

Hat die ökumenische Bewegung Zukunft?

Berkelbach van der Sprenkel — Vorträge
gehalten zu Utrecht
am 17. und 18. Mai 1972

VON W. A. VISSERT 'T HOOFT

*An Edmund Schlink, den 70jährigen, der mit seinen kritischen Fragen
und vorwärtsweisenden Gedanken der ökumenischen Bewegung einen
sehr großen Dienst geleistet hat.*

Einleitung

Es hat für mich eine besondere Bedeutung, daß diese Vorträge den Namen „Professor Berkelbach van der Sprenkel“ tragen. Er war nämlich in den Jahren, in denen der Weltrat der Kirchen nur ein schwaches Pflänzchen war, der Niederländer, der tatkräftig geholfen hat, dieses Pflänzchen zum Wachstum zu bringen. In jener Zeit konnte ich immer mit seinem weisen Rat rechnen. Und hinzu kommt folgendes: Wir waren miteinander verwandt. Der Großvater Berkelbachs war ein Bruder meines Großvaters. Und unser gemeinsamer Urgroßvater war ein Vetter von Guillaume Groen van Prinsterer. Warum ich das erzähle? Weil in der Verwandtschaft zwischen Berkelbach und mir ein kleines Stück ökumenischer Geschichte sichtbar wird. Berkelbachs Großvater hatte sich dem Reveil von Groen van Prinsterer angeschlossen, während mein Vater um das Jahr 1860 liberal und modern geworden war, so daß es aussah, als ob die Wege der beiden Familien ganz auseinandergehen würden. Aber der N.C.S.V. (Niederländische Christliche Studenten-Verein), die Theologie Karl Barths und die ökumenische Bewegung brachten Berkelbach und mich wieder zusammen, im Dienst einer gemeinsamen Aufgabe, beide „étonnés de nous trouver ensemble“.

Ich hoffe, daß der Titel dieser Vorträge keine falschen Erwartungen weckt. Es könnte sein, daß man hier eine Antwort auf die Frage finden will, wie die ökumenische Bewegung in 10, 20 oder 30 Jahren aussehen wird. Aber das ist eine Frage, die kein Mensch beantworten kann. Wenn ich mich frage, wie ich in den Jahren 1930, 1940, 1950 oder 1960 die zukünftige Entwicklung sah, so muß ich gestehen, daß es immer wieder anders gelaufen ist, als ich erwartet

hatte. Es hat also keinen Sinn, die Anzahl der fehlerhaften Zukunftsbilder um eines zu vermehren und dem Gelächter nachfolgender Generationen neue Nahrung zu geben. Viel zu leicht werden Voraussagen über die Zukunft von Kirche und Christentum dargeboten.

Meine Absicht ist eher, einen Beitrag zu liefern zum Gespräch über den Weg, den die ökumenische Bewegung wählen muß, wenn sie wirklich Zukunft haben will. Wir haben zwischen verschiedenen Möglichkeiten zu wählen. Es gibt Wege, die in einer Sackgasse enden. Es gibt Wege, die zum Ziel führen. Wir müssen fragen, welcher Weg uns gezeigt wird.

Selbstverständlich kann ich nur meine persönliche Überzeugung zum Ausdruck bringen, und ich bin mir dessen bewußt, daß es zugleich Vorteil und Hindernis ist, einer älteren Generation anzugehören, die sich schon sehr lange mit der ökumenischen Bewegung beschäftigt. Ein Vorteil, weil die in vielen Jahren gewonnene Erfahrung doch wohl etwas zu bedeuten hat für die Entscheidungen, die heute fällig sind. Ein Hindernis, weil man mir nicht ohne Grund vorwerfen kann, der Geschichte ein zu schweres Gewicht zu geben.

