

# CHRISTEN IM TECHNISCHEN UND SOZIALEN UMBRUCH UNSERER ZEIT

Bericht über die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft Genf 1966

VON HERMANN RINGELING

## I.

Das Referat für Kirche und Gesellschaft, welches in der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen die Arbeit der Bewegung für Praktisches Christentum fortsetzt, hat 1962 von dem Zentralausschuß des Weltrats den Auftrag für eine Konferenz erhalten. In ihm heißt es: „Die ökumenische Bewegung und vor allem der Ökumenische Rat der Kirchen haben versucht, durch ein intensives Studienprogramm über soziale Fragen von Amsterdam 1948 bis Neu-Delhi 1961 mit den sozialen und theologischen Entwicklungen Schritt zu halten . . . Die Zeit ist gekommen, in der die Probleme der Gesellschaft in der heutigen Welt von dem Ruf her gesehen werden müssen, den Gott an die Menschen ergehen läßt.“<sup>1</sup> Zweck der Konferenz sollte es sein, der nächsten — Vierten — Vollversammlung des Ökumenischen Rates ihre Berichte, Empfehlungen und Erklärungen zuzuleiten. Diese soll in die Lage versetzt werden, 1968 in Uppsala eine christliche Antwort auf die technische und soziale Revolution unserer Zeit zu formulieren. Bis dahin sind die Kirchen gehalten, das umfangreiche Material zu studieren. Sie werden von einem schmalen Konferenzbericht ausgehen können, sollten sich aber anregen lassen, auf die Dokumentation insgesamt und nicht zuletzt die Bücher und Schriften zur Vorbereitung zurückzugreifen.<sup>2</sup> Mit einer solchen Lektüre könnte ein gewichtiger Schritt zur Entprovinzialisierung des kirchlichen Geistes getan werden.

Die Erwartung des Ökumenischen Rates war mithin eindeutig. Die Konferenz sollte einer vorläufigen Bestandsaufnahme dienen. Sie sollte die Frage klären helfen, was der technische und soziale Umbruch unserer Zeit für die Christen bedeutet. Es hieß: „Weil heute alle Gesellschaften in einer gemeinsamen Geschichte leben, steht vor uns die Frage nach der geistlichen und sozialen Basis für das Leben in einer kommenden Weltgemeinschaft.“<sup>3</sup> Die Konferenz ging an sie nicht unvorbereitet heran. Ihr Arbeitstitel — Christen im technischen und sozialen Umbruch unserer Zeit — läßt ihren Zusammenhang mit einer Reihe von Studien über den „raschen sozialen Wandel“ erkennen. Rapid Social Change ist die in der Öku-

mene für den Umbruch, dem sich die Kirchen seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs gegenübersehen, üblich gewordene Formel. Schon 1954 wünschte die Vollversammlung von Evanston einen Bericht, der ihr 1961 in Neu-Delhi unter dieser Bezeichnung vorliegen sollte. Ein umfassendes Dokument erstellte dann eine Internationale Studienkonferenz in Saloniki 1959. Insofern sollte die Genfer Konferenz die bisherige Diskussion fortsetzen, sie verbreitern und sie gleichsam gesamtkirchlich spruchreif machen.

Indessen mußte die höhere Ebene auch höhere Erwartungen wecken. Mit Recht: denn die Entscheidung für eine Weltkonferenz dürfte voraussetzen, daß mit dem sozialen Wandel in den Entwicklungsländern die sozioethische Theorie des christlichen Handelns ins Spiel gekommen war und über sie die Frage nach der theologischen Wahrheit und der kirchlichen Einheit. Erst diese Erwartung einer theologischen Grundsatzdebatte, welche die ökumenische Sozialethik vorantreiben könnte, rechtfertigt die sonst nur formal zu begründende Einordnung Genfs in die Traditionslinie, die mit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm begonnen hatte und mit der von Oxford über Kirche, Volk und Staat 1937 weitergeführt worden war. Diese Linie hatte zu dem Postulat einer „verantwortlichen Gesellschaft“ geführt, das 1948 in Amsterdam folgendermaßen definiert wurde: „Der Mensch ist geschaffen und berufen, ein freies Wesen zu sein, verantwortlich vor Gott und seinem Nächsten. Alle Tendenzen innerhalb des Staates und der Gesellschaft, die den Menschen der Möglichkeit des verantwortlichen Handelns berauben, sind eine Verleugnung des Willens Gottes über den Menschen und seines Erlösungswerkes. Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind... Für eine Gesellschaft, die unter modernen Lebensbedingungen verantwortlich bleiben soll, ist es erforderlich, daß die Menschen die Freiheit haben, ihre Regierungen zu kontrollieren, zu kritisieren und zu wechseln, daß die Macht durch Gesetz und Tradition verantwortlich gemacht und soweit wie möglich auf die ganze Gemeinschaft verteilt wird. Es ist erforderlich, daß wirtschaftliche Gerechtigkeit und die Bereitstellung gleicher Entfaltungsmöglichkeiten für alle Mitglieder der Gesellschaft gesichert werden.“<sup>4</sup>

Der „substantielle Konsensus“ (Visser 't Hooft), den die Kirchen des Ökumenischen Rats in der Sozialethik erreicht zu haben schienen, geriet mit dem wachsenden Einfluß der Entwicklungsländer in eine Krise. Das ausführliche Zitat zeigt sehr deutlich, wie stark diese Definition dem Vorstellungsschema westlicher Demokratien verpflichtet ist. Für den „Süden“, um erstmals die entscheidende Spannung anzudeuten, konnte das allenfalls ein Fernziel sein. Richard Shaull, einer der Wortführer auf der Genfer Konferenz, schrieb: man habe in Brasilien die ökumeni-

schen Studien über den raschen sozialen Umbruch sorgfältig erörtert, sie hätten sich jedoch in der konkreten revolutionären Situation als irrelevant erwiesen. Die Ratschläge der Christen hätten nicht ausgereicht; man suchte statt dessen anderswo Orientierung.<sup>5</sup> Wo aber orientierten sich die Christen?

Man wird zunächst bedenken müssen, daß jener ökumenische Konsens nie unangefochten war. Andererseits ist er auch niemals ernsthaft bestritten worden, wenn man es verstand, ihn auf seinen Grundgehalt zu komprimieren. „Verantwortliche Gesellschaft“ war dann in gewisser Weise zwar eine „Leerformel“, zu der sich jedermann bekennen konnte, aber sie behielt doch gerade so die kritische Funktion eines demokratischen Appells. Indessen steht unter den produktiven Kräften der ökumenischen Sozialethik der Pragmatismus voran; er bestimmt den eigentlichen Inhalt und die Tragweite des theologischen Rahmens. An dieser ersten Stelle hat ihn Paul Abrecht, der als Exekutivsekretär für die Planung der Konferenz zuständig war, bei der Aufzählung von vier wesentlichen Komponenten in einem Vorbereitungsaufsatz erwähnt. Er schreibt ihn vor allem den Laien zu, die mit den theologischen Debatten unzufrieden waren, weil sie sie für weltfremd hielten.<sup>6</sup> Man wird aber weiter gehen dürfen. Pragmatismus heißt allgemein: „Bewertung des theoretischen Erkennens allein nach seinem Nutzen für die praktische Lebensgestaltung.“<sup>7</sup> Diese jedoch hat ihren Ort im Zusammenhang der ausdrücklichen und unausdrücklichen Überzeugungen einer Gesellschaft. Tatsächlich ist nun der ethische Elan der südlichen Christen ein Ausdruck des Willens ihrer Nationen zur sozialen und geistigen Emanzipation. Dahinter steht der Druck der Modernität: Es geht um die Freiheit von Hunger und Knechtschaft, und das ist im Vergleich mit einer westlichen Liberalität eine, wie man sie nennen kann, primäre Not. Sie zwingt die Christen, sofern sie nicht abseits bleiben wollen, häufig zum Verzicht auf Organisationsformen, die unmittelbar dem Modell der entwickelten Demokratien entsprechen oder zu ihnen hinführen. Mehr noch: die Teilnahme an der sozialen Front ihrer Länder ist gleichzeitig eine Teilnahme an der geistigen Reaktion auf die Systeme des „Nordens“ und jeder vermuteten Bevormundung.

Hier zeigt sich der Kern des Problems. Der pragmatische Wille zur Emanzipation kann und will sich oft nicht auf westliche Leitbilder festlegen. Er wählt seine Handlungsmodelle nach ihrem Nutzen in der Situation der primären Not.<sup>8</sup> In ihr werden für ihn, wie der indische Sozialethiker M. M. Thomas, der Vorsitzende der Weltkonferenz, sie nennt, die „realen Fragen“ gestellt. Sie kreisen im Grunde um die auch für Genf leitende Frage nach dem Recht auf ein reicheres, erfülltes menschliches Leben auf dieser Erde. Das heißt aber, anders gewendet, man fragte nach der Verheißung und Gegenwart Christi in der Geschichte; in ihr soll sich das Evangelium als die Kraft der Emanzipation, der Pfeil des Humanen, mit Teilhard de Chardin zu sprechen, bewähren und in neuer Tiefe erschließen. Auch die Christen, so muß man hinzufügen, bezweifeln vielfach, daß die Emanzipation des Men-

schen nicht über die europäisch-amerikanische Freiheit hinausgelangen könnte. Sie wollen sich an der Zukunft orientieren, nicht an der Vergangenheit und der Gegenwart. Dieses soziale und geistige Klima begünstigt geschichtstheologische Entwürfe. Man sucht nach den Zeichen Gottes, die den unsicheren Weg markieren, die Wahl von kaum ganz abzuschätzenden Maßnahmen, noch dazu, wo sie von einer nichtchristlichen Majorität getroffen werden, erleichtern.

