

Ergebnisse der Studienkonferenz „Kirche und Gesellschaft“

Die Genfer Studienkonferenz von „Kirche und Gesellschaft“, einem bescheidenen Referat der Studienabteilung des Weltrates der Kirchen, wie es lange schien, war „eine schöpferische Begegnung, deren Ergebnisse die kommende Zeit mitbestimmen“, erklärte der neue Generalsekretär des Weltrates, Eugene Carson Blake, in einer abschließenden Pressekonferenz (epd, 26. 7. 66). Er nannte sie ein gewagtes, ein revolutionäres Experiment. Man wird ihm zustimmen können, wenn man die Fülle der Vorträge, Sachanalysen und Berichte samt ihren Vorarbeiten (vgl. die Studienbände, Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 330–335) — einschließlich der Konzilskonstitution über die Kirche in der modernen Welt — mit langem Atem durchforscht. Es war durchaus keine künstliche Verklammerung dieser Weltkonferenz der 400 Experten, davon über die Hälfte aus Entwicklungsländern und zwei Drittel Laien, mit dem Vorhaben der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ des Weltrates und des Sekretariats für die Einheit der Christen, als diese vor Konferenzbeginn eine Koordinierung der Beschlüsse mit dem Schema XIII anregte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 387). Mag sein, daß mit dem Vorschlag auch einer Radikalisierung der Konferenz entgegengewirkt werden sollte. Aber eine Prüfung ihrer Ergebnisse und der Vergleich mit dem Abschnitt der Pastoralkonstitution „Über den Aufbau der internationalen Gemeinschaft“ (83–93) macht es offensichtlich, daß in Genf eine längst wirksame Koordinierung, ja Verklammerung der Ideen und Programme ratifiziert wurde, und zwar mit dem Segen katholischer Autoritäten durch Laienexperten, die in allen Teilen der Welt in politischer, wirtschaftlicher oder wissenschaftlicher Verantwortung stehen.

Zusammenhang mit Schema XIII

Aus dem Referat des neuen Untersekretärs der Kongregation für die Glaubensverbreitung, Charles Moeller, in einer Plenarsitzung über „Das Miteinandersein der Kirchen in der modernen Welt“ hätte man diese Verklammerung noch nicht entnehmen können. Der fast zu weitläufige gelehrte Vortrag erklärte die Entstehung der Pastoralkonstitution aus der Entwicklung der katholischen Soziallehren seit der Renaissance und glich eher einem apologetischen Plädoyer für die katholische Kirche, die für eine Zusammenarbeit gerüstet sei, besonders durch das von Papst Paul VI. am 7. Juli 1966 gegründete „vorläufige Komitee“ für das Laienapostolat. Erst eine Pressekonferenz brachte es an den Tag, die Msgr. Moeller gemeinsam mit dem Beobachter Msgr. Gremillion, Direktor der Abteilung für sozio-ökonomische Entwicklung beim Catholic Relief Service in New York, gegen Ende der Tagung abhielt. Die Herren wurden u. a. gefragt, ob und wieweit sich die Arbeit der Ökumenischen Bewegung für das Studium der Gesellschaftsfragen im Schema XIII des Zweiten Vatikanums niedergeschlagen habe. Die Antwort von Moeller war genau und überraschend.

Zuvor hatte er festgestellt, wir hätten eine christliche Welt, die sich daran gewöhnt hat, eine Reihe zeitlicher Strukturen im Zeichen der Sakralisierung zu verstehen. Sichtbarer Beweis dafür sei, daß die großen Städte Europas um die Mitte von Domen entstanden seien wie z. B. Notre-Dame von Paris. In New York sehe man die andere, vom Menschen geschaffene Welt, in der sich die vielen Kirchen der verschiedenen Bekenntnisse unter den Riesenbauten verlieren. Daraufhin stellte Msgr. Gremillion als Ziel der Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt die Schaffung neuer juristischer Strukturen einer Weltgemeinschaft heraus, um den Frieden zu bewahren und die enormen wirtschaftlichen Ungleichheiten der Völker zu überwinden. Nun erfolgte die bemerkenswerte Information von Charles Moeller.

Er erzählte, es hätten zwei vorbereitende Zusammenkünfte dieser Weltkonferenz von „Kirche und Gesellschaft“ stattgefunden, eine davon in Genf im März/April 1965, bevor das Schema XIII vollendet wurde, und zu dieser Tagung sei er selber mit Msgr. Gremillion eingeladen worden, um über den Entwurf des Schemas XIII zu berichten. Bei dieser Gelegenheit hätten sie eine Reihe von Anregungen erhalten. Außerdem hätten schon im Februar 1964 während des ersten Entwurfs zum Schema XIII einige Mitglieder des Weltrates der Kirchen auf Einladung der Konzilskommission hin an den Beratungen in Rom teilgenommen und zahlreiche Vorschläge gemacht. So sei das Schema XIII „von Anfang an in Gemeinschaft, in Zusammenarbeit, in der Sorge um die Zusammenarbeit“ mit der Tätigkeit des Weltrates der Kirchen entstanden. Die Anwesenheit dieser katholischen Beobachter auf der Genfer Konferenz war also kein Zufall, sondern die Fortführung der bereits eingespielten Zusammenarbeit zur Bewältigung der internationalen Fragen, von denen das letzte Kapitel der Pastoralkonstitution so auffallend konkret handelt.

