mehr als Weltreligionen angesehen, und zwar als Träger einer universalen Botschaft, nach der alle Religionen ihrem Wesen nach gleich sind. Für diese Schau werben die asiatischen Führer um die Zustimmung aller denkenden Menschen, weil sie darin die einzig mögliche Grundlage für eine internationale Solidarität sehen“¹⁰).

Das ist das Bild, das die Umwälzungen in Asien bieten. Es bliebe auch dann eine Skizze, wenn wir seine Umrisse mit Einzelheiten füllen würden. Auch so läßt es erkennen, welch ein Spiel und Widerspiel von Kräften im Gang ist, die Zukunft des Erdteils zu gestalten. Viele Vorgänge bleiben schwer durchschaubar, nicht nur weil alles noch im Durcheinander des Aufbruchs liegt, sondern weil asiatische Geistesart alles in einer Unbestimmtheit hält, die dem westlichen Bedürfnis nach Bestimmtheit und Klarheit zuwider ist. Um so mehr haben wir zu beachten, daß sich die Kirchen in Asien nicht damit begnügen, die Vorgänge in ihrer Umwelt so deutlich wie möglich in den Blick zu bekommen, sondern daß sie in ihnen einen Auftrag sehen. Wenn Radhakrishnan die Christen ganz gewöhnliche Leute mit außergewöhnlichen Ansprüchen für ihre Religion nennt, so meint er damit, daß sie in ihrem alltäglichen Leben nicht dem für das religiöse Gefühl des Inders unerträglichen Absolutheitsanspruch ihres Glaubens gerecht werden. Wir nehmen seine Kritik sehr ernst und als Anlaß zu prüfen, was die Kirchen als ihre Aufgaben in ihrer Umwelt erkennen. An Stellungnahmen dazu fehlt es nicht. Wir greifen als jüngste Äußerung den Bericht der Konferenz in Kuala Lumpur heraus, den im Mai 1959 Vertreter von 48 Kirchen aus 14 asiatischen Nationen unter der Überschrift „Das Zeugnis der Kirchen inmitten des sozialen Umbruchs in Asien“ vorgelegt haben¹¹). Das Dokument verbindet grundsätzliche Aussagen über politische, wirtschaftliche und soziale Verhältnisse der asiatischen Völker mit sehr ins einzelne gehenden Vorschlägen, wie den „zum Himmel schreienden Nöten“ ab-

zuhelfen sei. Es geht davon aus, daß der Christ in den Umwälzungen Gottes Handeln zu erkennen und sein Christsein zu bewähren habe. Die Laien, die an der Abfassung des Berichts maßgeblich beteiligt waren, betonen, sie wollten nicht nur ihre Glaubensbrüder zum Dienst aufrufen, sondern wüßten sich selbst als Laien in diesem Dienst. Wenden wir uns den grundsätzlichen Gedanken zu, die sie bewegen.

Als Kündlerin der Botschaft von der Versöhnung der ganzen Menschheit, der gesamten Schöpfung, von der Königsherrschaft Christi über die Welt, steht die Kirche mitten im neuen Leben Asiens. Alles, was sie ihm zu sagen hat, ist auf Christus bezogen, dessen Ruf sie im Blick auf die Umwälzungen zu beantworten hat. Sie soll sich dabei keiner religiösen Vokabeln bedienen, sondern säkular auf Gottes Handeln im säkularen Geschehen antworten.

Die asiatischen Völker suchen nach sinnvoller Darstellung ihres nationalen Selbst und nach Festigung dessen, was sie an raschen wirtschaftlichen und sozialen Erfolgen erreicht haben. Der Einzelne aber will mehr: Gemeinschaft. Er sucht sie heute noch vorwiegend in den überlieferten Bindungen seiner Kultur und Religion. Dadurch wird die demokratische und wirtschaftliche Entwicklung bedroht, zumal nationaler Argwohn in ihr einen „Angriff des Westens“ sieht. Dadurch wird weiter der Weg zu einer wirksamen Regierung versperrt. Für ihre parlamentarisch-demokratische Form haben die Völker sowieso in ihrem nationalen Empfinden keinen Raum, und ihr politisches Verantwortungsgefühl ist noch nicht ausgebildet. In dieser Lage besteht die Gefahr, daß sich totalitäre Systeme bilden, für die der Asiate ohnedies anfällig ist. Der Christ sieht das Gleichgewicht der Macht in einem demokratischen Staat gewährleistet, für das allerdings die asiatischen Völker eine ihrem Wesen gemäße, dynamische Form finden müssen. Voraussetzung dafür ist eine pluralistische Gesellschaft, die sich auf freiwillige Gruppenbildungen gründet. Nur durch sie können das Vakuum und die Entwurzelung abgewendet werden, die der Zerfall alter Leitbilder und Ideen mit sich bringt. Darum ist es so notwendig, die Kulturen zu erforschen und zu bestimmen, die in der Vergangenheit aus den großen Religionen hervorgegangen sind. Sie enthalten sittliche Werte, die nur auf diese Weise für die Suche nach nationaler Freiheit und sozialer Gerechtigkeit wirksam gemacht werden können.