Thomas erwartete eine Klärung seiner Frage, welchen Dialog Christus mit den afroasiatischen Völkern führe und welche Absicht der Schöpfer in den sozialen Revolutionen der Zeit verfolge.<sup>9</sup> Shaull hingegen bot eine radikale „Kontextethik“ an, deren Struktur er seinem Lehrer Paul Lehmann, einem Freund Bonhoeffers, verdankt. „Kontextethik“, „Koinoniaethik“, „Theologie des Messianismus“ — die Bezeichnungen sind auswechselbar.<sup>10</sup> Gemeint ist eine Situationsethik in heilsgeschichtlicher Perspektive. In ihrem Mittelpunkt steht der christliche Revolutionär mit seinem Charisma. Er stellt sich vorbehaltlos in die revolutionäre Situation. Diese wird von Soziologen, Politologen, Ökonomen in fachwissenschaftlicher Analyse für die Handlung erschlossen. Erst der Christ indessen erkennt sie in ihrer ganzen Realität; in der christlichen Gemeinschaft der revolutionären Gruppe weiß er um Gottes Weg. Er weiß, daß Gott selbst im Zentrum der Revolution am Werk ist und seine zukünftige Gerechtigkeit schafft. In diesem Kontext von Hoffnung und Vertrauen gewinnt der Revolutionär Mut und Klarsicht; er ist gerade dann Realist, wenn er sensitiv auf die messianische Dynamik des historischen Prozesses reagiert. Wenn wir Gott, der vorwärts wandert, antworten, sagt Shaull, heften sich unsere Blicke auf „the shape of things to come“, den Umriß der künftigen Dinge.

Das sind die Weichen für die Weltkonferenz gewesen. Die revolutionäre Situationsethik forderte eine allgemeine Revision der theologischen Prämissen. Sie verwarf die traditionelle Füllung des Leitbildes „Verantwortliche Gesellschaft“ mit Naturrecht und sogenannten mittleren Axiomen (J. H. Oldham, J. C. Bennett, H.-D. Wendland seien erwähnt). Sie vermutete ein ideologisches Bündnis von kirchlichem Sittengesetz und domestizierter Modernität. Das heißt: die Christen lassen die Moderne nicht in ihrem vollen Recht des kritischen Einspruchs gegen alle absoluten Voraussetzungen gelten, sondern nur soweit, wie die scheinbar ewigen sozialen und anthropologischen Strukturen lediglich — wie etwa in der Partnerschaft von wesensmäßig Ungleichen — menschenwürdiger gestaltet werden. Die stabile Modernität des Westens trifft besonders auf den Verdacht der ehemaligen Kolonialvölker, hier werde die alte Interessengemeinschaft von Christentum und Imperialismus, ein Bündnis von Kattun und Sonntagsschule, weiterbetrieben, eine gebremste Modernität, die in Wirklichkeit noch 19. Jahrhundert repräsentiert. Ihr wird die dynamische Modernität mit dem Ziel einer ungebrochenen Emanzipation entgegengesetzt. Und es sind gerade die Laien wieder, die den sozialen und politischen

Folgen der halbherzigen und repressiven Einstellung zur Moderne nachgehen. Sie decken den „religious lag“, die Problemverzögerung der Christen, auf.<sup>11</sup>

Die Herausforderung wird nunmehr deutlich. Ein Protest des Südens gegen den Norden, der „ökumenischen Rebellen“ — wie Paul Abrecht sie nannte — gegen die Traditionsethiker, der Laien gegen die Theologen, das war zu erwarten und, daß es ein Dialog werden würde, zu hoffen. Der Vorstoß mußte indessen auf eine offene Flanke treffen, das drückende Gefühl der Kirchen nämlich, im Prozeß der Modernität immer mehr an den Rand zu geraten. Sie, die Moderne, war der eigentliche Schrittmacher der Konferenz, wie sie der Schrittmacher des Zweiten Vatikanischen Konzils war. Es ist deshalb letzten Endes eine müßige Frage, ob der Protestantismus die katholische Kirche vorwärtsgedrängt habe, oder umgekehrt, wie die Herder-Korrespondenz meint, die Weltkonferenz ihre Chance und ihre Thematik weitgehend den sozialpolitischen Rundschreiben Papst Johannes' XXIII. und den Beratungen des Konzils über die Kirche in der modernen Welt verdanke. Andererseits hat die gleiche Herder-Korrespondenz von Genf im Unterschied zu Rom einen „Niveauunterschied im Realismus“ erwartet. Sie vermutete aufgrund der Vorbereitungsbände, daß die Weltkonferenz bei etwa gleicher Zielsetzung die Pastoralkonstitution weit hinter sich lassen würde, weil Fachleute die Theologen inspirieren. Schließlich aber sei das Verfahren des Dialogs mit der technischen Welt nicht auf die Systematik der Pastoralkonstitution abzustellen, geschweige denn mit deren Programm festliegender Grundsätze, die auf die neue Wirklichkeit „anzuwenden“ sind, übereinstimmend, ausgenommen in dem einen Ziel, daß unbedingt eine politische und wirtschaftliche Weltgemeinschaft gefunden werden müsse.<sup>12</sup>

In der Tat: die größte Chance der Konferenz lag in dem Pluralismus der Ökumene. Daß die Kirchen des Ökumenischen Rates tiefer in ihre Gesellschaften verstrickt sind, ist die Kehrseite ihrer theologischen Freiheit.<sup>13</sup> Sie können ihre Maximen unbefangen diskutieren, weil sie an keinen dogmatischen Bestand gebunden sind. Sie können deshalb über das Aggiornamento, die pastorale Anpassung, hinaus bereits in einen zweiten Gesprächsgang mit der Moderne eintreten. Das aber konnte geschehen, indem man hinter ihre sozialen und geistigen Formen auf ihr Prinzip zurückfragte. Analyse und theologische Interpretation des Prinzips der Modernität: darauf mußten sich die Erwartungen jetzt konzentrieren. So schrieb Jürgen Moltmann, dessen Programm der Theologie als utopischer Tendenzkunde der neuen ökumenischen Geschichtstheologie nahesteht: die fast übermenschliche Aufgabe der Konferenz angesichts der breiten Skala verschiedener regionaler und sozialer Situationen einerseits und einem Kaleidoskop differenzierender theologischer und sozialetischer Traditionen andererseits werde nicht nur darin bestehen müssen, die sehr verschiedenartigen Situationen der Kirchen auf einen gewissen durchlaufenden Nenner zu bringen, sondern auch die verschiedenen Zeiten, in

denen die Kirchen kraft ihrer Tradition leben, zu synchronisieren. Das aber sei weder im Blick auf die Vergangenheiten und Herkunftsmächte der Kirchen noch im Blick auf die verschiedenen gegenwärtigen Lagen möglich, sondern allein im Blick auf eine Zukunft, die insofern schon zum gemeinsamen Handeln nötige, als sie schon heute gewisse Züge einer Konformität erkennen lasse. Es werde, so Moltmann, darauf ankommen, die Sozialethik der „mittleren Axiome“ und der „verantwortlichen Gesellschaft“ in den weiteren Kontext der eschatologischen Geschichte Gottes zu stellen und darin die Zukunft kritisch und antreibend mit der Gegenwart zu vermitteln.<sup>14</sup>

Das war die Frage: ob die Ethik auf ein gemeinsames Ziel zu beziehen sei und ob dieses utopisch oder realistisch zu verstehen sei. Realistisch, nämlich im Blick auf die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, haben Günther Howe und Heinz Eduard Tödt ihre Erwartungen profiliert. In ihrer, der Weltkonferenz gewidmeten Schrift „Frieden in einem wissenschaftlich-technischen Zeitalter“ schlagen sie vor, die Tradition von Amsterdam, eben das Postulat „Verantwortliche Gesellschaft“, und die von Evanston, „Christus — die Hoffnung der Welt“, in einem Aktionsprogramm mit dem Ziel des Friedens in einer künftigen Weltgemeinschaft zur Synthese zu bringen. Die Weltgemeinschaft könne nicht von Christen allein geschaffen werden, aber die Christenheit könne sie gleichwohl beispielhaft vorwegnehmen, weil sie ihr in der ökumenischen Bewegung strukturell entspreche. Tödt und Howe lehnen den eschatologischen Radikalismus ab; sie gründen ihren Universalismus vielmehr auf eine „mündige“ Verantwortung, die sich des wissenschaftlichen Instrumentariums unserer Zeit zu bedienen weiß.<sup>15</sup>

## II.

Amsterdam und Evanston: diese Zuordnung dürfte tatsächlich auch das Selbstverständnis der Genfer Weltkonferenz umreißen. Eindeutig war die Erwartung, daß die Kirche zur Einheit der Welt beitragen müsse. Wenn das nicht geschehen könnte, hätte sie ihre weltliche Bedeutung vollends verloren. Auf der anderen Seite jedoch mußte es unbefriedigend bleiben, wenn auch die Kirche nur im Hinblick auf die allgemeine, die Einheit der Welt erzwingende Interdependenz einheitliche Zielvorstellungen entwickeln könnte. Sie muß nach einer inneren Begründung ihrer Einheit suchen, und das um so mehr, als sie den Anspruch erhebt, diese Einheit sei in Christus bereits vorgegeben. Es wäre zu wenig, wenn die Kirchen nur durch den Zwang der Weltverhältnisse zur Kooperation im eigenen Lager und mit anderen gebracht würden. Ein ekklesiologischer Konsens, der sich nur auf eine Korrelation von Weltfrieden und Gottesfrieden gründen könnte, wäre zu schmal. Es bedarf einer neuen theologischen und ethischen Basis, wenn sie kraftvoll und belebend ihre Mission wahrnehmen wollen. Sollte es dann möglich sein, daß sie an

die Spitze der modernen Gesellschaft treten? Das war wohl diejenige Erwartung, die am weitesten ging.