„Priorität der Dringlichkeit“

In die weitgespannte Vorbereitung der Genfer Studienkonferenz gehört nach Msgr. Gremillion auch die 1958 begonnene Studienarbeit über die Kirche und die Gesellschaftsstrukturen in Lateinamerika, die von Fr. Houtart, Generalsekretär der FERES, geleitet und in 45 Bänden niedergelegt worden ist. Auch Houtart war als Beobachter in Genf, und einer seiner Experten hielt sogar als mitwirkender „Berater“ ein wegweisendes Referat aus dem Forschungsbereich Lateinamerika. Nach Gremillion ist das Konzil über diese lateinamerikanischen Forschungsarbeiten vor die Probleme von Kirche und moderner Welt gestellt worden. Bemerkenswert in dieser Pressekonferenz war, daß Msgr. Moeller der praktischen Zusammenarbeit, wie sie die Pastoralkonstitution durchweg fordert, eine „Priorität der Dringlichkeit“ zuerkennt, wenn man sie auch nicht vom theologischen Dialog ganz trennen dürfe, und wegen dieser Dringlichkeit habe der Papst mit dem „Vorläufigen Komitee“ für das Laienapostolat den ersten Schritt zur Verwirklichung des Abschnittes 90 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt getan (vgl. ds. Heft, S. 393).

Nach diesen authentischen Informationen ist es erlaubt, zu sagen, daß die Genfer Studienkonferenz mehr war als eine im bisherigen Sinne „ökumenische Angelegenheit“. Sie war mit allen ihren Risiken ein überlegter und geplanter Akt gesamtchristlicher Verantwortung kompetenter Laien, bei dem die Theologen mitzogen und mitgezogen wurden.

„Die Illusionen fortgespült . . .“

Es ist nun nicht ganz leicht, das immense Material der vier Sektionen und drei Arbeitsgruppen in einer kurzen Übersicht zu ordnen. Vor allem ist zu beachten, daß nicht die sehr umfangreichen formulierten Berichte, die die Konferenz entgegennahm und die zusammen ein Buch ausmachen und für die Vierte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen (1968 in Uppsala) bestimmt sind, das Entscheidende darstellen. Diese Studienkonferenz hatte keine Legitimation zu Entscheidungen, wenn das auch manchmal in Resolutionen vergessen wurde. Daß sie in dieser Zusammensetzung und mit namhafter katholischer Beteiligung stattfand, daß sie bei den zur Diskussion gelangenden Problemen nicht am Radikalismus afrikanischer und asiatischer Vertreter zerbrach, sondern vielmehr die Organisation einer intensiveren und kontinuierlichen Studienarbeit begründete, vor allem, daß von den Sachfragen der Weltbewältigung her eine neue gesamtchristliche und jetzt erst ökumenische Solidarität in Erscheinung trat, ist ein folgenreiches Ereignis vollen Ranges. Es ist daher für katholische Beobachter durchaus sachgemäß, von einer Erfüllung und Fortführung der Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt zu sprechen. In Genf wurde gleichsam das Zweite Vatikanische Konzil weitergedacht, in anderem Maßstab und mit anderen Methoden.

Der Organisationssekretär der Konferenz, Paul Abrecht, kennzeichnete nach der ersten Halbzeit der Tagung in einer Pressekonferenz vom 19. Juli treffend den nächstliegenden Zweck der Diskussionen. Er sagte, die Diskrepanz zwischen dem Denken in den Kirchen der jungen Nationen und dem in den Kirchen des Westens sei endlich klar zutage getreten. Viele Teilnehmer aus dem „Westen“ seien von den Sprechern der „Dritten Welt“ schockiert worden, weil ihre selbstverständlichen westlichen Ideologien und Strukturen herausgefordert wurden: „Die Kirchen des Westens waren unwissend, ja sogar selbstgefällig, hinsichtlich dieser Diskrepanz. Die Illusionen sind jetzt fortgespült worden, man hat offen miteinander gesprochen; wir treten jetzt in eine konstruktive Phase ein“, die Phase kritischer Selbstprüfung der großen Kirchen (öpd, 20. 7. 66).

Die Hauptprobleme

Nennen wir zunächst ganz allgemein die Themen der Sektionen und der Arbeitsgruppen, ehe wir die kritischen Brennpunkte der Diskussion herausgreifen, die hinreichende Bedeutung für alle haben und wertvolles Wissen vermitteln, etwa über die Lage in Lateinamerika, die besonders gründlich diskutiert wurde. „Wirtschaftliche Entwicklung in weltweiter Sicht“ war nicht nur das Thema der Sektion I, es war im Hinblick auf die in der Eröffnung präsentierte Technologie (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 387 f.) auch Thema Nummer 1. An diesem Thema ist nichts spezifisch Ökumenisches. Es hätte auch von einer internationalen Tagung von Wirtschaftsexperten ohne kirchliche Bindung und Verantwortung behandelt werden können.