Die vier Perioden der ökumenischen Geschichte

Sie werden sich nicht wundern, daß ich diese Vorträge mit einem Rückblick auf die Geschichte der ökumenischen Bewegung beginne. Jeder Vogel singt, wie ihm der Schnabel gewachsen ist. Und als einer der sehr wenigen, die fünfzig Jahre lang diese Geschichte miterlebt haben, ist es mir nur möglich, von dieser Geschichte her zu reden. Aber ich meine auch, daß es dringend notwendig ist, sich zu fragen, was denn eigentlich in diesen Jahren geschehen ist. Es gibt so viel Unkenntnis und so viele Mißverständnisse im Hinblick auf die frühere Entwicklung; es werden so viele Fehler gemacht, die man nicht machen würde, wenn man die Konsequenzen aus früheren Erfahrungen ziehen würde.

Es geht mir natürlich nicht um eine Aufzählung von Tatsachen, von Konferenzen und Versammlungen. Es geht mir um die Geschichte der entscheidenden Motive und Einsichten, aber auf diesem Gebiet wurde bis jetzt wenig gründliche Arbeit geleistet. Was ich biete, ist also der Versuch, die ökumenische Geschichte einigermaßen übersichtlich zu machen, indem ich die Überzeugungen identifiziere, die der Bewegung ihren eigenen Charakter gegeben haben.

Obwohl es um einen Zeitraum von 60 Jahren geht, haben doch in diesen Jahren tief eingreifende Veränderungen stattgefunden. Ich muß also einen Unterschied machen zwischen verschiedenen Perioden. Solch eine Periodisierung ist immer mehr oder weniger anfechtbar. Wir wissen, daß die Historiker sich nie einig werden können über die Frage, ob Mittelalter und Renaissance, Reformation und Aufklärung wirklich deutlich voneinander zu trennen sind. Ich sage

deshalb nicht, daß meine Periodisierung die einzig mögliche ist, aber ich meine, daß sie die Entwicklung und auch die heutige Situation deutlicher macht. Ich wähle die folgende Einteilung: 1910 bis 1934, 1934 bis 1948, 1948 bis 1960 und 1960 bis zu einem Datum, das noch in der Zukunft liegt. Es ist deutlich, daß diese Daten keine absolute Bedeutung haben. Die Perioden überschneiden sich in gewissem Maße.

Die erste Periode

Die erste Periode, welche mit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh im Jahre 1910 beginnt und im Jahre 1934, als Oldham die Konferenz in Oxford im Jahre 1937 vorzubereiten anfängt, endet, könnte man mit einer Anspielung auf einen Titel von Pirandello wie folgt bezeichnen: „Allerlei ökumenische Gruppen suchen das Thema der ökumenischen Bewegung“.

In dieser Zeit entstehen auf vielen Seiten und an vielen Orten ökumenische Initiativen. Sie haben gemeinsam, daß sie die Kirchen aus ihrer Isolierung erlösen und sie zu irgendeiner Form der Gemeinschaft bringen wollen. Aber sie zeigen in verschiedene Richtungen.

Dies hängt zum größten Teil mit der Tatsache zusammen, daß jede dieser Gruppen in erster Instanz sehr stark von der Persönlichkeit des Gründers geprägt wird. Der Internationale Missionsrat und der Christliche Studentenweltbund sind die Gründungen von John R. Mott, Faith and Order von Charles Brent, Life and Work von Nathan Söderblom.

John R. Mott ist der Urpionier, der erste, der das ganze Weltgeschehen mit dem Blick eines Strategen überschaut und sich systematisch an die Arbeit macht, um alle Kräfte zu bündeln, die für die Weltmission gebraucht werden. Die Titel seiner Bücher sind Posaunenstöße: „Strategic Points in the World's Conquest“, „The Evangelisation of the World in this Generation“, „The Decisive Hour of Christian Missions“. Mit seinen unzählbaren Reisen lebt er sein Leben wirklich in weltweiten Dimensionen. Er sieht die ökumenische Bewegung als eine große Arbeits- und Lebensgemeinschaft von allen, die das Evangelium an alle Enden der Erde bringen wollen. Theologische und kirchliche Unterschiede dürfen für sein Empfinden keine Hindernisse für die Erfüllung dieser zentralen Aufgabe sein. Im Jahre 1910 gelingt es ihm, das Fundament für den Internationalen Missionsrat zu legen.