Die Chance der Einheit wurde indessen von der Struktur der Konferenz sowohl begünstigt als auch erschwert. Begünstigt wurde sie von der Auswahl der Teilnehmer. In ihr liegt zugleich eine Schwäche der Konferenz, die vermutlich zu einer schweren Belastung werden wird, wenn es um die kirchliche Rezeption ihrer Ergebnisse geht und auch wohl da, wie zu hören war, wo es um die zukünftige Finanzierung der ökumenischen Arbeit gehen wird. Sehr genau hat Peter Heyde, ein Mitglied der deutschen Delegation, diese Schwäche aufgedeckt.<sup>16</sup> Er weist darauf hin, daß die in Ost-Berlin erscheinende „Neue Zeit“ schon über den deutschsprachigen Auswahlband berichtete: „Die meisten Autoren aus Westeuropa und Nordamerika gehören zur politischen Linken ihrer Länder.“ Das ist nicht falsch. Es wäre vielleicht übertrieben und ist ja auch immer ein wenig undeutlich, wenn man von einem Linksruck der Ökumene auf dieser Konferenz sprechen wollte. Doch auch das wäre nicht einfach falsch geurteilt. Mit Recht klagt Heyde über die lange Zeit undurchsichtige Vorbereitung der Konferenz und ihre Auswahlmodalitäten. Man mußte sich zwar nicht an die bisherigen ökumenischen Verteilungsschlüssel halten, weil es sich um eine Konferenz handelte, die zum Weltrat sprechen sollte. Sie hatte die Freiheit, sich nicht als offizielle Versammlung des Rates betrachten zu müssen. Indessen hatte diese Unterscheidung auch etwas Künstliches. Margaret Mead sagte in ihrem Vortrag: „We have been asked by us to make a report.“ Die Konferenz hatte die Möglichkeit, zum ersten Mal die Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas repräsentativ zu beteiligen, und sie setzte sich zu zwei Dritteln aus theologischen Laien zusammen. Mit beidem wurde gleichsam eine überfällige Schuld eingelöst. Fragwürdig war dagegen, daß die Konferenzleitung einen erheblichen Spielraum hatte, um direkt sowohl ein Drittel der 375 Teilnehmer einzuladen, als auch darüber hinaus einen Kreis zur Ergänzung des Konferenztabs zu bitten. Weiter waren auf Betreiben der Jugendabteilung des Ökumenischen Rates 25 Jugendliche als stimmberechtigte Teilnehmer eingeladen. Zusammen mit einer Gruppe von jugendlichen Schlachtenbummlern in der Rolle von stewards oder Pressebeobachtern bedeuteten sie ein radikales Element, gelegentlich als eine Art „pressure group“ des Weltstudentenbundes angesehen, das die Konferenz nicht zuletzt in eine ihrer schwersten Krisen hineinmanövrierte.<sup>17</sup>

Von dieser Seite kam nämlich ein heftig umstrittener Antrag, zum Abschluß der Konferenz einen öffentlichen Marsch vom ökumenischen Zentrum, dem Haupttagungsort, zum Palais des Nations, dem Genfer Sitz der UNO, zu veranstalten. Das sollte zwar kein Protestmarsch sein, sondern eher ein Symbol der Buße und insofern ein Protest gegen die Kirchen, die zu wenig für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt getan haben. Er hätte aber praktisch im Zusammenhang der scharfen Diskussionen vor allem über die Vietnamfrage einen politisch-demonstrativen

Charakter bekommen, der die Konferenz in den Augen vieler noch dichter an Institutionen wie die Prager Friedenskonferenz und den Ostermarsch der Atomwaffengegner rücken mußte. Um die Konferenz nicht platzen zu lassen, wurde die Beteiligung dann für freiwillig und privat erklärt, nachdem auch ein neugefaßter Antrag gescheitert war: nämlich in entgegengesetzter Richtung, vom Place des Nations zum Ökumenischen Zentrum zu marschieren, um dem Generalsekretär die Beschlüsse der Konferenz zu überreichen. Es blieb hingegen auch so eine etwas peinlich anmutende Verlegenheitslösung.

Endlich aber waren die Ämter der Konferenz, wie wieder Heyde moniert, dirigistisch festgelegt worden. Das ging zweifellos auf Kosten einer vollen Repräsentanz der ökumenischen Stimmen. Indem man jedoch jenem Druck der Modernität nachgab, verbesserte man zugleich die Erfolgchancen der Konferenz: Sie war so angelegt, daß sie ihr Thema nur positiv anpacken konnte. Es gab somit von vornherein eine weitgehende Übereinstimmung zugunsten der Emanzipation, um dies Stichwort beizubehalten, so unterschiedlich auch immer sie interpretiert wurde. Einig war man bereits, nach einer Unterscheidung des amerikanischen Theologen William Lazareth, daß über die Personalethik — „Der Glaube, der in der Liebe tätig ist“ — hinaus eine Sozialethik erforderlich sei — „Liebe, die Gerechtigkeit sucht“. So ist es zwar richtig, wenn in der abschließenden Konferenzbotschaft festgestellt wird, in der zukünftigen kirchlichen Diskussion werde vermutlich die Spannung zwischen den beiden Positionen, die sich gezeigt hätten, größere Bedeutung bekommen. Die eine wisse sich dem ethischen Verhalten in den bestehenden Institutionen verpflichtet, die andere dagegen der sozialen Veränderung durch neue Strukturen. Auf der Konferenz selbst aber verlief die Linie zwischen konservativeren und radikaleren Konzeptionen bereits durch die zweite der beiden Positionen.

Schließlich jedoch ist es unvermeidlich, daß eine Konferenz wie diese starken politischen Spannungen ausgesetzt ist. Schon die Tatsache, daß China fehlte, daß Bischof Zulu aus der Südafrikanischen Union und Präses Mager aus der DDR nicht ausreisen durften, machte das deutlich. Es war im Gegenteil bewundernswert, daß die Konferenz nicht in Agitation unterging. Sie litt unter derselben Schwierigkeit, vor der die Kirchen mit ihrer sozialen Verantwortung nun einmal stehen: nämlich gleichzeitig engagiert und distanziert sein zu müssen. Es ist schwer, die äußerste Grenze zu erkennen, an der eine kirchliche Stellungnahme zur Politik oder gar die Trennung voneinander unerläßlich zu werden scheint. Und es ist schwer, so viel Abstand von der eigenen Position zu gewinnen, daß man die andere Seite nicht überhört und — oft genug ohne zuverlässige Informationen — Tagespolitik und Propaganda treibt. Der Block der Entwicklungsländer entlud gelegentlich massives Ressentiment gegen den Norden oder, wie man jetzt präziser sagen muß: gegen die USA. Hier zeigte sich eine Art verzweifelter Haßliebe: Man will den Westen

und man will ihn gleichzeitig nicht. Der Osten zog demgegenüber weniger Kritik auf sich, und die Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche ließen ihrerseits kaum eine Gelegenheit zu antiamerikanischer Solidarität vorübergehen. Doch auch von deutscher Seite konnte man manchmal der Versuchung nicht widerstehen, stellvertretend für die eigene Lage und umgekehrt den Ost-West-Konflikt zu dramatisieren. Souverän dagegen waren die Nordamerikaner, ein Beweis für die äußere und innere Stärke ihrer Demokratie, wie Trutz Rendtorff in einem Rundfunkvortrag sagte.<sup>18</sup> Sie ließen sich nicht provozieren und auch nicht zu einer unkritischen Haltung ihren eigenen Problemen gegenüber verleiten. So blieb die Konferenz zusammen.

In der Vietnamfrage war das nicht leicht. Es gab eine Kampfabstimmung, bei der sich die Konferenz klar in zwei Hälften zu spalten drohte. Sie ging über die scheinbar geringfügige Nuance, ob es heißen solle, der Vietnamkrieg sei „zu verdammen“ oder „nicht gerechtfertigt“. Mit der zweiten Formel siegte nach einer Intervention Visser 't Hoofts die politische Klugheit, und man besann sich auch auf das Vorbild des Vaticanums, kein Anathema auszusprechen. Kompromißlos wurde indessen dann doch, über den Amsterdamer Satz hinaus, Krieg sei gegen Gottes Willen, der Atomkrieg verworfen. Die Diskussion zwischen Helmut Gollwitzer und dem holländischen Völkerrechtler Max Kohnstamm entfaltete die Hauptaspekte des Problems. Kohnstamm forderte „Liebe durch Strukturen“. Er gab eine Definition der „verantwortlichen Gesellschaft“, in der es hieß: „Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine Gesellschaft, deren Struktur — nämlich die Gesamtheit ihrer Ordnungen, Gesetze, Sitten und Institutionen — dem Menschen hilft, ihn in die Lage versetzt und dazu drängt, als Hüter seines Bruders zu handeln, und sie verändert dadurch das Verhalten des Menschen, auch wenn sein Wesen sich nicht ändert.“<sup>19</sup> Gegenüber seinem Drängen auf Veränderung der internationalen Strukturen ging es Gollwitzer um die Selbstverpflichtung der Kirche. Er legte die theologische Tradition aus und kam zu dem Ergebnis, daß der Atomkrieg kein bellum justum sein könne.

Ebenso entschieden wurde alle Rassendiskriminierung abgelehnt. Auch hier aber gelangen im konkreten Fall gemäßigte Lösungen. Die Behauptung, der Vietnamkonflikt weite sich zu einem Rassenkonflikt aus, wurde nicht aufgenommen. In der Rhodesienfrage kam es zu einem Appell, der nicht einfach die britische Regierung zur Zielscheibe des Angriffs machte. Und auf den Antrag eines Libanesen, der die Verfolgung seiner Kirche befürchtete, wurde aus einem Satz über die Verurteilung des Antisemitismus der spezielle Hinweis auf die Juden gestrichen. Martin Luther King aber, der durch die Rassenunruhen in Chicago am Kommen gehindert war, predigte über Tonband in der Kathedrale St. Pierre Gewaltlosigkeit.