Daß aber diese vielschichtigen Fragen endlich in Genf den Kirchen als Gewissensfragen einer neuen politischen Ethik aufgegeben und den Theologen zum Durchdenken vorgelegt, ja aufgedrängt wurden, weil „die Kirchen unwissend sind“ und ihre Verantwortung in der heutigen Welt nicht kennen, betrifft alle Christen. John Bennett, Präsident des Union Seminary von New York, erklärte nach dem Vortrag von Msgr. Moeller: „Das soziale Denken in irgendeiner Gruppe von Christen macht es nicht länger möglich, zwischen Protestanten und Katholiken zu unter-

scheiden.“ Die internationale Zusammenarbeit sei jetzt gesichert. Im übrigen sollten die Protestanten bedenken, daß es heute mehr „prophetische Laienstimmen“ unter den Katholiken gibt, und die Genfer Konferenz werde kein geringeres Echo im Katholizismus haben als bei den Mitgliedern des Weltrates der Kirchen. Es kennzeichnet freilich die besondere Führungsqualität der Männer des Weltrates, daß sie diese harte Konfrontation arrangiert haben und dabei die Hilfe katholischer Autoritäten suchten und fanden, und zwar anscheinend mehr bei der Kongregation für die Glaubensverbreitung als beim Sekretariat Bea, das nur durch einen „Gast“, Father Thomas Stransky, vertreten, jedoch vorher eingeschaltet war (vgl. Study Encounter Vol. II Nr. 2, Genf 1966).

Nächst dem Bericht der Sektion I kennzeichnet der Bericht der Arbeitsgruppe A (der Technologen) den Kern der Beratungen: „Die Möglichkeiten des gegenwärtigen technischen und wissenschaftlichen Umbruchs.“ In seinen nüchternen und zwingenden Schlußfolgerungen zeigt er, daß die Kirche durch die Stimme kompetenter Laien jetzt die Sprache der technischen Zivilisation beherrscht und die neue politische Ethik zur Bildung einer notwendigen Weltgemeinschaft formulieren kann mit den Pflichten für die Industrienationen, ihre technologische Überlegenheit in den Dienst der Entwicklungsländer zu stellen, und mit der Pflicht für die Kirchen, neue Strukturen zu entwickeln, die es ihnen möglich machen, innerhalb der technisch-wissenschaftlichen Gemeinschaft als Motor zur Befreiung des Menschen zu wirken. Hier wurden Technologen zum Gewissen der Kirchen.

Um das Recht zur „christlichen Revolution“

Der Bericht der Sektion II analysiert das äußerst umstrittene Thema „Wesen und Auftrag des Staates in einer Zeit des Umbruchs“. In diesem Rahmen wurde das heißeste Eisen, das Recht der Christen zur Teilnahme an Revolutionen, diskutiert, wofür glanzvolle Referate den Stoff boten. Es zeigte sich ein neues Verhältnis zur Macht im Dienste des Abbruchs traditioneller Strukturen, die nicht mehr dem Gemeinwohl entsprechen, sondern die Bedürftigen immer tiefer absinken lassen. Über *Mater et magistra* hinaus wurde hier die Verantwortung des Staates vor allem in den Entwicklungsländern bejaht, aber auch die Bedeutung des Rechtes für ein revolutionäres Handeln festgestellt und eine Romantisierung der Revolution abgelehnt.

Der Bericht der Sektion III „Auf der Suche nach neuen Formen internationaler Zusammenarbeit in einer pluralistischen Welt“ faßt u. a. die Debatten um die Verhinderung eines nuklearen Krieges einschließlich der Vietnamfrage zusammen und ist ein großes realistisches Bekenntnis zur Schaffung einer politischen Weltgemeinschaft. Da es noch keine Weltregierung gibt und sie vorerst angesichts der Gegensätze der Atomgiganten und der nicht zu verantwortenden Isolierung Chinas auch noch nicht erreicht werden kann, resigniert der Bericht nicht etwa, sondern erklärt: Bei der „mangelnden Einfallskraft aller etablierten Mächte in dieser Welt“ fällt die Verantwortung auf die Christen, alles zu tun, um die Vereinten Nationen zu stärken und für regionale Zusammenschlüsse zu wirken. Eine detaillierte und höchst konkrete politische Ethik, in der es nach der Rede von Papst Paul VI. vor den UN keine konfessionellen Unterschiede mehr gibt. Die drängenden Sachfragen und die Sorge um den Menschen haben die gemeinsame Verantwortung gefestigt. Auch dieser Bericht hält den Christen die Beteiligung an revolutionären Methoden offen und fordert sie auf, sich bessere Kenntnisse in der Anwendung eines gewaltlosen Widerstandes anzueignen. Denn Christen müßten heute bei der Gefahr, daß sich