Charles Brent ist auch Missionsmann. Aber er meint, daß die kirchliche Zersplitterung nicht nur die Zusammenarbeit schwieriger mache, sondern auch die Wahrheit des Evangeliums der Versöhnung verfinstere. Er wird der Apostel der sichtbaren Einheit der Kirchen. Wie unendlich schwer es auch sein möge, es müsse der Versuch gemacht werden, Einheit in den Fragen von Glauben und

Kirchenordnung zu erreichen. Er will alle Kirchen miteinbeziehen. Er findet williges Gehör beim Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel, aber der Vatikan lehnt die Einladung zwar höflich, doch entschieden ab. Die Bewegung von Faith and Order ruft die Kirchen zusammen, und die erste Weltkonferenz in Lausanne (1927) bestätigt die Hoffnung, daß man auf dem Weg der Einheit Fortschritte machen kann.

Nathan Söderblom hat in der christlichen Jugendbewegung an die Einheit der Christen glauben gelernt, aber gerade deshalb leidet er darunter, daß die Kirchen der kriegführenden Länder sich im Jahre 1914 so sehr mit nationalen Interessen identifizieren, daß sie *gegeneinander* predigen, *gegeneinander* beten. Es müsse zu einem gemeinsamen Dienen kommen. Um im „Leben“ und in der „Arbeit“ sich miteinander auf den Weg zu machen und zusammen den großen moralischen, sozialen, internationalen Fragen auf den Leib zu rücken, brauche man nicht zu warten, bis man sich in dogmatischen Fragen einig geworden sei. Die Konferenz in Stockholm, die ganz von Söderbloms prophetischer Vision getragen wird, öffnet einen neuen Horizont.

So haben wir drei Bewegungen, die jeweils die Mission, die Katholizität und die Diakonie als Grundlage der Ökumene betrachten und jede ihre eigenen Anhänger werben. Die Situation wird weiter durch die Engpässe kompliziert, die im theologischen Gespräch entstehen, denn im angelsächsischen Lager dominiert eine aktivistische Social-Gospel-Theologie, die aus einem blinden Glauben an den Fortschritt der Menschheit heraus sozusagen meinte, die Sünde im sozialen und internationalen Leben kurzfristig abschaffen zu können, während auf deutscher Seite aus einem tiefen Kulturpessimismus und einer „Untergang des Abendlandes“-Stimmung heraus eine Theologie der zwei Reiche in den Vordergrund geschoben wurde, in der zwischen dem Reich Gottes und dem Reich dieser Welt praktisch keine Berührungspunkte vorhanden waren.

Die großen Konferenzen von Edinburgh, Stockholm, Lausanne und Jerusalem hatten große Erwartungen geweckt. Es war keine Kleinigkeit, daß nach so vielen Jahrhunderten der Isolierung die Kirchen wieder miteinander ins Gespräch kamen. Würden die Kirchen in der Lage sein, dem neuen Internationalismus eine geistige Grundlage zu geben? Würden sie für den noch äußerst verletzbaren Völkerbund als Gewissen fungieren können? So wurde gefragt und gehofft.

Als im Jahre 1929 die finanziell-ökonomische Krise mit ihren katastrophalen Konsequenzen anbrach, als neue akute internationale Konflikte entstanden und der Völkerbund sich nicht in der Lage sah, diese zu lösen, entstand auch eine Krise in der ökumenischen Bewegung. Das Schlimmste war nicht, daß die bereits prekäre finanzielle Situation der verschiedenen Organisationen zu einer Katastrophe führte. Das Schlimmste war, daß der Enthusiasmus, den man geweckt

hatte, angeblich keine tiefen Wurzeln hatte. Die Bewegung war allzusehr abhängig vom internationalen Auf und Ab in Politik und Kultur. Es gab zu viele, die Mitläufer im ökumenischen Lager waren, weil sie dachten, daß die Konjunktur in die Richtung von Kooperation, Internationalismus und Toleranz zeige, und die, als die Konjunktur sich änderte, desertierten.