King sagte, indem er Lukas 11 auslegte: „Es ist Mitternacht im sozialen Bereich.“ Und er sagte auch: „Millionen sehnen sich nach dem Brot der Hoffnung.“

In der Tat empfand die Konferenz, wie es im Bericht der III. Sektion hieß, die Welt befinde sich möglicherweise in einem „passing moment of grace“. Das hingegen war nicht nur ein politischer Eindruck. Er vertiefte sich durch die soziale und theologische Interpretation unserer Zeit. Was ist das Neue an ihr? Mit dieser Frage setzte der Harvardprofessor Emanuel Mesthene aus der Sicht des „Technologen“ ein. Er sagt, das Neue bestünde in dem ungeheuren Ausmaß an physischer Macht, über das wir verfügen, und in der Tatsache, daß wir uns dessen bewußt werden und entsprechend zu denken und zu handeln beginnen. Mesthene sagte, die Technik sei mündig geworden. Wir haben die Macht, neue Möglichkeiten zu schaffen. Unsere Wahl wird dadurch größer und durch sie unsere Freiheit. Mit der größeren Freiheit aber können wir menschlicher sein. „Das ist das Neue an unserem Zeitalter. Wir erkennen, daß die Kühnheit unseres technischen Vermögens buchstäblich überschäumt mit der Verheißung neuer Freiheit, größerer menschlicher Würde und offenen Strebens.“

Mesthene sah sehr wohl, daß die Technik auch zum Bösen führen kann. Er wandte sich aber entschieden gegen die kulturkritische Resignation. Ihm ging es darum, daß der Mensch „seine Last wieder schultert“. Er muß den Glauben an die Intelligibilität der Welt zurückgewinnen. Er muß nach mehr Technik, nicht nach weniger streben, aber deshalb auch nach mehr Weisheit. Wenn aber der Mensch sich wieder auf seine Sache besinnt, braucht die Kirche doch nicht zu befürchten, irrelevant zu werden. Ihre Aufgabe wäre es, die Sache Gottes zu führen, ihn als die Weisheit, Güte und Gnade erkennen zu lassen, deren der Mensch bedarf. Mesthene bekannte sich zu seiner orthodoxen Kirche. Er stimmte auch einem Hinweis von Harvey Cox zu, daß seine Auffassung Merkmale ihrer Lehre von der Theosis des Menschen trage. Wenn das nicht gesagt worden wäre, hätte man sich wohl auch an Teilhard de Chardin erinnert gefühlt. Eine Kritik jedoch, die sich auf diese Andeutungen versteift, wird ihm nicht gerecht. Mesthene ist nicht der hybride Schwärmer und handfeste Häretiker, für den ihn die Herder-Korrespondenz hält.<sup>20</sup> Er war lediglich vernünftig. Er stand, wenn man so will, auf dem Boden der zweiten Aufklärung. Für ihn ist die technische Revolution schon Vergangenheit; er gehört, wie Herbert Marcuse sagen würde, schon in die Zeit der post-technologischen Rationalität.<sup>21</sup> Es wäre besser gewesen, wenn die Intention seiner Doppelthese in der Konferenz stärker berücksichtigt, ihre zwei Seiten besser aufeinander abgestimmt worden wären. Sie heißt beide Male: Sapere aude! Der Christ soll seine Vernunft frei gebrauchen und die Theologie auf ihren Boden stellen.

Natürlich gab es Widerspruch. Der reformierte Staatsrechtler Jacques Ellul warnte vor der „extrem gefährlichen Situation“, die durch den Drang nach einem totalen Bruch mit der Vergangenheit entstehe. Die Kirche habe auch die Funktion eines stabilisierenden Faktors im Umbruch der Zeit; der Fortschritt als solcher sei nicht positiv. Im Gegenteil: Sei nicht der Mensch schon der Gefangene der Tech-

nologie und habe die Kontrolle über die von ihm manipulierte Evolution verloren? Auch der anglikanische Wirtschaftsexperte S. A. Aluko aus Nigeria äußerte seine Skepsis. Er erinnerte an den Turm von Babel. Doch den Fortschritt an sich pries in Wahrheit niemand auf der Konferenz. Der Optimismus des social gospel lag bereits hinter ihr. Die Ambivalenz der Technik wurde von allen gesehen. Es war jedoch die Größe der Konferenz, daß sie im ganzen eben nicht einer pessimistischen und romantisierenden Reaktion das Wort redete. So stellte sich auch der besonders an den Fragen der Kybernetik interessierte Engländer Robert Theobald, der als Ökonom und Journalist in New York lebt, mit seiner scharfen Warnung vor einem falschen Vertrauen auf die Entwicklung der Technik ganz und nüchtern auf die Notwendigkeit ein, die gegenwärtige Situation zu beherrschen. Hier tauchte ein Gesichtspunkt auf, der in Europa oft noch übersehen wird: Die Anhäufung von technischer Macht kann die Kluft zwischen den reichen und den armen Ländern — aber ebenfalls zwischen Reich und Arm, Schwarz und Weiß in den USA — noch verbreitern, und sie kann allgemein dem „establishment“ zugute kommen, die Emanzipation also behindern. Noch, sagte Theobald, könne der Mensch die Technik unter Kontrolle bringen. Noch sei es möglich, die sozialen Fragen zu lösen. Jetzt hingegen sei es an der Zeit, einen Dialog zwischen Technikern und Theologen bis zu einer gewaltigen Zerreißprobe zu führen, wo jeder den anderen auf seinen Glauben testet.

Theobald stand somit nicht im Widerspruch zu Mesthene, sondern aktualisierte seine Thesen, übertrug sie appellatorisch auf die soziale Situation der Gegenwart. Passing moment of grace: Margaret Mead, die bekannte amerikanische Anthropologin, griff das Thema im gleichen Sinn wieder auf. Ohne eine Spur von Ironie kann man sagen: Margaret Meads Vortrag auf der Konferenz war die eindrucksvollste Predigt. Sie sagte: Erst seit 25 Jahren wissen wir wirklich, wer unsere „Nächsten“ sind. Es gibt nur ein Menschengeschlecht; das Schicksal einer Gruppe ist das aller. Nichts, was irgendwo geschieht, liegt außerhalb unserer Verantwortung. Sodann aber: Wir haben jetzt die Mittel, das zu tun, was wir immer zu tun gewünscht haben. Margaret Mead sprach vom Segen der Technik, und auch sie meinte im Gegensatz zum 19. Jahrhundert die „neue Technologie“. Sie sei besser geeignet, den Menschen ein menschenwürdiges Leben zu schaffen. Sie nicht zu benutzen, sei Sünde. Das Wesen der Sünde ändere sich zwar nicht, aber jede Zeit habe ihre besondere Sünde. Heute liege sie darin: das empirische Wissen, das wir haben, nicht anzuwenden. Auch das war eine Einsicht, die ständig wiederkehrte. Es schien der Konferenz, daß man in der Regel sehr gut wisse, was zu tun sei, und auch die Mittel dafür habe; woran es fehle, sei die Tat.

Margaret Mead nahm ebenfalls die Frage nach der Relevanz der Theologie auf. Sie sagte, die Betonung der wissenschaftlichen Erkenntnis bedeute nicht das Ende der Theologie. Es könnte vielmehr ihr Anfang sein, wenn die Theologie von dem

immer größeren Wissen in unserer Welt erleuchtet würde. Und sie wies die Konferenz an zu bedenken, daß sie selbst in diesem Augenblick eine neue Gesellschaftsform darstelle, weil jeder an der Erfahrung des anderen teilhabe und sie sich einverleibe. Sie schloß mit den Worten: „Wir erklären demütig, daß wir das Wissen suchen werden, welches es uns möglich macht, in der Wirklichkeit nicht weniger als im Streben, die Hüter unserer Brüder zu werden.“

### III.

Die Wirklichkeit von morgen als Chance für heute. So stellte sich die technische und soziale Revolution unserer Zeit in einem ersten Zugriff dar. Über die Bedeutung des Wortes Revolution, das schon im Deutschen anders klingt als im Englischen, war schwer eine Einigung zu erzielen. Es mußte terminologisch in den sozialen Umbruch und die politische Revolution im engeren Sinn zerlegt werden. Indessen blieb die letztere doch ein Teilaspekt. Margret Mead versuchte eine gute, die Diskussion der von ihr geleiteten Sektion IV zusammenfassende Definition. „Revolution“ sei gebraucht worden, um zu sagen, daß wir einigen dramatischen Wandlungen in der Welt gegenüberstehen; die technologische, pluralistische, säkulare Revolution bedeute, daß die Veränderungen so abrupt sind und so viel Diskontinuität zwischen Eltern und Kindern einschließen, daß wir sie mit politischen Revolutionen vergleichen können. Das kann zu dem zweiten wissenschaftlichen Zugriff, dem nämlich der Theologie, überleiten. Hier ist an erster Stelle Heinz-Dietrich Wendland zu nennen, dessen großer Vortrag über „Kirche und Revolution“ — im Untertitel der schriftlichen Fassung bescheiden „Bemerkungen zu einem unerledigten Thema“ genannt — eine Brücke schlug: zwischen Amsterdam und Evanston.