die beherrschenden Mächte unwiderruflich mit Hilfe der Technologie konsolidieren oder Technokratien ausbilden, das Zeugnis einer radikalen Nonkonformität zugunsten aller Bedrängten und Ausgebeuteten geben. Ökumenische Verantwortung ist von nun an Verantwortung der Christen für die Organisation der Einen Welt gegen die Vorherrschaft des weißen Mannes und den „Mythos seiner rassischen Überlegenheit“. Wohl noch nie hat eine ökumenische, wir betonen: eine gesamtchristliche Konferenz das Evangelium so konkret verstanden und verkündet, weil sie aus der vollen Kenntnis der Wirklichkeit dieser Welt sprechen konnte, während die Theologen nicht aus den Prinzipien herausfanden.

Für eine veränderte Struktur der Kirche

Das gilt in anderer Weise auch für den Bericht der Sektion IV über „Die Suche nach Gemeinschaft in der modernen städtischen, technischen und pluralistischen Gesellschaft“. Ausgehend von der umwälzenden „Stoßwirkung der Technik“ wird der Kirche aufgegeben, diese endlich zu verstehen und „vor allem den Preis klar zu erkennen, den der Umbruch in Gestalt menschlichen Leidens und menschlicher Orientierungslosigkeit sowie durch das Zerbrechen der geliebten Formen und Traditionen kostet. Sie muß sich auf die Seite der Opfer dieses Umbruchs stellen.“ Bejahung der vollen Gleichberechtigung der Frau in der Familie, verantwortliche Elternschaft, Förderung einwandfreier Empfängnisverhütungsmittel, notfalls durch eigene Forschungen auf diesem Gebiet, Widerstand gegen jedwede Rassendiskriminierung, Öffnung für den Erneuerungswillen der jungen Generation sind einige der Themen des Berichtes. Und eine der harten Schlußfolgerungen lautet: „Das Problem der gegenwärtigen Struktur der Kirche ist dies, daß sie für eine vergangene westliche Gesellschaftsform entwickelt wurde, die statisch, größtenteils agrarisch und religiös konformistisch war.“ Jetzt müßten alle Konsequenzen aus der Säkularisierung gezogen und die Kirche wieder missionsfähig gemacht werden. Ihre Grundaufgabe bestehe darin, „der Welt ein Netz gegenseitigen Vertrauens zu liefern“ und wieder „eine Dienstgemeinschaft“ zu werden.

Noch einige Bemerkungen über die kurzen Berichte der Arbeitsgruppen B und C. Man spürt an der Schwäche ihrer Diktion, daß sie vorwiegend von Theologen verfaßt sein dürften. Der erstere formuliert im einzelnen, was über den notwendigen Dialog zwischen Theologie und Sozialwissenschaft gesagt werden muß: Überprüfung des traditionellen Naturbegriffes und seine klarere Unterscheidung von der Schöpfung Gottes, da beide so oft verwechselt werden. Die Entgottung der Natur durch die Bibel sei das Fundament einer modernen Wissenschaft und Technik. Aber wie sei die Herrschaft des Menschen über die Natur zu verstehen im Verhältnis zur Heilsgeschichte Gottes? Jedenfalls gebe es keine göttlich vorgezeichnete Gesellschaftsordnung. Die Theologie müsse ihr bisheriges — westliches — Denken überschreiten und in ständigem Dialog mit Naturwissenschaft, Soziologie und Technik der Kirche die Zukunft öffnen. Das ist auch schon innerhalb der katholischen Theologie erkannt und gesagt worden. Die Gemeinsamkeit der Arbeitsrichtung ist auch hier evident.

Ausbau des Weltrates der Kirchen

Für „das Wirken der Kirche in der Gesellschaft“ machte Arbeitsgruppe C neue Vorschläge, die praktisch schon in den jeweiligen Sektionsberichten besser und konkreter enthalten sind, abgesehen von der Forderung, die Organisation des Weltrates der Kirchen besser auszurüsten, damit sie mit mehr Gewicht für wirtschaftliche Gerechtigkeit wirken kann. An zahlreichen Beispielen bestehender regio-

naler kirchlicher Organisationen und Studienzentren wird schließlich „die Schaffung eines ökumenischen Forums zur Fortsetzung des Gespräches über internationale Wirtschaftsfragen“ empfohlen, wobei selbstverständlich immer die Katholiken eingeschlossen werden, und es wird der Kirche nahegelegt, in den Industrienationen für eine Erhöhung der Entwicklungshilfe auf mindestens 2 Prozent des Bruttovolkeinkommens zu dringen.