Im Umbruch Asiens hat der Staat eine dynamische Aufgabe. Er muß die nationale Gemeinschaft, die wirtschaftliche Revolution und die Respektierung der Menschenrechte fördern, und zwar nicht das eine unter Hintansetzung der anderen, wie das in China geschieht, wo der Kommunismus die wirtschaftliche Entwicklung unter Mißachtung der Menschenrechte betreibt. Jedem anderen Bürger gleich, hat sich auch der Christ der Autorität des Staates zu beugen. Der Nationalismus ist in Asien, anders als im Westen, als eine positive, verbindende, nicht auflösende Kraft anzusehen. Er trägt Gefahren in sich; aber gegen sie

schützt der Staat, in den die fundamentalen Freiheiten des Menschen eingebaut sind. Die Nation ist mehr als der Staat; an der Nation teilhaben heißt jedoch immer auch: am Leben des Staates teilnehmen. Pietistische Innerlichkeit und asiatische Weltmüdigkeit, wie sie von den Religionen genährt wird, sind beide abzuwehren. Der Christ muß ein neues Weltverständnis gewinnen. Es gibt keine christliche Politik, jedoch muß sich die Kirche der politischen Erziehung ihrer Glieder widmen; denn das christliche Zeugnis wird an erster Stelle durch christliche Laien ausgerichtet, die ihre alltägliche Arbeit als christliche Berufung ansehen. Mit der universalen Botschaft der Versöhnung beauftragt, hat die Kirche für die Einheit und den Frieden der Welt einzutreten und den Protest der asiatischen Völker gegen Atomwaffen und Versuche mit ihnen zu unterstützen.

Der Kampf für sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt ist für den Christen ein Ringen um Sinnggebung des Lebens. Das ganze soziale und wirtschaftliche Leben ist in Gottes Weltenplan eingeschlossen; seine Beziehungen zu den Werten, vor allem zum christlichen Sinn des menschlichen Lebens, bedürfen in der Gegenwart Asiens der Klärung, die nur zu erreichen ist, wenn sich die Christen an seinen Prozessen und Plänen beteiligen. Armut, Arbeitslosigkeit, Ungleichheit des Einkommens rufen in Asien nach einer Befreiung, die in der Liebe Gottes durch Christus offenbar geworden ist. Die Christen in Asien müssen immer wieder bezeugen, daß das Evangelium über alle wirtschaftlichen Ideologien hinausgeht. Zu den Problemen, die durch die Landreform und Industrialisierung aufbrechen, treten die Hindernisse, die Kaste, Sippe, Weltverachtung ihrer Lösung bereiten. In vielen Teilen Asiens verhalten sich die alten Religionen ablehnend oder fatalistisch zur Welt und hemmen so den Aufbau einer industriellen Gesellschaft. In vielen Ländern ist die Frau noch sozial entrechtet. Im Blick auf diese Zustände hat die Kirche an der Wohlfahrt des Einzelnen wie der Allgemeinheit mitzuarbeiten. Sie hat sich den großen Veränderungen anzupassen, denen die Technik das alte Raum- und Zeitempfinden unterwirft, und kann sich unter der ständig wachsenden Macht der Technik nur dann wirklich als Hirt und Heimat für den Menschen in der asiatischen Gesellschaft erweisen, wenn sie traditionelle Leitbilder ihres Lebens und Zeugnisses preisgibt. —