Wendland arbeitete in sorgfältigen Abgrenzungen den revolutionären Charakter unserer Zeit heraus und traf sich im Ergebnis mit Margaret Mead. Er führte den Begriff einer totalen Revolution ein. Dabei handelt es sich um eine Umwälzung des gesellschaftlichen Gesamtsystems, die alle Schichten und Bereiche, auch die Religion, betrifft. Diese Weltrevolution ist ein Prozeß, der alle Kontinente ergreift und mit den Mitteln der Technik und der rationalen Wissenschaft alle Kulturen und Gesellschaftsordnungen mit unwiderstehlicher Kraft verändert. „Gegenmittel gibt es gegen diese revolutionäre Dynamik nicht mehr, höchstens noch retardierende Momente.“

Wendland forderte von den Kirchen eine theologische Theorie der Revolution. Ein umfassendes, kritisches Verständnis der heute sich ereignenden Weltrevolution, ihrer Tendenzen und Kräfte müsse erarbeitet werden, in Kooperation der christlichen Ethik mit allen anderen zuständigen Wissenschaften. Sodann aber sei für

das Handeln der Kirche die Klärung des Zielbildes der verantwortlichen, menschenwürdigen Gesellschaft erforderlich. Es messe alle Zustände und Ordnungen an den sozialetischen Maßstäben der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Mitmenschlichkeit (Partnerschaft) und des Friedens. Wendland nannte dies Leitbild futuristisch und knüpfte damit an seine Weiterbildung des Konzepts der „verantwortlichen Gesellschaft“ im Sinne einer „realen Utopie“ an. Gemeint ist ein kritisch-transzendierender Charakter, der jeden vorfindlichen Zustand der historischen Gesellschaftskörper entschieden überschreitet. Er zwingt auch die westlichen Kirchen und ihre Gesellschaft zur Selbstkritik und andauernden Reformation ihrer sozialen Maßnahmen. So wird es möglich, aus dem Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft“ jeweils konkretere Ordnungsvorstellungen zu entwickeln.<sup>22</sup> Wendland grenzte den von ihm vertretenen christlichen Humanismus gegen die Ideologie der absoluten Revolution und die Utopie der perfekten Gesellschaft ab. Er nimmt seinen Realansatz in der geschichtlichen Gesellschaft und bezieht sein Ethos aus der eschatologischen Erwartung des Reiches Gottes; er geht vorzugsweise den Weg der gewaltlosen Reformen, obgleich — wie Wendland auf Shaulls Einwand hin ergänzend präziserte — auch blutige Revolutionen nötig werden können. In jedem Fall müssen die Reformen auf das Gesamtziel bezogen bleiben; der Reformismus ist noch nicht viel besser als der Konservativismus.

Die revolutionäre Interpretation der „verantwortlichen Gesellschaft“ ist geeignet, die getrennten Ufer zu verbinden. Wendland sagte: „Eine Elite von Menschen muß das Fundament dieser zukünftigen, doch real schon in der Geschichte ansetzenden ‚verantwortlichen Gesellschaft‘ legen. Diese Elite muß wiederum die Voraussetzungen für demokratische Staaten und Gesellschaften schaffen, wo diese — wie in Asien, Afrika und Südamerika — größtenteils noch nicht oder nur in schwachen Ansätzen vorhanden sind.“

Der Presbyterianer Richard Shaull, Theologieprofessor in Princeton/USA, doch durch sein Lebensschicksal mit Brasilien verbunden, knüpfte an Heinz-Dietrich Wendland an. Seine Kontextethik wurde bereits erwähnt. Er wollte die Diskussion vorantreiben, indem er sein Augenmerk ganz der politischen Revolution zuwandte. Er forderte eine Strategie der Revolution, die da angewendet werden kann, wo die Machtverhältnisse gerade unter dem Einfluß des technischen Umbruchs keine Reform mehr erlauben, ja, wo auch keine traditionelle Revolution mehr zum Ziel führt. Er schlug vor, mit Hilfe von „Guerilla“-Einheiten das ungerechte System beständig dadurch unter Druck zu setzen, daß an verschiedenen Stellen auf kleine Veränderungen gedrungen wird. Auch Shaull verlangte, daß diese revolutionäre Gruppe eine klare Vorstellung von dem neuen Sozialgefüge vor Augen habe. Und auch Shaull lehnte die absolute Revolution ab. Die wesentlichste theologische Aufgabe bestehe gerade darin, den latenten Götzendienst in den revolutionären Bewegungen aufzudecken und zu bekämpfen.

Soweit ist das in der Tat eine situationsbezogene Konsequenz der Sozialethik Wendlands und des von Shaull zitierten Votums von Arthur Rich, daß christliche Existenz eine revolutionäre Existenz sei und die Kirche „ein Pionier jeder sozialen Reform“ sein solle. Man könnte wohl auch in der theologischen Ahnenreihe gemeinsame Verwandte entdecken, mit Paul Tillich vor allem. Die Wege trennen sich aber schnell.<sup>23</sup> Der Unterschied beginnt noch kaum dort, wo Shaull die radikale Historisierung unseres Denkens von der Theologie anerkannt wissen will. Es ist vielmehr die radikale Eschatologie, der Futurismus einer dynamischen Existenz, die in der ständigen Erwartung des Neuen gelebt wird, mit der ein anderer Geist beginnt. Ein irrationales Element wird in die Sozialethik eingeführt. Nichts anderes, sagt Shaull mit einem Wort von Roger Mehl, brauche der Revolutionär, als die Vision einer neuen Welt; und nichts anderes habe die Kirche zu tun, als dort in der Welt präsent zu sein, wo Gott am dynamischsten wirke.

Shaull interpretiert den sozialen Druck, der unter bestimmten Umständen zur Revolution führt, als messianischen Druck Gottes auf die Geschichte. Er leitet aus ihm ein theologisches Grundmodell ab. Auf eine knappe Formel gebracht: Gott will Revolution, und jede Situation ist eine zukunftsfruchtige Keimzelle, aus der unvorhersehbar das schlechthin Neue kommt. Es war nicht schwer vorzusehen, daß von diesem Entwurf einer charismatischen Eschatologie eine starke Faszination ausgehen würde. Sie ist keine kritische Instanz, die der Person des Menschen innerhalb bleibender Strukturen der Schöpfung zur Freiheit hilft. Sie reißt vielmehr die Geschichte in sich hinein. Shaull blieb nicht unwidersprochen. Kohnstamm nannte sie einen abstrakten Mythos der permanenten Revolution, Roger Shinn eine Ideologie, nicht Theologie der Revolution, und der bekannte Oxforder Wirtschaftsethiker Denis Munby fragte, ob Shaull nicht vor einer Generation auch „Deutscher Christ“ hätte sein können.<sup>24</sup>

Die Funktion dieser Theologie ist deutlich: Sie liefert den Christen, die gleichsam ihren Mao Tse-tung suchen, eine vom „Westen“ unabhängige Theorie der revolutionären Aktion.<sup>25</sup> Sie verschafft überdies dem revolutionären Führer eine Handlungsfreiheit, die sich der wissenschaftlichen Kontrolle entzieht, weil die rationale Analyse dem irrationalen Charisma unterstellt wird. Sie zielt auf totale Emanzipation, aber sie geht das Risiko enthusiastischer Romantik ein. Von der hohen Warte der Soziologie gesehen, hat sie vermutlich die Funktion eines Übergangs zu neuer Stabilität, aber es war eben zu fragen, ob die denn wirklich noch nicht im Umriß zu erkennen und also auch zu planen war. Schließlich jedoch schien Shaulls Konzeption die Hoffnung zu erfüllen, daß die Theologie auch und gerade an die Spitze der Moderne treten könnte. Das war deren Achillesferse.

Es war immerhin erstaunlich zu sehen, daß sich offenbar von fast beliebigen Anmarschwegen eine Theologie der Revolution erreichen ließ. Der Mitarbeiter der Russischen Orthodoxen Kirche im Weltrat, Erzpriester Vitali Borovoj, machte

davon keine Ausnahme. Der Leningrader Theologieprofessor — M. M. Thomas nannte ihn scherzhaft die populärste Figur der Konferenz — demonstrierte in höchst eindrucksvoller Weise den Fortschritt der orthodoxen Sozialethik. Es wäre eine andere Frage, wieweit er für sie repräsentativ ist, und es wäre nicht zuletzt eine eigene Studie wert, das Verhalten der russisch-orthodoxen Delegation in Genf, wie überhaupt ihre nicht leichthin zu durchschauende Abhängigkeit und Unabhängigkeit vom Marxismus-Leninismus zu untersuchen. Wie dem auch sei: Borovoj bekannte sich zur — russischen — Revolution. Die Theologie habe lange genug soziales Unrecht verteidigt, weil das Übel sich über die Jahrhunderte oder Jahrtausende den Charme einer Tradition zugelegt habe. Er bekannte, daß die Revolution ohne seine Kirche stattgefunden habe und diese erst durch das Vorbild der Mehrheit ihrer Gläubigen zu einem konstruktiven Element im Aufbau der neuen Gesellschaft geworden sei. Mit ihrer schmerzlichen Erfahrung könnte sie nun aber ihrerseits zum Vorbild für die christlichen Kirchen dienen. Indessen lehnte auch Borovoj die absolute Revolution ab. Er sagte: „Christen sind weder für das Neue, noch für das Alte, sondern für das Ewige. Das Ewige kann sich jedoch im Zeitlichen nur durch die Schaffung neuer Formen verkörpern, die in neue Qualitäten übergehen, durch die ewige Erneuerung neuer Formen, durch Revolution.“ Man kann wohl fragen, ob diese Argumentation die Logik auf ihrer Seite hat und was ihr Motiv ist.