Alle diese naturgemäß zu Kompromissen gewordenen Berichte bekämen mehr Farbe und Leben, wenn über die heftigen Auseinandersetzungen innerhalb der Sektionen, von denen die Presse ausgeschlossen war, mehr durchgesickert wäre. Wir müssen uns daher behelfen und die Hauptfragen durch Zitierung der öffentlichen Referate dokumentieren. Im wesentlichen war es ja nur ein Zentralproblem, wie die Kirchen zum Sieg der technischen Revolution zugunsten der zwei Drittel Armen in der Welt beitragen beziehungsweise die Konsolidierung einer Technokratie des weißen Mannes verhindern können. Es ging um die aktuelle Einsicht in das, was heute Gottes Gerechtigkeit ist. Die Bemühung darum fand ihren theologischen Ausdruck sowohl in koordinierten Versuchen, die Christen für die „Revolution“ zu gewinnen, als auch in den Analysen namhafter Entwicklungsexperten, wie die Entwicklungshilfe der Industrienationen durch geeignete Maßnahmen politischer und wirtschaftlicher Zusammenarbeit aus der gegenwärtigen Stagnation herausgeführt werden kann, mit besonderer Berücksichtigung der Lage in Lateinamerika, in Afrika und Asien. Hören wir zunächst aus den Voten der Theologen, die sich vor den Laienexperten von der besten Seite zeigen wollten, aber nicht durchwegs den gewünschten Eindruck machten. Am durchschlagendsten war wohl die Tonbandpredigt des bei den Rassenunruhen in Chicago festgehaltenen Martin Luther King, auf die wir am Schluß dieses Berichtes eingehen. Am provozierendsten, auch für unser Denken, war der Vortrag von Professor Richard Shaull (Vereinigte Presbyterianer) vom Princeton Seminar. Man sieht in ihm mit Grund den theologischen Berater des neuen Generalsekretärs Blake. Er war schon durch seinen Beitrag in den Studienbänden aufgefallen (I, 28 f.; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 332). Shaull ist kein Schreibtischtheologe, er hat das Thema seines Vortrags: „Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie“ in den kritischen Verhältnissen Lateinamerikas an Ort und Stelle studiert und gab den theologischen Kommentar zu den soziologischen Analysen der Fachleute, auf die wir im nächsten Bericht zurückkommen, da sie sehr stark die katholische Verantwortung ansprechen. Eigentlich ist Shaulls Referat die gezielte Antwort auf ein ähnliches von Professor Heinz-Dietrich Wendland, Münster, das zu akademisch geraten war, und beide wiederum bekamen das passende Echo von Erzpriester Vitali Borovoj, dem Vertreter des Moskauer Patriarchats beim Weltrat der Kirchen. Die durchgehende Linie des Protestes von New York bis Moskau, die aus den betroffenen Kontinenten ergänzt wurde, ist ein großes Panorama des Umbruchs, das die Konferenzleitung im Anschluß an die Vorträge der Technologen vermitteln wollte. Man wird sich ihm stellen müssen.

Christliche Verantwortung für die Revolution?

Shaull widerspricht nachhaltig der christlichen Tradition, die sich in falschem Konservatismus stets aus der Feuerlinie der sozialen Kämpfe herausgehalten habe. Er nennt mit dem Zeitanalytiker Arthur Rich „die christliche Existenz eine revolutionäre Existenz“, weil die Gottesherrschaft die Gerechtigkeit fordert. Er erwartet, daß die Kirche die revolutionären Situationen ernst nimmt und ihre Verant-

wortung leistet. Sie müsse, wo es die Lage gebietet, den sozialen Umbruch hervorrufen wollen, also wissen, wie der revolutionäre Kampf konkret aussieht. Grund zu dieser Pflicht ist eine soziologische Einsicht (also nicht ein moraltheologisches Prinzip): „Wir entdecken, daß in ihren am weitesten fortgeschrittenen Stadien die Technik trotz ihres revolutionierenden Einflusses auf die Strukturen der modernen Gesellschaft die Tendenz auf ein totales System sozialer Beherrschung und auf ein Ethos hat, eine Tendenz, die fast unbegrenzte Möglichkeiten für die Bewahrung der bestehenden Ordnung bietet.“ Es liege die Erfahrung von Leuten vor, die mit dem Versuch kleinerer organischer sozialer Reformen begonnen haben und nun eines anderen belehrt wurden. In den Entwicklungsländern habe sich herausgestellt, daß „Entwicklung nicht nur eine Frage des raschen technischen Fortschritts und der Industrialisierung ist, sondern der Veränderung des gesamten Komplexes der Faktoren, die die feudale koloniale Ordnung ausmachen“. Shaull beruft sich dabei auf die Forschungen des katholischen Experten Candido Mendes de Almeida aus Rio de Janeiro, der auf der Konferenz einige Erkenntnisse ausbreiten konnte. Die gleiche Situation finden nach Shaull die Führer der Armen in den städtischen Gettos der Vereinigten Staaten vor, wo ohne eine Veränderung der Strukturen nichts erreicht werden könne, daher die gegenwärtige revolutionäre Entwicklung der Bürgerrechtsbewegung.