Noch in diesen Auszügen läßt der Bericht von Kuala Lumpur den tiefen Ernst spüren, mit dem sich seine Verfasser als Asiaten und als Christen für die Zukunft ihrer Völker verantwortlich wissen. Bewährung christlicher Existenz im Umbruch ihres Kontinents — das ist es, was die Kirchen in Asien erstreben. Es erinnert daran, wie seit den Tagen des Neuen Testaments Gott immer wieder seine Kirche als eine Minderheit gebraucht hat, die Welt zusammenzuhalten. Aber der Bericht macht uns auch nachdenklich. So gewiß die Christen in Asien angesichts der gewaltigen Aufgaben, von denen sie bedrängt werden, ihrer Existenz standzuhalten haben, so gewiß sie sich in die nationale Emanzipation ihrer Völker

hineinzustellen und zugleich den Wert und die Würde des Einzelnen zu verteidigen haben, so gewiß sie in den Umwälzungen ihrer Welt den Ruf dessen vernennen, der als Mensch in diese Welt eingegangen ist, und so gewiß das alles hic et nunc zu geschehen hat — christliche Existenz begreift noch etwas anderes in sich: das Bekenntnis zu dem, der sich erniedrigt hat, nicht um die Welt zu verbessern, sondern um sie aus ihrer Verlorenheit zu retten. Christliche Existenz ist „Existenz der Hoffnung auf das Zu-Uns-Kommen und dergestalt auf die Zu-Kunft der Herrschaft Gottes. Aber sie ist zugleich in Christus, d. h. im Christenglauben, die Gewißheit, daß die Zukunft des Reiches im gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn schon begonnen hat, ohne aufzuhören, Zukunft und damit Gegenstand hoffender Erwartung zu sein“¹²). Mit anderen Worten, christliche Existenz ist eschatologische Existenz.

Es ist keine Kritik von draußen, die dies im Blick auf die Jungen Kirchen in Asien sagt, und schon gar kein Einwand, der sich auf mehr als eine in leidvoller Geschichte gemachte Erfahrung berufen kann. Es ist das Hilfe anbietende Wort eines Partners, der um einen Notstand in den Kirchen Asiens weiß und, was ihn bedrückt, in der Gemeinsamkeit ausspricht, die sie wünschen. Der Ökumenische Rat kann ja auch nicht vergessen, wie sehr er selbst vor sechs Jahren in Evanston davon bedroht war, daß in seinen Verhandlungen „das soziale Handeln, über das sich die Kirche in jüngster Zeit so beunruhigte, zuversichtlich vorwärtsschritt, um den Tag zu nutzen“¹³). Hier hat er die Probe zu bestehen, die er mit seinem Gang nach Asien auf sich genommen hat, ob er unter dem Leitwort „Christus, das Licht der Welt“ das befreiende Wort findet: den Zuspruch „der Hoffnung des Glaubens auf das Kommen der Herrschaft Gottes im Geschehnis der Gnade, das Jesus Christus heißt“¹⁴), dessen alle Kirchen bedürfen. Und nicht nur die Kirchen — nein, der Auftrag reicht viel weiter: Der Mensch in Asien bedarf seiner, der heute aus den Kollektiven ältester Tradition in die neuen Kollektive des technischen Lebens hineintaumelt. Hinter allen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Rückständen und Fortschritten tönt dumpf der Schrei dieser Menschennot. Ein moderner japanischer Dichter, der protestantische Pfarrer Botyo Yamamura, hat ihn in seinem „Gedicht über den schwermütigen Ladekran“ eingefangen:

„Der Mensch hat die Natur bezwungen.
Der Mensch: Herr der Welt.
Schwindelt's auch der Sonne?
Ach, hat der Mensch die Natur bezwungen?
Ach, wie niedergeschlagen ist er:
vom Augenblick an,
da er dem Ladekran Zauberkraft verliehen hat,
ist der Mensch ein elender Sklave geworden,
eine winzige Ameise“¹⁵).

Damit sind wir an einem zentralen Punkt bei der Frage nach der Verantwortung gelangt, die auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi im Blick auf die Umwälzungen in Asien liegt. Werden die 625 Delegierten der 176 Kirchen überhaupt imstande sein, die ungeheuer komplizierten Vorgänge in Asien, die sich zum mindesten dem Begreifen der Abendländer unter ihnen entziehen, und die ebenso komplizierte Lage der Kirchen in Asien zur Kenntnis zu nehmen und zu verstehen? Es wäre das nicht nur eine Voraussetzung ihrer Verantwortung, sondern schließt sie bereits zu einem wesentlichen Teil in sich.