André Dumas, reformierter Theologieprofessor aus Paris, sagte bündig: Gott ist Exodus. Dagegen sei aber die Sache des Menschen Wiederholung. Der Gott der Hoffnung begründe nicht einen Mythos des absolut Neuen. Er erwecke vielmehr zu neuem Leben. Seine Erneuerung sei entscheidend bedeutender als das — welkende — Neue, das die Menschen schaffen. Daher sei es die Aufgabe der Kirche, entsprechend dem Radikalismus und der Geduld der biblischen Propheten den Nonkonformismus Gottes inmitten der Wirklichkeit unserer Zeit zu verkündigen, nicht aber die universale Gültigkeit eines christlichen Systems zu beweisen. Das lag in der Linie Karl Barths. Aktueller über den Beitrag der Kirche zur Transformation der Gesellschaft sprach Jan Lochman von der Comenius-Fakultät in Prag. Er ging von der Minoritätensituation der Christen aus und gab ihnen die Bedeutung einer „sokratischen Sekte“. Sie könne das aber nur sein, wenn sie zuerst wirklich Kirche werde. Lochman nahm den Leitsatz der Oxforder Weltkonferenz auf: „Laßt die Kirche Kirche sein.“ Er postulierte einen „unbedingten Humanismus“: im Glauben an das Evangelium solle die Kirche das Wächteramt der Hoffnung ausüben und in den Verlegenheiten und Depressionen der Kirche und der Welt die Perspektive der Eschatologie offenhalten.

Theologie der Revolution: Auch die katholische Kirche reiht sich hier ein. Die Analyse des Dialogs zwischen Genf und Rom auf der Weltkonferenz ist nicht meine Aufgabe. Dagegen sind einige Aspekte aus dem großangelegten Referat von

Charles Moeller, dem Löwener Theologieprofessor und Untersekretär der Kongregation für die Glaubensverbreitung in Rom, der zu den acht römisch-katholischen Konferenzbeobachtern gehörte, wegen ihrer methodischen Klarheit betrachten wert. Msgr. Moeller erläuterte die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ und wies auf die Komplementarität der biblischen und humanistischen Parteien in ihr hin. Ausgangspunkt und Zentrum ihrer Thematik sei die Anthropologie mit ihrem Begriff der „Würde der menschlichen Person“. Dagegen kann der polare Bezug auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen als eine „Arbeitshypothese“, die neben anderen ihr Recht hat, verstanden werden. Sie hat die pastorale Bedeutung einer Diskussionsgrundlage, mit deren Hilfe die Parallelität etwa der Erklärung der Menschenrechte und der Lehre der Kirche herausgestellt werden könnte. „Man mag“, sagte Moeller zu der Vermittlung von Elementen der Tradition mit dem Geist der Moderne im sogenannten Schema XIII, „über diesen ‚katholischen Ansatz‘ denken, wie man will: praktisch arbeiten Orthodoxe, Protestanten, Anglikaner und Katholiken bereits in der Gesellschaft, in Wirtschaft und Politik, in den Bemühungen um den Frieden und die Erhöhung des Lebensstandards in der Welt zusammen und werden dies auch künftig tun. Sie tun es praktisch, indem sie diese Wirklichkeit der menschlichen Person als implizierte, lebendige Konstante bejahen. Wenn sie über den tiefsten Grund dieser ‚Würde‘ verschiedener Meinung sind oder über die Art, sie mit Schöpfung und Erlösung zu verknüpfen . . . , so sind sie doch über ihre Realität einig.“

Die Weltkonferenz hat gezeigt, daß die von Charles Moeller offengelegte Methode weit verbreitet ist. Ihr Verfahren ist um so leistungsfähiger, je stärker die Eschatologie betont wird. Die Vermittlung zwischen den beiden Polen der prophetischen Verheißung und der technischen Weltveränderung erlaubt dann eine christliche Interpretation der Geschichte, die scheinbar den Sinn und die Zukunft der modernen Gesellschaft begreifen läßt.<sup>26</sup> Die Theologie kann mit dieser Methode die Moderne sozusagen nach rückwärts und vorwärts überholen. Shaull hingegen wird man zugestehen müssen, daß seine radikale Futurologie nur den höchsten Grad der Kongruenz von biblischer Tradition und moderner Emanzipation erreicht hat.

Vielleicht wäre das von vielen für unzureichend erachtete Gespräch zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften befriedigender geführt worden, wenn man die Zeit gehabt hätte, gründlich zu erörtern, was es bedeutet, daß die zeitgenössische Personalität den Ort einer Konstante einzunehmen beginnt, während die theologischen Begründungen zu Varianten werden. Die theologische Arbeit soll auf Antrag einiger Teilnehmer in der nächsten Zeit fortgesetzt werden. Vielleicht trägt sie dazu bei, falsches Bewußtsein und falsche Ansprüche der Theologie abzubauen, indem sie ihre Abhängigkeit von den allgemeinen Bedingungen der modernen Rationalität aufdeckt. Dann erst hätte man eine tragfähige Gesprächsbasis und

müßte sich nicht mit Parallelmonologen begnügen. Wieder würde es darauf ankommen, um in Mesthenes Terminologie zu sprechen, nicht die Sache Gottes und die Sache des Menschen zu vermischen — eine Unterscheidung, die so wichtig zu werden beginnt, wie die von Gesetz und Evangelium. Bei Shaull wird das nur besonders deutlich. Sein Ziel, die immer größere Teilnahme des Menschen an den Institutionen und Lebenschancen der Gesellschaft, ist erst auf dem Boden der modernen Sozialstruktur zu finden. Sie erzeugt mit wachsender Reflexionshöhe einen wachsenden personalen Druck, der — mit Karl Mannheims, von Wendland übernommenem Begriff gesagt — fundamentaldemokratische Strukturen notwendig macht. Das ist im Umriß zu erkennen, kann also von vornherein geplant werden; und wie das nichts Neues ist, muß konkret geprüft werden, welche sozialen Modelle sich bewährt haben und also auch erhalten bleiben sollten. Shaull hingegen setzt Gott, die letzte Ursache der Emanzipation, an die Stelle von mittleren wie den Bedingungen der Modernität; und die Gegenwart wird, nach Hans Freyers Ausdruck, zum Nadelöhr der Geschichte.

Die theologische Arbeit der Konferenz sollte in einer besonderen Arbeitsgruppe über Theologie und Sozialethik gebündelt, gesichtet und angeregt werden. Das gleiche galt für zwei weitere Gruppen über Wissenschaft und Technik und über Kirche und Gesellschaft. Das sollte die Sektionsarbeit entlasten und beim jeweiligen Sachthema halten; aber das Experiment scheiterte. Die Gruppen spiegeln nur wider, was anderswo häufig viel eindringlicher verhandelt worden war. In der ersten überwog unter dem Einfluß von Charles West (Princeton/USA) eine gemäßigt revolutionäre Kontextethik mit ihrer eschatologischen Perspektive. Charles West bestand in seinem Bericht vor dem Plenum darauf, daß zwischen dem Kontextualismus und dem Postulat „Verantwortliche Gesellschaft“ kein Widerspruch bestünde. Die zweite Gruppe bekannte sich zu der Auffassung, daß es eine verantwortungslose Haushalterschaft wäre, wenn wir die technischen Methoden, die wir zum Dienst an unseren Mitmenschen bereits haben, nicht nutzbar machen würden. Demut bedeute in unserer Zeit nicht, der wissenschaftlichen Forschung bestimmte Gebiete zu entziehen, sondern „einen gesunden Respekt vor Tatsachen und eine offene Anerkennung der realen Gegebenheiten jeder Situation“. Die dritte Gruppe forderte unter anderem, daß der Sozialethik eine größere Rolle als bisher in der Theologie und allgemein in der christlichen Unterweisung zufallen solle und daß der Ökumenische Rat eine Synopse der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit in der Welt erstellen möge.

Die Bibelarbeit, wie schon 1961 in Neu-Delhi aus dem Kolosserbrief, sollte ebenfalls den Dialog fördern. In der Regel folgten auf eine theologische Auslegung — gerühmt wurde der indische Orthodoxe Vater Paul Verghese — Beiträge von Laien, die den Text auf den eigenen Beruf und die eigene Erfahrung beziehen sollten. Auch das gelang erst teilweise.

#### IV.

Mit einem dritten Zugriff geraten die praktischen Aspekte des Themas und endlich das Spektrum der Sektionsberichte ins Blickfeld. Politik, Wirtschaft, Kultur: „Trachtet am ehesten nach dem Reich der Politik, so wird euch alles andere von selbst zufallen“, stand auf dem Nkrumah-Denkmal in Accra. Bola Ige, ein junger nigerianischer Rechtsanwalt, in den Unruhen seines Landes knapp der Hinrichtung entronnen, aktiv im Studentenweltbund, griff das eigenartige Motto auf.<sup>27</sup> „Für uns“, sagte er, „ist die Politik die wichtigste Waffe, mit der wir einen neuen Menschen und eine neue Gesellschaft schaffen, die neuen und uns angemessenen Systeme, die wir wollen, und die Kraft, die wir benötigen, um in der Auseinandersetzung mit den alten Mächten zu bestehen.“ Bola Ige machte sich zum Sprecher der nichtchristlichen Majorität. Er drohte unverhohlen mit Black Power. Es könne keinen Frieden geben, sagte er, in einer Welt, in der zwei Drittel der Menschheit von oben herab „die Armen“, „die Unterentwickelten“, „die dritte Welt“ oder heute „die neu erwachten Völker“ genannt werden. Es könne keinen Frieden geben in einer Welt, in der 75 Nationen ihre wirtschaftliche und damit auch ihre politische Zukunft durch das bloße Eigeninteresse Europas und Amerikas diktiert werde. Es könne keinen Frieden geben, solange sich die Sowjetunion und die USA das Monopol anmaßen, die Zukunft der Welt zu bestimmen. „Das ist der Grund, warum der Kampf gegen den Neokolonialismus vermutlich heftiger und zerstörerender sein wird als der Kampf gegen den Imperialismus.“ Und das endlich sei der Grund, warum die Hoffnung der Völker sich auf China richte.