Zum tieferen Verständnis dieser Tatbestände von der unüberwindlichen Macht der technischen Ordnung verweist Shaull auf das kürzlich erschienene Buch von Herbert Marcuse: „Der eindimensionale Mensch“, das in der amerikanischen Studentengeneration große Wirkung habe. Danach könne die Technik auf die Dauer, wie die Dinge faktisch liegen, nur zum Wohle des Menschen und seiner Erfüllung beitragen, wenn sie durch eine Revolution in Schranken gewiesen wird. Hier bilde sich ein Gemeinschaftsbewußtsein zwischen den revolutionären Strömungen in Lateinamerika und den Minderheiten der technischen Gesellschaft, die nicht zu ihrem Recht kommen.

Das Schreckwort vom Guerillakrieg

Diese Sachlage gebe ein ernstes Problem auf. Revolution im alten Sinne würde einen Zusammenbruch der ganzen verzweigten technischen Gesellschaft bewirken. Also bedürfe es einer neuen revolutionären Strategie. Sie muß ein System, das größere Veränderungen verhindern will, dadurch beständig unter Druck setzen, daß an verschiedenen Stellen gleichzeitig auf kleine Veränderungen gedrungen wird. Vorbild dafür sei die militärische Strategie des Guerillakrieges, nur mit anderen und möglichst friedlichen Mitteln.

Diese Theologie eines „beschränkten Kampfes kleinerer Gruppen in einer permanenten Revolution“, dem Leben in Nord- und Südamerika abgeschaut, wirkte hart auf die westlichen Delegierten der Konferenz, zumal da immer Vietnam und Mao Tse-tung dahinter gesehen wurden, obwohl auch Shaull einige Sicherungen vornahm: der Gebrauch von Gewalt müsse dem Zweck angepaßt und das revolutionäre Engagement der Christen kritisch sein, d. h. „den latenten Götzendienst in den revolutionären Bewegungen aufdecken“. Seine Theologie der Revolution ist also pastoral und untersteht der Kritik der „jüdisch-christlichen Tradition“. Immerhin, sie widerspricht der nicht-biblichen Tradition eines statischen, ungeschichtlichen Weltbildes. Shaull will der christlichen Ethik, die konformistisch war, ihre „niederreißende und umgestaltende Kraft“ (nach Jer. 1, 10) zurückgewinnen. Er empfahl zum Schluß das Studium des neuen Buches von Harvey Cox, dem baptistischen Theologen von Harvard, über „The Secular City“ (deutsch: „Stadt ohne

Gott?" Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966; vgl. auch Herder-Korrespondenz des Jhg., S. 332 und 344).

Seine Thesen könnten zu einseitig wirken, wenn man außer acht läßt, daß vor ihm der Münsteraner Sozialethiker Wendland bereits ein sehr gründliches Plädoyer für die christliche Revolution gegeben hatte, natürlich mit einer kompletten Theorie der Revolution und einer Gegenüberstellung von Karl Marx mit dem Vater der konservativen Sozialethik Friedrich J. Stahl. Weil er aber zu sehr von moraltheologischen Prinzipien ausging, statt von soziologischen Analysen, mußte er bei der Begründung des „revolutionären Elements im Evangelium“ auf die Theologie von Paul Tillich und Arthur Rich mehr Sicherungen einbauen. Er bekannte sich zu dem Glauben, „daß Gott selbst der menschlichen Geschichte die Zukunft offen hält und daß sich hieraus viele, bisher noch nicht erkannte, neue Möglichkeiten zur Ordnung und Gestaltung der Gesellschaft ergeben“, Christen haben die Freiheit zur Planung im Kleinen wie im Großen. Aber seine Neuinterpretation der „verantwortlichen Gesellschaft“ auf revolutionäre Planung hin, „den christlichen revolutionären Humanismus“, der sich grundsätzlich nur auf gewaltlosen Widerstand gründen dürfe, wirkte auf die Südamerikaner, Afrikaner und Asiaten wie graue Theorie.

Russische Ironie

Nach Wendland und Shaull bekam Erzpriester Borovoj das Wort zur „Relevanz der Theologie in der sozialen Revolution unserer Zeit“. Das Thema war damit umgekehrt, von seinem Standort zu Recht. Denn er wies darauf hin, es sei leicht, eine „Theologie der Revolution“ zu ersinnen, wenn man nicht von ihr betroffen werde, und es sei etwas anderes, fünfzig Jahre als Kirche inmitten der Revolution leben zu müssen. In diesem Echo auf die Theologen aus dem Westen war, wie nicht anders zu erwarten, viel Verteidigung „unserer Sowjetwirklichkeit“, viel Selbstanklage gegen die orthodoxe Kirche, die sich lange der Revolution zu ihrem Schaden widersetzt habe, und viel Interpretation des Evangeliums auf soziale Revolution, untermischt mit konventioneller Bußpredigt an die Kirchen mit dem Schluß: „Die bloße Existenz unserer Kirche mit ihren Millionen Gläubigen, die aktiv am Aufbau des Sozialismus beteiligt sind, stellt der säkularen Gesellschaft die Aufgabe, die Stellung und Bedeutung des Christentums in der Zukunft neu zu überdenken . . .“