Die eigentliche Krise war also eine Krise der Identität. Es war nicht deutlich, was die ökumenische Bewegung wollte und ob sie wirklich dem Wesen der Kirche entsprungen war. Dietrich Bonhoeffer schrieb im Jahre 1932, daß eine große Begriffsverwirrung herrsche, weil man nicht genügend um die grundlegende theologische Frage gerungen hätte, was eigentlich unter der neuen Begegnung der Kirchen gemeint sei. Ich selbst schrieb im Jahr 1934, daß die ökumenische Krise, über die so viel gesprochen würde, gerade deshalb so ernst und vielleicht fatal sei, weil sie sich in einer Atmosphäre akuter innerer Unsicherheit abspiele.

Da wir während der letzten Jahre von neuem so viel hören über eine „ökumenische Krise“, ist es vielleicht nützlich zu bedenken, daß es vor etwa 40 Jahren schon eine solche Krise gab.

Die zweite Periode

Wir kommen nun zur zweiten Periode, die im Jahre 1934 beginnt. Es ist das Jahr, in dem die ökumenische Bewegung mit dem Kirchenkampf in Deutschland konfrontiert wird und in dem in „Life and Work“ (Praktisches Christentum) konkrete Pläne ausgearbeitet werden, um die Kirchen geistlich gegen die totalitären Ideologien auszurüsten.

Während der Versammlung in Fanö (Dänemark) ist es die große Frage, ob „Life and Work“ Farbe bekennen wird im Hinblick auf den Kampf in Deutschland zwischen der neugebildeten Bekennenden Kirche einerseits und den sogenannten Deutschen Christen, die von der Nazi-Regierung unterstützt werden, andererseits. Einige sagen, daß eine ökumenische Bewegung sich in einer solchen Situation neutral verhalten müsse. Aber George Bell (Chichester), der sich regelmäßig von Dietrich Bonhoeffer hat informieren lassen, sieht, daß die Bekennende Kirche zentrale christliche Grundsätze verteidigt, von deren Gültigkeit die ganze ökumenische Bewegung abhängig ist. Und die Versammlung spricht sich in Wort und Tat dafür aus, der Bekennenden Kirche Mut zu machen.

So bekommt die ökumenische Bewegung ein deutlicheres Profil. Adolf Hitler und seine Genossen wie Rosenberg, der die ökumenische Bewegung heftig angreift, tun ihr den großen Dienst einer Herausforderung, die man nicht unbeantwortet lassen kann. J. H. Oldham, der erste Sekretär des Internationalen

Missionsrates, ist so tief davon überzeugt, daß die Antwort nur gegeben werden kann, wenn die Kirchen alle Kräfte mobilisieren — nicht nur die Theologen, sondern vor allem auch die Laien —, daß er vorläufig seine Arbeit für seinen geliebten Missionsrat aufgibt, um all seine Energie für die nächste Weltkonferenz von „Life and Work“ einzusetzen, die sich natürlich mit der Aufgabe der Kirche im Hinblick auf Volk, Gesellschaft und Staat zu beschäftigen hat. Jetzt bekommt die ökumenische Situation ihr eigenes Profil. Möglichkeiten eines gemeinsamen Zeugnisses über akute Probleme kommen ins Blickfeld.

Dabei hilft die theologische Situation. Es ist eine Zeit der theologischen Renaissance. Um 1930 wird Karl Barth in der ganzen Welt bekannt. Aber es gibt viele andere, die auf ihre Weise ein Steinchen beitragen: Niebuhr, Brunner, Tillich, Berdjajew. Der innere Zusammenhang der Bibel wird von neuem von Männern wie Hoskyns, Schniewind und C. H. Dodd entdeckt. Kraemers Buch für die Konferenz in Madras im Jahre 1938 gibt dieser biblischen Theologie weltweiten Einfluß.