„Haben wir die Revolution romantisiert?“ fragte Ige. „Vielleicht. Aber ist der immerwährende Marsch des Menschen auf den Fortschritt und einen neuen Humanismus zu nicht ein romantisches Abenteuer?“ Die Theologie der Revolution muß wissen, daß sie in diese Emotionen einschießt. Indessen war es nicht zuletzt gerade der im Exil für die Befreiung Mozambiques arbeitende afrikanische Politiker Eduardo Mondlane, der widersprach. Die Afrikaner sollten nicht die Schuld beim Neokolonialismus suchen, sondern anfangen, nüchtern und mit Verständnis für die wirtschaftlichen Gegebenheiten Strukturen zu verändern und so ein neues Afrika aufzubauen. Auch China sei nur ein Beispiel für Selbsthilfe. Scharf und maßvoll zugleich fixierten auch die Vertreter Südamerikas ihr Problem. Professor Mendes de Almeida aus Brasilien und Hiber Conteris von der Lateinamerikanischen Kommission für Kirche und Gesellschaft aus Uruguay führten subtil in die Situation ihrer Länder ein. Conteris, der die Struktur der lateinamerikanischen Ideologien analysierte, verteidigte die Ideologie als dynamischen Ausdruck einer sozialen Bewußtheit. Die Abwesenheit von Ideologie gerade ist verdächtig; sie charakterisiere jene Gruppen, die man gewöhnlich konservativ oder reaktionär nenne. Andererseits gebe es eine gewisse soziale Elastizität in Südamerika, die fast noch gefährlicher

sei. Sie habe auf die Massen die Wirkung eines Schlafmittels und verhindere einen radikalen Wandel der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnisse.

Der Christ, sagte Conteris, stehe nicht einfach jenseits der Ideologie, sondern könne aufgrund seines Glaubens in Freiheit und ohne letzte Identifikation ein politisches System wählen. Der wichtigste Beitrag des Christentums sei dies Wissen um die Grenze des Handelns innerhalb ideologischer Systeme: es vermeidet den „Messianismus“ des politischen Kampfes. Dem schloß sich der Vortrag des presbyterianischen Pfarrers Gonzales Castillo-Cardenas aus Kolumbien an. Er beobachtet eine zunehmende institutionelle Verhärtung des Protestantismus in Südamerika als Reaktion auf die fortschreitende Säkularisierung. Dem entspricht jedoch auf der anderen Seite eine Annäherung der Bewegung für Kirche und Gesellschaft innerhalb des Protestantismus und der revolutionären Bewegungen römisch-katholischer Provenienz. Die Erfahrung der Einheit in der Sache der sozialen Erlösung, sagte Castillo-Cardenas, eröffne eine neue, tiefere und dynamischere Konzeption des Ökumenismus. Auch er wandte sich gegen Extreme, gegen den Mythos der friedlichen, schmerzlosen Veränderung einerseits und den Mythos des ländlichen Guerillakriegs andererseits. Die Christen, sagte er, fangen an, im Dialog mit Technikern und Sozialwissenschaftlern nach einer Alternative zu suchen. In der Tat aber zeichne sich in Südamerika ein christlicher Einfluß auf die allgemeine revolutionäre Bewegung ab. Es sei eine Art evangelisches Charisma der Brüderlichkeit mit sozialem und politischem Gehalt entstanden, welches zum Bindemittel für die Kräfte, die eine soziale Erneuerung anstreben, werden könne.

Wirtschaft: Grundlegend waren die großen Vorträge von Raúl Prebisch aus Argentinien, Delegiertem der UNCTAD, und Jan Tinbergen, dem bedeutenden holländischen Nationalökonom. Prebisch wies mit eindrucksvollem Material auf die wachsende Kluft zwischen den Industrienationen und den wirtschaftlich unterentwickelten Ländern hin. Ohne Steuerung würden die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer. Prebisch stellte den ungünstigen Einfluß der Technik dar: Das Importbedürfnis wächst, während der Export nicht Schritt hält. In den Entwicklungsländern entsteht ein „trade gap“. Überdies erzeugt die importierte Technik bei gleichzeitigem Mangel an Kapital einen Überschuß von Arbeitskräften. So kommt ein Gefühl der Demütigung auf. Auch Prebisch betonte, daß die Probleme heute intellektuell zu lösen seien, es komme nur auf den politischen Willen an. Die Konferenz solle einen moralischen Imperativ entwickeln, das könne ihr wesentlicher Beitrag sein.

Genauso urteilten Tinbergen und die katholische Engländerin Barbara Ward. Die Wirtschaftsexperten forderten internationale Maßnahmen zur Marktregulierung, eine erheblich stärkere Finanzhilfe, Familienplanung. Tinbergen empfahl, den extremen Nationalismus abzubauen und andererseits extreme Vorstellungen über die Sozialordnung aufzugeben; nicht nur die freie Wirtschaft sei leistungs-

fähig. Er sprach sich für eine internationale Entwicklungssteuer von 3, mindestens aber 2 % des nationalen Volumens an Geld und Arbeit aus.

Kultur: Der eindrucksvolle Vortrag von M. M. Thomas steht für vieles. Thomas, der kein Theologe ist, war gleich weit von antiwestlichem Ressentiment wie von prowestlicher Faszination entfernt. Er stand auf dem Boden eines modernen christlichen Humanismus und plädierte für eine offene, säkulare, pluralistische Kultur, die von den Einsichten vieler Glaubensrichtungen zehrt, für einen kulturellen — nicht religiösen — Synkretismus. Er meinte keine Synthese: „Die Christen müssen, wie andere, mit Fragmenten aus vielen Kulturen leben, die sich nicht leicht verschmelzen lassen, in der Hoffnung, daß im Umkreis einer neuen geistigen Sendung schließlich eine neue kulturelle Synthese auftaucht.“ Dennoch konnte auch er von einer Synthese sprechen. Er sagte: „Die einzige Alternative zur Verwestlichung und zum militanten Traditionalismus ist die schöpferische Erneuerung der einheimischen Kulturen auf dem Boden einer geistigen Begegnung und Verarbeitung von traditioneller und westlicher Kultur; dies führt zu einer neuen Synthese, welche die Modernisierung fördert.“

Thomas sah, daß das moderne kulturelle Erwachen Afrikas und Asiens radikale Veränderungen für das überkommene Kulturethos bedeutet. Ein neues Bewußtsein verantwortlichen Selbstseins und zwischenmenschlicher Beziehungen entsteht, sowie eine neue Einschätzung der empirischen Naturwissenschaften und ihrer säkularen Rationalität als Wege zur Wahrheit. Zusammengefaßt, sagte Thomas, könne man diese Züge als Symbol des Erwachens der traditionellen Kulturen zu einer neuen Dimension der menschlichen Existenz verstehen.

Die Konferenz hatte vier Sektionen: I Wirtschaftliche und soziale Entwicklung; II Wesen und Auftrag des Staates; III Strukturen der internationalen Zusammenarbeit; IV Mensch und Gemeinschaft. Aus den umfangreichen von der Weltkonferenz entgegengenommenen Berichten sei folgendes herausgehoben:

Sektion I postulierte in § 34: „Christen müssen im Rahmen ihrer verschiedenen Wirtschaftssysteme für Maßnahmen auf dem Gebiet des Einkommens und der Preise eintreten, die das Unglück einer Inflation verhindern, die Mittel der Nation gerecht verteilen und denen Gerechtigkeit angedeihen lassen, die unfähig sind, zur Produktion ihren Beitrag zu leisten und sich ihr Einkommen durch den Markt zu verdienen.“ Die christliche Kirche, heißt es, habe unter allen Wirtschaftssystemen gelebt. Sie sollte deshalb einerseits die verschiedenen Typen gelten lassen, andererseits kritischer Teilhaber an den Gesellschaftsformen sein, in denen sie sich befindet. Es wird darauf hingewiesen, daß die gegenwärtigen Systeme sich verändern, voneinander lernen und sich auf eine gemeinsame Grundstruktur zubewegen; sie haben schon mehr Gemeinsames, als deren eher enthusiastische Parteigänger bereit sind zuzugeben. Von der Kirche wird gefordert, sie müsse deutlich und unbeirrt erklären, daß hinter einer weltweiten wirtschaftlichen Zusammenarbeit ein ethi-

scher Imperativ stehe. Sie solle internationale Organisationen unterstützen und fördern, und sie solle ihre Mitbürger und Regierungen drängen, ihre Beiträge vorzugsweise durch internationale Kanäle auf mindestens 1–2 % des Brutto-sozialprodukts zu erhöhen.

Sektion II suchte das Verhältnis von Recht und Revolution zu bestimmen. Viele Fragen blieben offen, aber man war darin einig, daß das Recht eine positive und eine negative Beziehung zu einem revolutionären Wandel habe. Trutz Rendtorff kreierte eine Formel, die sich durchsetzte: das Recht habe eine „protective and productive function“, sei also konservativ und progressiv. Jedenfalls darf revolutionäres Recht nicht gegen die Menschenrechte verstoßen, und es gibt drei Verhaltensstufen: zuerst muß Recht innerhalb der konstitutionellen Möglichkeiten gesucht werden; wenn das nicht geht, sollen sich die Christen soweit als angängig gewaltloser Aktionen bedienen und sich mit ihnen vertraut machen; die Revolution ist ultima ratio. Im übrigen wies die Sektion auf die Bedrohung der Demokratie durch die Technokratie hin. Technologie und Bildung ermöglichen aber auch eine breitere Teilnahme an der Entscheidungsgewalt auf allen Ebenen. Dafür müssen neue politische, wirtschaftliche und soziale Institutionen gefunden werden. Auf der Suche nach einer verantwortlichen Gesellschaft, heißt es weiter, sei es notwendig, die Machtoperationen aufzudecken, die geheimen Zentren der Macht zu enthüllen und über die Macht den Menschen und Gott Rechenschaft abzulegen. Für den Aufbau der neuen Staaten erkannte die Konferenz die positive Bedeutung des Nationalismus an, während sie die Vergötzung der Nation verurteilte.