In ihrer „Botschaft an ihre Mitgliedskirchen und -räte“ hat die Christliche Ostasienkonferenz in Kuala Lumpur von „neuen, bahnbrechenden Wegen“ gesprochen, die „die Verkündigungsarbeit“ geht. Sie hat das folgendermaßen erläutert:

„Die meisten Kirchen in Asien empfangen heute nicht mehr nur die Missionare des Auslands, sie senden bereits ihre eigenen Missionare in andere Länder, helfen sich untereinander auf manche Weise, wie ihnen auch die Kirchen in anderen Teilen der Welt mannigfache Hilfe zuteil werden lassen. Die organisierten Missionen sind nicht mehr Alleinträger des Evangeliums: es wird mitgetragen von dem spontanen Zeugendienst einzelner Christen, die sich als Arbeiter oder Händler, ja, selbst als Flüchtlinge in seinen Dienst stellen. Vor uns zeichnet sich ein neues Muster der Missionsarbeit auf: sie ist nicht mehr ein einseitiges Geben für die einen und Empfangen für die anderen, sondern ein Teilhaben aller — auch der jüngsten Gemeinde und gemäß den Gaben des Heiligen Geistes — an der Verkündigungsaufgabe. Jede Kirche besitzt etwas, das andere brauchen, und jede Kirche braucht, was die anderen geben können. Das Leben der asiatischen Kirchen wird mehr und mehr von diesem Gefühl der Gemeinsamkeit durchdrungen“¹⁶).

Diese Erkenntnisse waren auch im Jahre 1959 nicht mehr so ganz neu. Sie warten noch immer auf ihre Verwirklichung und vor allem: mit ihrem Ineinander von Aussagen über Mission und Kirche weisen sie auf das wahrhaft revolutionäre Neue hin, das der Beschlußfassung der Weltkirchenkonferenz in Delhi aufgegeben ist. Das ist die Verschmelzung von Kirche und Mission in ihren beiden höchsten repräsentativen Instanzen.

Die inneren und äußeren Gründe, die zu ihrer Planung geführt haben, die verschiedenen Stadien des Nebeneinanders, der Annäherung und Zusammenarbeit zwischen Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat sind in letzter Zeit oft dargestellt worden. Wir können uns damit begnügen, ein paar Hauptlinien der Entwicklung im Blick auf Kirche und Mission in Deutschland nachzuzeichnen.

Zu Anfang des 17. Jahrhunderts hatte der Kardinal Bellarmin den Lutheranern vorgeworfen, ihre Kirche sei, entgegen ihrer Behauptung, keine „katholische“, d. h. ökumenische Kirche, da „ihre Lehre niemals das Meer überquert und weder Asien noch Afrika, Ägypten noch Griechenland gesehen habe“¹⁷). Die Lutheraner,

allen voran Johann Gerhard, verteidigten ihren Anspruch mit vielen, aber wenig einsichtigen, oft bizarren Gründen. Ihre Kirche, die wahre „katholische“ Kirche, so schrieb Gerhard, habe schon bestanden, ehe sich die häretische Kirche Roms gebildet habe; sie bedürfe keiner propagatio und plantatio, weil in ihr „die Berufung und der Zustrom der Heiden zum Reich Christi zur Zeit der Apostel zum Abschluß gekommen sei — da ja ihr Schall in alle Lande ausgegangen, das Evangelium aller Kreatur gepredigt sei und Frucht getragen habe“¹⁸). Dies dogmatische Mißverständnis der Bibel hatte zur Folge, daß sich noch um 1800, als die Mission in Deutschland aufblühte, die Landeskirchen ihr verschlossen. Nur sehr langsam hat sich die Fremdheit zwischen beiden verringert, bis schließlich die Kirchen die weltweite Arbeit der Mission nicht nur anerkannten und unterstützten, sondern gleichsam als einen stellvertretenden Dienst behandelten. Erst rund 300 Jahre nach der Anklage Bellarmins hat die Erkenntnis in ihnen Boden gewonnen, die hinter seinen Worten stand: daß die Mission Wesensgrund, ja, Existenzausweis der Kirche ist.

Andererseits ist die Mission in Deutschland in den letzten hundert Jahren einen Weg der Läuterung und Besinnung gegangen, bis hinein in das Gottesgericht über alle Mission, das in China auch sie getroffen hat. Sie ist aus der geistigen und geistlichen Enge, in der sie entstanden war, herausgetreten, hat philanthropische Zielsetzungen, die ihre Arbeit lange mitbestimmt haben, fallen lassen, Bindungen, in die sie im Zuge der kulturellen und kolonialen Expansion Europas hineingeraten war, abgestreift und ist in der Erkenntnis gewachsen, daß Christus der Lebensgrund der christlichen Gemeinde und die Kirche im Blick auf sein zweites Kommen das Werkzeug seines gnädigen Handelns ist.