In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Kirche ihre theologische Würde wieder zurück. Karl Barth, der zuerst nach Art von Kierkegaard das kirchliche Leben als einen großen Verrat am Evangelium beschrieben hat, nennt im Jahre 1932 seine neue Dogmatik „Kirchliche Dogmatik“. Berkelbach van der Sprenkel schreibt im Jahre 1934, daß gegenüber einer nur-soziologischen Auffassung der Kirche jetzt mit erneuerter Kraft das Bewußtsein entsteht, daß zwischen verschiedenen menschlichen Gemeinschaften eine *communio* errichtet worden ist, die auf einem anderen Fundament aufgebaut wurde, nämlich auf dem Bund Gottes mit seinem Volk. In dieser geistlichen Atmosphäre entsteht der Plan, einen Weltrat von Kirchen zu gründen, in dem die Kirchen selbst die Verantwortung für ihre ökumenische Aufgabe tragen werden.

Die Kriegsdrohung und der Krieg selbst gaben der ökumenischen Bewegung die große Chance zu beweisen, daß das Einheitsstreben der Christen nicht nur das Nebenprodukt eines weltlichen Internationalismus war, sondern eine eigene, im Wesen der Kirche verwurzelte Dynamik hatte. Einige Wochen vor dem Krieg sagte die Weltkonferenz der christlichen Jugend in Amsterdam schlicht und richtig: „Die Völker und Länder entfremden sich voneinander. Die Kirchen wachsen aufeinander zu. . . In Krieg, Kampf und Verfolgung müssen wir einander stärken und unsere christliche Einheit ungebrochen bewahren.“ Während der Kriegsjahre leben viele aus diesem Bewußtsein. Obwohl es nur ein Minimum an direktem Kontakt gibt oder gerade weil man diese Kontakte vermißt, dringt das Zusammengehörigkeitsgefühl tiefer in die Herzen ein. Der Weltrat wächst in dieser Zeit gegen den Druck.

Man denkt viel nach und träumt auch über eine Nachkriegswelt, die sich nach der großen, vor allem auch geistigen Katastrophe wieder dem Christen-

tum zuwenden und in christlichen Einsichten Inspiration suchen wird. Oldham hatte schon vor dem Krieg mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß nur eine Wiederentdeckung der zentralen christlichen Wahrheit die westliche Kultur retten könnte. Der Dichter T. S. Elliot, der zu Oldhams Kreis von weisen Männern gehörte, publizierte während der ersten Kriegswochen sein „Idea of a Christian Society“. In einer Anzahl Widerstandsbewegungen: „Vrij Nederland“ und „Trouw“ in den Niederlanden, „Témoignage Chrétien“ in Frankreich, dem „Kreisauer Kreis“ in Deutschland, ist ebenso die Hoffnung lebendig, daß die Kirchen das große geistige Vakuum ausfüllen und der neuen Gesellschaft Form geben werden. Auch Dietrich Bonhoeffer denkt während seiner letzten Jahre in dieser Richtung. In seiner Ethik schreibt er eindrucksvoll über Kulturwerte wie Humanität, Vernunft, Freiheit, Menschenrechte, die sich zu eigenen Größen verselbständigt hatten, als ob sie sich ohne die Kirche oder sogar gegen sie behaupten könnten. Jetzt aber, im großen Chaos suchten sie den Weg zurück zur Kirche als ihrer eigentlichen Mutter. Die Kultur, schreibt Bonhoeffer, könne nur unter dem Schutz Christi wirklich leben (S. 160). Und als Bonhoeffer schon im Gefängnis sitzt, schreibt er noch im Jahre 1943 über die Rekonstruktion des inneren und äußeren Lebens der Völker auf dem Boden des Christentums. Es ist dieser Bonhoeffer, eher wie der Bonhoeffer des Jahres 1944, der typisch ist für die ökumenische Atmosphäre jener Jahre. So wurden in derselben Zeit allerlei Berichte im Weltrat von uns ausgearbeitet, die davon ausgingen, daß nach dem Krieg die Kirchen ungeheure Chancen haben würden, um einen entscheidenden Einfluß auf die Formgebung der sozialen und internationalen Ordnung auszuüben. Es ging dabei nicht um eine kirchliche Machtpolitik. Es ging darum, daß die Kirche endlich wieder ihre Verantwortung in der Kultur und für die Kultur auf sich nehmen würde.