Sektion III ging näher auf die Möglichkeiten der internationalen Institutionen ein. Um den Frieden in der Welt dauerhaft zu sichern, muß ihnen die allgemeine Macht allmählich anvertraut werden. Die Hauptsache sei eine Veränderung des Klimas von bloßer Koexistenz zu einem Anfang von Vertrauen. Es wird vorgeschlagen, nicht erst auf der Ebene der UN anzusetzen, sondern bei kleineren Schritten wie wirtschaftlichen Vereinbarungen. Ein erster Schritt zur Entspannung sollte die Abrüstung der beiden Giganten sein. Im Zusammenhang der Abrüstungsmaßnahmen läßt sich vielleicht auch das Deutschlandproblem lösen. Man war für atomwaffenfreie Zonen in Europa und anderen Gebieten und für eine Kontrolle der Proliferation. Man trat unter der Voraussetzung, daß eine Lösung der Taiwanfrage gefunden würde, für die Aufnahme Chinas in die UNO ein. Man betonte, daß es notwendig sei, die internationalen Angelegenheiten zu depolarisieren. Dafür sollte den kleineren Mächten eine größere Rolle zukommen. Ein Passus über das Selbstbestimmungsrecht der Völker wurde auf deutschen Antrag (Eberhard Müller) im Plenum noch angenommen und zugefügt. — Die Vietnam- und die Rassenfrage wurden schon erwähnt.

Sektion IV mußte sich zu einem wahrhaft weiten Feld äußern. Sie bejahte das Risiko der Freiheit in einer säkularen Gesellschaft. Säkularisation bedeute die

Möglichkeit der Wahl zwischen Alternativen. Besondere Aufmerksamkeit wurde dem Problemkreis der Beziehungen von Mann und Frau gewidmet. Die Frau soll in der heutigen Gesellschaft ihre Individualität wahrnehmen. Männer und Frauen sollen gleiches Recht auf gleichen Lohn haben. Den Frauen soll in der Kirche die gleiche Chance zur Mitarbeit eingeräumt werden. Es wird sodann festgestellt, daß in der Ökumene eine gewisse Übereinstimmung über die verantwortliche Elternschaft erzielt worden sei. Sie wird definiert als „eine Elternschaft, die auf die Zahl und den Abstand der Kinder achtet, um der Gesundheit der Mutter (Ehefrau) und der voraussichtlichen Gesundheit der zukünftigen Kinder willen, und die daneben die Fähigkeit der Eltern in Betracht zieht, für die Liebe, Fürsorge und Ausbildung zu sorgen, deren ein Kind zu seiner völligen persönlichen Entwicklung in der Gesellschaft bedarf. Jedes Ehepaar hat ein Recht, im Blick auf die Zukunft der Familie und gemäß seiner ethischen und religiösen Überzeugungen seine eigenen verantwortlichen Entscheidungen zu fällen.“ Der Verlust der Familie an Funktionen müsse genutzt werden, um die Person des Kindes sorgfältiger zu entwickeln. Die Kirchen sollen eine rationale Haltung zur Empfängnisverhütung und allgemein die Geschlechterziehung fördern.

Die Fülle der Details kann und soll nicht ausgeschöpft werden. Dieser Gesamtüberblick wollte eher den Tendenzen und Motiven nachgehen, die der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft das Profil gegeben haben. In den Berichten wird nicht vieles gesagt, was andere Institutionen nicht auch sagen könnten und gesagt haben. Das spricht nicht gegen sie. Es zeigt nur, daß der Weg zum Frieden in der Welt wie der zur Emanzipation des Menschen seine eigene Logik hat; wer ihn beschreitet, muß vernünftige Schritte tun neben vernünftigen Weggenossen. Genf scheint gelehrt zu haben, daß die besondere Aufgabe der Christen heute in den Impulsen liegt, im Mut, sich auf den Weg zu machen. Generalsekretär W. A. Visser 't Hooft hatte zu Anfang gesagt, es gehe um Entscheidungen, in denen nicht weniger als der Sinn des menschlichen Lebens auf dem Spiel stehe. Er appellierte an die Versammlung: „Helfen Sie den Kirchen, verantwortliche Partner zu werden.“ Und der designierte Generalsekretär Eugene Carson Blake sagte: „Nichts ist so mächtig wie gute und überzeugende Gedanken, die in einer Sprache niedergelegt werden, die verstanden wird.“ Die Konferenz wird mit dem Chorus eines Liedes in ihrem Schlußgottesdienst antworten müssen: „Resolving to help is all very well; But you've got to do more than that.“

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Handbuch für die Konferenzteilnehmer, S. 8.

<sup>2</sup> Die vier Vorbereitungsbände, von Bennett, Matthews, Munby und de Vries herausgegeben, sind in deutsch nicht erschienen. Eine Reihe der Aufsätze ist in dem Auswahlband: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, Stuttgart 1966, erschienen. Weiter seien genannt: Günther Howe/Heinz Eduard Tödt, Frieden im wissenschaftlich-

technischen Zeitalter, Stuttgart 1966, und: Glaube und Gesellschaft, Stuttgart 1966, hg. von der Theologischen Abteilung und dem Sekretariat für soziale Verantwortung in der Abteilung Weltdienst des Lutherischen Weltbundes, sowie der Aufsatz von Heinz-Dietrich Wendland: Der Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft“ in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene, ZEE 1965/1.

<sup>3</sup> Zitiert in Howe/Tödt, a. a. O., S. 10.

<sup>4</sup> Zitiert von Paul Abrecht, Die Entwicklung einer ökumenischen Sozialethik, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, a. a. O., S. 19 f.

<sup>5</sup> Richard Shaull, Revolutionary Change in Theological Perspective: in: Christian Social Ethics in a Changing World, Band I der Vorbereitungsbände, hg. John C. Bennett, New York/London 1966.

<sup>6</sup> A. a. O.

<sup>7</sup> Nach dem Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, hg. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955, 2. Aufl.

<sup>8</sup> Vgl. das ebenfalls zur Einarbeitung in die Materie überaus nützliche Buch von Karl Heinz Pfeffer, Welt im Umbruch, Gütersloh 1966. Missionswissenschaftl. Forschungen Bd. 4.

<sup>9</sup> M. M. Thomas, Einige Bemerkungen zu dem Artikel von H. H. Wolf, in: ÖR 1966/1.

<sup>10</sup> Paul Lehmann, Ethics in a Christian Context, New York 1963 (neuerdings auch in deutsch).

<sup>11</sup> Vgl. K. H. Pfeffer, a. a. O., S. 232.

<sup>12</sup> Herder-Korrespondenz 1966/7: Die Christen in der technischen Revolution; bietet eine gute Besprechung der Vorbereitungsaufsätze.

<sup>13</sup> Auf die soziale Verstrickung der Kirchen wies Trutz Rendtorff in einem Bericht über die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft hin, der im Deutschlandfunk am 8. 8. 1966 gesendet wurde.

<sup>14</sup> Jürgen Moltmann, Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, Kirche in der Zeit 1966/7.

<sup>15</sup> A. a. O.

<sup>16</sup> Peter Heyde, Ökumenische Verantwortung für die Gesellschaft, in: Evangelische Welt 1966/16.

<sup>17</sup> Genauere Zahlenangaben finden sich in meinem Aufsatz: Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966, in: ÖR 1966/1.

<sup>18</sup> Vgl. Anm. 13.

<sup>19</sup> Alle Zitate folgen dem hektographierten Konferenzmaterial, das noch während der Konferenz in ersten Übersetzungen erschien. Wo es notwendig war, wurde der englische, maßgebliche Wortlaut verglichen.

<sup>20</sup> Herder-Korrespondenz 1966/8: Herausforderung durch die Technologie.

<sup>21</sup> Vgl. Herbert Marcuse, One Dimensional Man, Boston 1964<sup>2</sup>. Shaull erwähnte in seinem Vortrag, daß dies Buch starken Eindruck auf die gegenwärtige studentische Generation gemacht habe.

<sup>22</sup> Vgl. den in Anm. 2 zitierten Aufsatz von H.-D. Wendland.

<sup>23</sup> Das ist knapp, aber zutreffend auch von Cornelius-Adalbert von Heyl in seinem Bericht über die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft dargestellt worden, in: Kirche in der Zeit 1966/9.

<sup>24</sup> Darauf zielten schon die Einwände von H. H. Wolf gegen Thomas: Christus am Werk in der Geschichte, in: ÖR 1966/1.

<sup>25</sup> So in meinem Vortrag: Will Gott Revolution? Deutschlandfunk 6. 7. 1966. Die dort vorgetragene Beurteilung deckt sich mit der Kritik von Howe/Tödt an der radikalen Eschatologie, a. a. O., und mit T. Rendtorff, der in dem in Anm. 13 zitierten Rundfunkvortrag zwischen Vernunft und Enthusiasmus auf der Konferenz unterscheidet. Er hält den letzteren für einen Übergang.

<sup>26</sup> Vgl. auch Jörg Bopp, Die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ vom II. Vatikanischen Konzil, in: ZEE 1966/4.

<sup>27</sup> Vgl. K. H. Pfeffer, a. a. O., S. 21. Bola Ige und andere nahmen unmittelbar vor der Konferenz an einer solchen des Weltstudentenbundes teil. Diese Verbindung hatte einen Spareffekt, der unter anderem die hohe Quote der jungen Teilnehmer erklärt.