Was hier im kleinen Raum vor sich ging, hat in der Weltmission und der ökumenischen Bewegung seine weiten Kreise gezogen. Das wurde auf der Weltmissionskonferenz in Tambaram sehr deutlich. Die Jungen Kirchen in Asien meldeten sich zum Wort. Das stolze Gefühl ihrer Selbständigkeit, deren Bewährungsprobe sie im Zweiten Weltkrieg bestanden hatten, hat sie gelegentlich verleitet, in das harte Urteil ihrer unabhängig gewordenen Völker einzustimmen, die Mission sei eine Form der westlichen Aggression. Im ganzen aber suchen sie der Verpflichtung, die sie mit ihrer Verselbständigung für die Erneuerung ihres inneren Lebens und die Durchführung ihres missionarischen Auftrags auf sich genommen haben, aus ihren oft recht schwachen Kräften gerecht zu werden. Sie tun das in Zusammenarbeit mit den Missionaren als ihren Brüdern, von denen sie erwarten, daß sie „sich als Christen denen angleichen, denen sie in ihrem täglichen Leben und mit ihren Bestrebungen dienen“, von denen sie aber auch gerade dort einen „einzigartigen Beitrag“ erhoffen, wo ihrem Willen, sich anzugleichen, die Grenze gesetzt ist und ihre Andersartigkeit den „Reichtum und die Mannigfaltigkeit des Lebens der Kirche“ bezeugt¹⁹). Belastet mit dem Erbe denominatio-

neller Spaltung, getrieben von dem Verlangen, die Einheit der Kirche als das Neue zu gewinnen, und angezogen von Kirchenvereinigungen, wie sie in Südindien, Japan und anderen asiatischen Ländern unternommen worden sind, bitten sie, nicht mehr von „Missionen und Kirchen“, sondern von „Mission der Kirche“ zu sprechen²⁰). Sie sind die leidenschaftlichsten Anwälte der in Delhi geplanten Verschmelzung. Das macht die Verantwortung einer Weltkirchenkonferenz in Asien so groß. Wenn ihr Generalsekretär, Dr. Visser 't Hooft, erklärt hat: „Wir kommen nicht in einen geographischen Raum, der Asien heißt, wo es zufällig eine Anzahl Mitgliedskirchen gibt“, sondern „zu einer Familie von Kirchen, die ihre Aufgaben gemeinsam sehen und gemeinsam etwas zur großen Familie beizutragen haben“²¹), so ist das ein verantwortungsbewußtes Wort. Aber es ändert nichts daran, daß zur „großen Familie“ die orthodoxen Kirchen des Ostens gehören, die nur schweren Herzens dem Plan der Verschmelzung zugestimmt haben, weil ihnen die Mission nicht nur fremd, sondern als Proselytenmacherei verdächtig ist. Es ist auch nicht zu übersehen, daß der Internationale Missionsrat als eine Abteilung des Ökumenischen Rates viele Mitglieder verliert, die sich in ihm geborgen fühlten, aber eine Verbindung mit dem Ökumenischen Rat ablehnen. Es fehlt also nicht an Schwierigkeiten auf beiden Seiten. Und das Ziel, um deswillen man sie auf sich nimmt? Es kann keinesfalls nur in einer Vereinfachung der Organisation zweier Weltbewegungen liegen, die bisher nebeneinander bestanden, im Grunde aber aufeinander angewiesen waren. Auch der Hinweis, daß zwei Linien geschichtlicher Entwicklung, die von Anfang an auf Vereinigung angelegt waren, zusammenlaufen, genügt nicht. Erwartet etwa die Mission, deren überlieferte Form sich immer mehr als überholt herausstellt, daß ihr zu einer neuen, kirchlichen Form verholfen werde, die sie den Jungen Kirchen annehmbarer macht, ihr auch die Möglichkeit gibt, Aufgaben zu erfüllen, für die ihre Mittel und Kräfte nicht mehr ausreichen? Oder soll dem Ökumenischen Rat zu neuem Leben verholfen werden? Seine repräsentativsten und einflußreichsten Vertreter sind die Kirchenleitungen, so liest man, deren „legitimes Amt es ist, das Bestehende zu bewahren, nur das Bewährte zu vertreten, das Gegensätzliche auszugleichen“, die ihm damit „die Gewinnung von Neuland, das Wagnis des Experiments in Gedanken, Worten und Werken und die vielleicht prophetische Einseitigkeit“ erschweren, die auch zu den „legitimen Lebensäußerungen einer Kirche im ganzen“ gehören²²). Auch gelte es, den Ökumenischen Rat vor der Lockung zu bewahren, in „Zwischenkirchlicher Hilfe“ und Aktionen wie „Brot für die Welt“, auch in der Einrichtung der „Fraternal Workers“ so etwas wie einen modernen Missionsersatz zu sehen. Darum sei es nötig, ihn durch Integration der Mission zum Gehorsam gegen den Sendungsauftrag der Kirche Christi zu rufen. In allen solchen Erwartungen und durchaus möglichen Wirkungen liegt nicht das Ziel der Verschmelzung, das sich gerade im Blick auf die Umwälzungen