Ein etwas harmloses Echo, sehr viel harmloser als die verzweifelte Anklage des nigerianischen Rechtsanwalts Bola Ige (Anglikaner), der tags zuvor in seiner Analyse der „politischen und wirtschaftlichen Dynamik neuerwachter Völker“ angesichts des technologischen Komplots der Vereinigten Staaten mit der Sowjetunion die einzige Hoffnung der „Dritten Welt“ in der Chinesischen Volksrepublik verkündete, ohne deren aufstrebende Macht die volle Emanzipation der Völker Afrikas, Asiens und Lateinamerikas nicht gelingen werde. Wir erwähnen hier dieses Referat, weil ohne diesen grellen Hintergrund die harte Sprache von Shaull vielleicht den Europäern zu gesucht erscheinen könnte. Die Analyse der Lage in Lateinamerika und Asien durch ruhig abwägende Fachleute wird später das Bild ergänzen und erweisen, daß Shaull mit dem hinter ihm stehenden Generalsekretär Blake keinen Husarenritt veranstaltet hat.

Nikodim über den sozialen Dialog

Zum Schluß dieses Berichtes über die Hauptvorträge auf der Genfer Studienkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ noch ein Auszug aus dem lebenswürdigen und positiven Korreferat des russisch-orthodoxen Erzbischofs Nikodim zum Vortrag von

Charles Moeller: „Der Dialog mit den römischen Katholiken über das gegenwärtige christliche Sozialdenken.“ Nikodim ging von der Enzyklika *Pacem in terris* aus, die allen die positive Aufgabe der Erhaltung des Friedens gestellt habe. Dann verweilte er ausführlich beim Rundschreiben *Ecclesiam suam* Papst Pauls VI. über den Dialog der Kirche mit allen, auch den Atheisten. Aber bei einem zu großen Unterschied in der Ideologie sei der Dialog „unvermeidlich fast undenkbar“. Es käme nicht nur auf die Form, sondern sehr auf den Inhalt des Dialogs an und die Wahl der korrekten Methoden. Nikodim bejahte, daß die Kirche an der übernatürlichen Echtheit des christlichen Lebens festhalten müsse und, mit Paul VI. zu reden, nicht der Mode folgen dürfe. Er bejahte auch den vom Papst herausgestellten „Dialog des Heils“, aber dieser Dialog müsse sich hüten vor einem falschen christlichen Widerstand. Er wünschte keine Verdammung, sondern eine Haltung gegenseitigen Dienens. Dann ging er über zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt und betonte, daß im römisch-katholischen Sozialdenken die überwiegende Bedeutung des menschlichen Faktors bei der Lösung konkreter Probleme bekundet worden sei, und zwar so, daß die Soziallehren „zuweilen keinen evolutionären Charakter, sondern vielmehr den revolutionären Charakter einer vorwärtsgerichteten und aufrichtigen Behebung gewisser irriger, obgleich tief in der kirchlichen Lehrtradition verwurzelter Auffassungen haben“. Er belegte diese Beobachtung an der Behandlung des Privateigentums.

Nach seiner Überzeugung lasse sich das Problem der Eigentumsformen letzten Endes nur vom Volk lösen, und bei jeder Lösung müsse unter den gegebenen Gesellschafts- und Wirtschaftssystemen der Einsatz so organisiert werden, daß er dem Gemeinwohl diene. Sodann stellte er gegenüber der Lehre Johannes' XXIII. in *Mater et magistra*, die noch sehr am Privateigentum festhalte, einen beträchtlichen Fortschritt in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* fest. Sie enthalte nach seiner Kenntnis „keine solche Äußerungen über die Unantastbarkeit des Privateigentums oder Bekundungen einer direkten oder indirekten Verdammung des sozialistischen Systems“. Er meinte jene Abschnitte der Pastoralkonstitution, die den rechten Eigentumsgebrauch im Dienste des Gemeinwohles vorschreiben und Enteignungen gutheißen, wenn z. B. Latifundienbesitzer ihren Boden nicht recht zu nutzen wissen (Abschnitt 71). Dieser Hinweis paßte gut in den Rahmen der Konferenz. Sie hatte ja gewisse unhaltbare Zustände, besonders in Lateinamerika im Auge, die ihrerseits wiederum auf die Fassung der Pastoralkonstitution eingewirkt hatten, wie wir oben erfahren haben. Jedenfalls sollte dieser Hinweis des Metropoliten Nikodim das Thema von der „christlichen Revolution“ in eine konkrete und diskutierbare Beziehung zum Zweiten Vatikanischen Konzil bringen. Leider war nicht zu erfahren, wie Msgr. Moeller und seine Mitarbeiter den ihnen zugeworfenen Ball zurückgespielt haben. In seinem Vortrag über die katholischen Soziallehren hatte Moeller diesen konkreten Punkt nicht erwähnt.