Die dritte Periode

Die dritte Periode beginnt im Jahre 1948, als der Weltrat der Kirchen offiziell in Amsterdam konstituiert wird. Der Rat ist jetzt nicht mehr Zukunftsmusik, er muß in und mit der prosaischen kirchlichen Wirklichkeit leben. Und es sind die Nachkriegsjahre, in denen einerseits an der Erneuerung in Kirche und Welt gearbeitet wird, andererseits aber eine starke Neigung vorhanden ist, um nach der Zeit des Nihilismus und der Unordnung wieder festen Boden unter den Füßen zu haben und an vertraute Traditionen anzuknüpfen. Es sind weiter die Jahre des Kalten Krieges, in denen man praktisch von jedem erwartet, daß er Partei ergreift. Der junge Weltrat der Kirchen hat es nicht leicht. Von allen Seiten bedrängt man die ökumenische Bewegung, um sie in diese oder jene kirchen- oder weltpolitische Richtung zu führen. Die Frontlinie ist nicht

so deutlich wie in den Tagen des Nationalsozialismus. Inmitten der Spannungen muß der Rat seinen eigenen Weg gehen. Es ist eine Periode der Konsolidierung und der Expansion. Die ökumenische Bewegung hat den Wind im Rücken, weil man überall spürt, daß die Nachkriegswelt eine Bewegung braucht, die den Versuch macht, die ganze Christenheit für den geistigen und materiellen Wiederaufbau zu mobilisieren, und die in den universalen Kategorien der ganzen Kirche für die ganze Welt denkt und operiert. Der ökumenische Gedanke erreicht viele Kirchen, die sich bis jetzt abseits gehalten hatten. Alle bedeutenden Theologen beteiligen sich aktiv am ökumenischen Gespräch. Sogar Karl Barth, der vor dem Krieg sehr kritisch gewesen war, hilft jetzt tatkräftig mit. Jemand sagte 1948 in Amsterdam: „Meine ganze theologische Bibliothek läuft hier herum“. Bei der Vorbereitung der Zweiten Vollversammlung in Evanston hat der Rat die Mitwirkung fast aller Theologen und Laien, die in jenem Augenblick neue Wege aufzeigen.

Es gibt ein großes Maß theologischer Übereinstimmung. Die Bibel ist nicht mehr das Buch, das wir besser schließen können, weil man sich doch nur wegen der richtigen Auslegung streitet, sondern das Buch, das wir zusammen öffnen dürfen, um unseren gemeinsamen Auftrag zu entdecken.

Die Kirche nimmt in der ökumenischen Gedankenwelt einen zentralen Platz ein. Aber es ist die erneuerte Kirche, das immer wieder neu formierte Volk Gottes. Darum entstehen jetzt in vielen Ländern und Kirchen Laienbewegungen, wie der eindrucksvolle Kirchentag in Deutschland, und Bossey wird unter Kraemers Leitung eine Quelle der Inspiration. Es wird an der Einheit der Kirche gearbeitet. Zuerst mit großen Erwartungen. Entstand nicht im Jahre 1947 die Kirche Südiindiens, und würden, da die episkopalen und presbyterialen Traditionen einander hier gefunden hatten, diesem Durchbruch nicht viele Wiedervereinigungen folgen? Aber es geht nicht um die Einheit um der Einheit willen. Es geht darum, einmütig die gemeinsamen Aufgaben auf sich zu nehmen, die nur durch Zusammenarbeit und gegenseitige Hilfe richtig erfüllt werden können. Die Aufgaben sind: die Mission, die Diakonie und das prophetische Zeugnis. Deshalb müssen die letzten Trennwände zwischen dem Internationalen Missionsrat und dem Weltrat jetzt abgebaut werden. Die Integration muß zeigen, daß die Kirche nicht ohne Mission und Evangelisation leben kann und daß Mission Aufbau der Kirche ist. Die Diakonie wird jetzt so weltweit aufgefaßt, daß sowohl die Solidarität der Christen als auch die Solidarität mit allen Notleidenden deutlicher als je zuvor zutage tritt.