in Asien so fordernd aufdrängt. Kirche wird niemals Mission und Mission niemals Kirche sein. Beide sind vor ein Neues gestellt, das, vom Neuen Testament her gesehen, das Alte, Ursprüngliche ist. Für beide gilt, was auf der Zweiten Konferenz Europäischer Kirchen in Nyborg 1959 der griechisch-orthodoxe Theologe Dr. Nikos Nissiotis gesagt hat: „Wir müssen einander helfen, unsere Institutionen zu transzendieren, nicht dadurch, daß wir sie verneinen, sondern daß wir sie erfüllen mit dem Tun, das aus dem Tun des Heiligen Geistes stammt“²³). Da verfängt unsere Rede von Missionsfreudigkeit der Kirchen und Kirchlichkeit der Missionen nicht mehr. Missionskammern und Kommissionen für Kirche und Mission erweisen sich als Notbrücken, die bestenfalls an ihren Füßen vom Strom des Neuen umspült werden. Die Verschmelzung von Kirche und Mission ist ein elementarer Einbruch in beide, der sie als Organisationen in ihren Strukturen und Traditionen aus den Wurzeln hebt — die Kirchen mit allen ihren überlieferten und juristisch gesicherten Ordnungen bis hinein in jede Disziplin der Theologie, die Missionsgesellschaften mit ihren Selbstbegründungen und Konventikeln. Nur wenn beide sich als Organ ihres Herrn neu erkennen und neu gestalten, als Mittler seines Lebens, seines Lichtes, seiner Liebe, als Erwecker von Glauben und Hoffnung, als Hort der Bruderschaft, erfüllt die Verschmelzung ihren Sinn. Wissen Kirchen und Missionen, was sie damit auf sich nehmen? Sind sie bereit, sich solcher Neuschöpfung auszuliefern? Es ist erschütternd zu lesen, daß die Kirchen des Ökumenischen Rates an der Weltmission heute nur mit einem Sechstel beteiligt sind, und daß die Kirchen in Deutschland, die „sofort hundert junge deutsche Theologen als Dozenten für den Ausbau der theologischen Ausbildung in aller Welt“ bereitstellen sollten, zu diesem Sechstel nur „wenig mehr als ein Minimum beitragen“²⁴).

Die neue Glaubensgrundlage des Ökumenischen Rates kann den Kirchen und Missionen auf dem Wege, den sie vor sich haben, hilfreich sein, obwohl die Erörterungen, die bisher über sie geführt worden sind, das nicht immer erkennen lassen. Soll sie wirklich nur, wie es in ihrer Vorlage für die Vollversammlung heißt, „in biblischer Sprache den zentralen Zweck“ bezeichnen, „der die Vereinigung der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates zusammenhält“²⁵). Sie enthält drei Ergänzungen: Bezugnahme auf die Bibel, Bekenntnis zur Dreieinigkeit und die Entschlossenheit, die Einheit der Kirche als Aufgabe zu verstehen, eine gemeinsame Berufung zu erfüllen. Die Kommission, die mit ihrer Bearbeitung beauftragt war, hat dem Zentralaussschuß des Ökumenischen Rates in St. Andrews 1960 eine Erklärung vorgelegt, in der die Einheit, „die zugleich Gottes Wille und Gottes Gabe an seine Kirche ist“, durchaus in ihrer dynamischen Gestalt gesehen wird²⁶). Professor Henry d’Espine, Genf, der sie in St. Andrews verlas, fügte hinzu, für die Änderung der „Basis“ sei „die missionarische Intention maßgebend gewesen“, also die Absicht, „den Heiden eine einzige Christen-

gemeinde zu präsentieren“²⁷⁾. Im Blick auf unser Thema besagt sie noch mehr. Vor zwei Jahren hat Dr. Devanandan, einer der führenden Theologen der ökumenischen Bewegung in Indien, von „ungeheuren Fortschritten“ der asiatischen Kirchen „im Verständnis des Glaubens“ gesprochen und sie an Punkten aufgezeigt, die sich inhaltlich überraschend mit den neuen Zusätzen zur „Basis“ berühren²⁸⁾. Er nannte als erstes den starken Nachdruck, den die Kirchen auf die „Autorität der Bibel“ legen:

„Nicht daß wir im westlichen Sinne des Wortes buchstabengläubig geworden wären. Aber wir erkennen an, daß die biblische Geschichte unmißverständliches Zeugnis für Gottes zielbewußtes Handeln im Verhältnis zu den Menschen ablegt und daß wir in ihr immer noch das lebendige Kriterium für eine prophetische Beurteilung der jeweiligen Ereignisse finden.“

Weiter erwähnte er, wie wichtig die Lehre von der Inkarnation für die asiatischen Christen geworden sei:

„Nicht, daß wir nun, weil es um den ewigen Christus geht, die historische Person Christi nur in schwachen Umrissen skizzierten . . . Wir meinen, . . . daß Gott sich selbst in seiner eigenen Person offenbart hat und uns seinen ureigenen Geist und Willen in Jesus Christus in einer endgültigen und zuvor nie dagewesenen Weise kundgetan hat.“

Schließlich sprach Devanandan davon, daß die Kirche für die Christen in Asien ein „entscheidender Faktor“ ihres Glaubens sei. Sie hätten erkannt, „daß der christliche Glaube in der lebendigen Gemeinschaft der Menschen gedeiht“, daß jedoch „im asiatischen Klima der Konfessionalismus überholt und sinnlos“ sei.

Das sind eindeutige Aussagen christlichen Glaubens inmitten einer Geisteswelt, die geschichtslos existiert, von metaphysischen Spekulationen und synkretistischen Parolen voll ist und davon ihre Suche nach dem Heil des Menschen bestimmt sein läßt. Wir blicken von ihnen aus auf die erweiterte „Basis“ und fragen: Was heißt „gemäß der Heiligen Schrift“, „Autorität der Bibel“ im Verständnis der heutigen Bibelforschung, was im Blick auf eine Welt, deren Religionen heilige Schriften in Fülle haben und aus ihnen ihre Modernität beweisen? Was heißt Inkarnation, Bekenntnis zu Christus als Gott und Heiland im Verständnis moderner Textauslegung, was inmitten einer religiösen Gedankenwelt, von der ein japanischer Christ geschrieben hat, „die Vorstellung, daß Gott Mensch wird und der Mensch Gott wird“, sei ihr „ganz geläufig“²⁹⁾. Ist die Kirche nur eine Gemeinschaft von Menschen, in der „der christliche Glaube gedeiht“, nur eine Gemeinschaft zu gemeinsamer Erfüllung eines Auftrags an der Welt? Und Gottes Weltvollendung? Christi zweites Kommen? Gewiß, die neue „Basis“ soll kein Glaubensbekenntnis sein; aber wenn sie sich schon zur Bibel, zur Dreieinigkeit und zur Kirche bekennt, sollte in ihr etwas von dem zum Ausdruck kommen,

was Devanandan, obschon in seiner Verallgemeinerung anfechtbar, für die Kirchen in Asien ausgesprochen hat:

„Wir legen großen Nachdruck auf die christliche Lehre von der Großen Hoffnung, daß das endgültige Geschick der Welt und des Menschen in dem Versprechen des Königreiches Gottes erfüllt und gesichert ist. Das neue Zeitalter, das mit Jesus Christus begonnen hat, wird sich am Ende der Zeiten endgültig durchsetzen, wenn die Welt sich wandeln wird, um das Königreich Gottes zu verwirklichen, und wenn die Menschheit neu geschaffen werden wird, um ihres Schicksals als Kinder Gottes würdig zu sein.“

Fragen des Glaubens sind Zeichen geistlichen Lebens. Wer wirklich zu innerer Selbständigkeit durchdringt, vollends Kirche und Mission, kommt um sie nicht herum. Es ist wahrlich nicht der kleinste Teil der Verantwortung einer Weltkirchenkonferenz in Asien, sie aufzugreifen und die Aussagen der asiatischen Kirchen mit ihrer Glaubensgrundlage in eine lebendige Bewegung zu bringen, damit beide nicht die Wirklichkeit verfehlen, die sie repräsentieren, und zu Formeln erstarren. Oder, um es abschließend mit dem Bericht zu sagen, den die Christliche Ostasienkonferenz in Kuala Lumpur veröffentlicht hat:

„Die Kirche muß alles daransetzen wahrzunehmen, wie Christus in der Revolution des gegenwärtigen Asiens am Werke ist, indem er neue, schöpferische Kräfte entbindet, Götzendienst und falsche Götter verurteilt und die Völker zur Entscheidung für oder wider ihn führt . . . Die Kirche muß Christus nicht nur in den Umwälzungen wahrnehmen, sondern selber in ihnen stehen, indem sie ihm Antwort gibt und seine Gegenwart und Führung bekanntmacht“³⁰⁾.