Die Gottesdienste

Es versteht sich, daß diese Studienkonferenz ihre geistliche Umrahmung und ihre gottesdienstlichen Höhepunkte hatte. Was der Eröffnungsgottesdienst nicht leisten konnte, geschah am 17. Juli im gemeinsamen Sonntagsgottesdienst in der Kathedrale Calvins, St-Pierre. Der erwartete Prediger Martin Luther King mußte in Chicago bleiben, um dort konkret das Thema der Konferenz zu verwirklichen. Aber man hatte darauf verzichtet, ihn durch einen anderen Geistlichen zu ersetzen, zumal er seine Predigt auf Magnettonband geschickt hatte, so daß die Besucher der Kirche den Abwesenden ergriffen hören und die Fernsehzuschauer ihn sogar

sehen konnten, ein wirksames Beispiel vom Nutzen der Massenkommunikationsmittel im Dienste der aktuellen Verkündigung.

Obwohl diese Predigt schon 1963 in einem Predigtband gedruckt war, wirkte sie für den Tag und für die Konferenz als das Heute Gottes. Sie war eine vollmächtige Auslegung des Gleichnisses von dem Freund, der des Nachts um drei Brote bittet (Luk. 11, 3—8), eine Ermahnung Jesu zum rechten, das heißt zum aufdringlichen Gebet. Aufregend wirkte die Transposition des Textes auf das Heute. Zunächst die Charakteristik der „Mitternacht“ im sozialen und im internationalen Bereich, der Mitternacht eines drohenden Atomkrieges über Vietnam, der moralischen Mitternacht, in der sich die Besitzenden befinden, an deren Türen die armen Völker pochen, so ernst pochen, daß eine „Ethik des Davonkommens“ nicht mehr hilft, sondern nur die Umkehr des Herzens wie der sozialen und wirtschaftlichen Institutionen. Sonst sei das Gericht unvermeidlich. Gott stehe hinter den Bittenden, man kann sie nicht mehr mit karitativen Gaben abspeisen, man darf ihnen auch nicht die Steine eines theologischen Gottesbegriffes anbieten, wo sie nach Leben verlangen. Jetzt bleibe den Kirchen nichts anderes übrig, als sich von den privilegierten Klassen zu trennen, an denen sie sich allzulange festgehalten haben. Schluß mit den Lakaiendiensten für den Staat und einem engen Nationalismus! Die Kirche müsse ihre prophetische Sendung wiederfinden und die Reichen nötigen, den Armen die Gerechtigkeit zu geben.

Keine Zusammenfassung, keinen Auszug kann die Wucht dieser Predigt wiedergeben, die ein Führer der christlichen Revolution an die Männer richtete, die über die Notwendigkeit einer christlichen Revolution nachzudenken genötigt waren.

Die Missio

Der Abschlußgottesdienst vom 25. Juli 1966 war Lob und Dank und Buße: „Wir bekennen Dir, daß wir nicht so geliebt haben, wie Du geliebt hast. Wir haben soziale Ungerechtigkeit begangen, und unsere Gesellschaft ist unvollkommen, gespalten und manchmal zu Tode krank. Lehre uns Deine Wege in der Welt und in diesem Leben, das wir miteinander führen. Laß uns Dich nicht in ein enges Getto einschließen, das ‚Religion‘ heißt, sondern leite Du uns, Dich in der Fülle des Lebens als den Herrn der Politik, der Wirtschaft und der Kunst anzubeten.“ Das Bußgebet ging über in das gemeinsame Vaterunser. Als Schriftlesung diente das Prophetenwort, das Jesus (nach Luk. 4, 18 f) in der Synagoge von Nazareth zum Erweis seiner Vollmacht zitiert hatte, das große Trostwort an die Elenden und Gefangenen, die jetzt befreit werden (Jes. 61, 1—4).

Der Vorsitzende, der Inder M. M. Thomas, faßte in kürzester Form das Anliegen der Konferenz zusammen. Dann lasen Eugene C. Blake und Visser 't Hooft aus den Vorträgen wichtige Thesen vor und kommentierten sie, immer im Blick auf die neuen Staaten, die „vor einem lähmenden Übermaß an Armut und wirtschaftlicher Stagnation stehen“ und auf die Intervention der Kirchen bei den reichen Industrienationen warten: „Wir sind Zeugen einer Revolution, die Gott selbst hervorgerufen hat.“ Und „die Christen müssen sich unwiderruflich entschließen, die Vorteile scheinbarer Sicherheit des Traditionalismus und kirchlicher Privilegien aufzugeben“. Das letzte Zitat war aus einer Rede des katholischen Gastes, Barbara Ward, wir sollten uns nie wieder mit halben Wahrheiten und halben Versprechen zufriedengeben. Eine lange Liturgie mit eingestreuten Psalmworten, bei denen sich Liturg und Gemeinde abwechselten, schloß mit dem Segen des orthodoxen Erzbischofs Alexej. Unter den Schlußgebeten war auch ein Wort von Michel Quoist.

(„Herder-Korrespondenz“, Heft 9/Sept. 1966, S. 432—437.)