A n m e r k u n g e n

- 1) „National Christian Council“, November 1960, S. 396.
- 2) Stuttgart 1939.
- 3) Ch. Dawson, *The Movement of World Revolution*, London 1959, S. 85.
- 4) K. M. Panikkar, *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zürich 1955, S. 303.
- 5) K. M. Panikkar, *Future of South-East Asia*, S. 203.
- 6) R. B. Manikam (Hrsg.), *Christianity and the Asian Revolution*, Madras 1955, S. 34.
- 7) Ch. West, *Communism and the Theologians*, London 1957, zit. nach C. M. S. News-Letter, November 1960.
- 8) R. B. Manikam, a. a. O., S. 46 f.
- 9) Ebd., S. 113.
- 10) Ebd., S. 115.
- 11) Erschienen beim Ökumenischen Rat in Genf, 1959.
- 12) A. Rich, *Die Verantwortung des Christen für Staat und Politik* (in „Evangelische Theologie“ 1960, Dezember-Nr., S. 557).
- 13) „The Christian Century“, Bd. 71, Nr. 38 (22. 9. 1954), S. 1125.
- 14) A. Rich, a. a. O., S. 557.
- 15) „Der schwermütige Ladekran“, St. Gallen 1960, S. 34 f.
- 16) Ökumenischer Pressedienst Genf, 1959, Nr. 24, S. 10.

- ¹⁷⁾ Johann Gerhard, *Loci theologici*. Bd. 1—4, Leipzig 1885, Locus XXII, Kap. XI, § 189.
¹⁸⁾ Ebd., § 183.
¹⁹⁾ N. Goodall, *Missions under the Cross*, London 1953, S. 211.
²⁰⁾ Ebd., S. 233 f.
²¹⁾ N. Goodall, L. Newbigin, W. A. Visser 't Hooft, D. T. Niles, *A Decisive Hour for the Christian Missions*, London 1960, S. 70 f.
²²⁾ H. H. Walz, Die ökumenische Dimension (in „Zeitwende“, September 1960, S. 605).
²³⁾ Herder-Korrespondenz, Dezember 1960, S. 115.
²⁴⁾ St. Neill, *Ecumenical Missions* (in „Frontier“, Sommer 1960, S. 104).
²⁵⁾ Herder-Korrespondenz, a. a. O., S. 140.
²⁶⁾ Ebd., S. 141.
²⁷⁾ Ebd.
²⁸⁾ P. D. Devanandan, Die Existenz der „eingeborenen Christen“ (in „Christ und Welt“, 9. Januar 1958).
²⁹⁾ N. Odagiri, „Was saget ihr, daß ich sei?“, Tôkyô 1958, S. 1.
³⁰⁾ N. Goodall, L. Newbigin . . . , a. a. O., S. 17.

DIE ALTKIRCHLICHEN KONZILIEN UND DIE VOLLVERSAMMLUNGEN DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN*)

Ein kritischer Vergleich

VON EDMUND SCHLINK

In welchem Sinne können die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen als Konzilien, und zwar als ökumenische Konzilien, bezeichnet werden? Welche Momente sind für diese Versammlungen konstitutiv?

1. Heben wir zunächst diejenigen Momente hervor, die der altkirchlichen Konzilsüberlieferung entsprechen, wobei freilich nicht nur an die reichskirchlichen Konzilien seit 325, sondern auch an die vorausgegangenen Synoden zu denken ist:

*) Vorabdruck aus dem demnächst im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, erscheinenden Band von Edmund Schlink, „Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen“ (etwa 290 Seiten, englisch broschiert etwa DM 14.80, Leinen etwa DM 16.80). Der Beitrag „Ökumenische Konzilien einst und heute“, dem der nachfolgende Abschnitt entnommen ist, wird sich auch in dem Sammelband des Evang. Verlagswerks finden: „Die ökumenischen Konzile der Christenheit“ (unter Mitarbeit von C. Andresen, G. Kretschmar, P. Meinhold, O. Karer, Emilianos von Melo, St. C. Neill, M. Seils, J. M. Leuba und E. Schlink herausgegeben von Jochen Margull, Stuttgart 1961).