Es gibt ein starkes Bewußtsein, daß die Kirche den Auftrag hat, Volk und Menschheit das wegweisende Wort Gottes als Wächter zu verkündigen, und dies bedeutet, daß der Weltrat sich nicht nur in vereinzelt Fällen, sondern fortwährend, nicht nur grundsätzlich, sondern auch konkret auf die großen

sozialen und internationalen Fragen einläßt. Als Kriterium und Prüfstein, nicht als alternatives System, wird die Konzeption der „Verantwortlichen Gesellschaft“ ausgearbeitet. Von diesem Gesichtspunkt her werden alle bestehenden Strukturen kritisiert. Die Dritte Welt tritt jetzt, auch durch die wachsende Teilnahme Asiens und Afrikas, in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.

Viele Ökonomen und Politiker werden eingeschaltet, um die Aufgaben der Kirche im Blick auf die schnelle soziale Entwicklung in Asien und Afrika zu studieren. Auf diesem Gebiet, aber vor allem auch bei der Arbeit der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten, ist ein Hauptproblem, wie die Kirche sich im Kalten Krieg zwischen West und Ost zu verhalten hat. Der Weltrat weigert sich, obwohl er dadurch viel Sympathie verliert, sich für die eine oder die andere Machtpolitik mißbrauchen zu lassen. Es entstehen im Verhältnis der osteuropäischen und westeuropäischen Kirchen kritische Augenblicke — in der Zeit der Korea-Krise, der Ungarn-Krise usw. —, aber die Gemeinschaft wird nicht unterbrochen. Und so kann nach Evanston das Gespräch mit der Orthodoxen Kirche Rußlands aufgenommen werden.

Die vierte Periode

Eine vierte Periode in der Entfaltung der ökumenischen Bewegung beginnt im Jahre 1960. Warum wähle ich dieses Jahr? Auf den ersten Blick scheint es kein Jahr des Übergangs zu sein. In Edinburgh gedenken der Internationale Missionsrat und der Weltrat der Kirchen der Tatsache, daß in diesem Ort vor einem halben Jahrhundert die ökumenische Bewegung angefangen hatte. Der allgemeine Eindruck ist, daß die Bewegung an Kraft gewinnen wird, wenn sie auf dem angefangenen Weg weitergeht. Die Vorbereitung der Integration von Missionsrat und Weltrat ist zu einem guten Ende gebracht worden. Die Kirchen in Ostasien haben sich in einer regionalen Organisation zusammengeschlossen, und diese Organisation zeigt, welche wichtige Rolle die Kirchen in der Dritten Welt in der Ökumene spielen werden. Das lange Gespräch mit der Russischen Orthodoxen Kirche hat dazu geführt, daß diese Kirche jetzt dazu bereit ist, Mitglied des Weltrates zu werden. In jenem Jahr faßt Papst Johannes XXIII. den Entschluß, das Sekretariat der Einheit zu gründen, und so findet denn zum ersten Mal ein offizielles Gespräch zwischen Vatikan und Weltrat statt. So konnte ich während der Vollversammlung in Neu-Delhi im Jahre 1961 von einer allgemeinen ökumenischen Mobilisierung reden. Es sah so aus, als ob für die ökumenische Bewegung eine Zeit großer Blüte und reicher Ernte angebrochen sei, daß wir uns auf dem guten Weg befänden und nur geradeaus zu marschieren hätten.

Und doch gab es in jener Zeit schon allerlei Erscheinungen, die nicht in dieses

allzu einfache Bild hineinpaßten und zeigten, daß eine große Wetteränderung im Anzug war. Es begann, wie gewöhnlich, bei der Jugend. Der Christliche Studentenweltbund hielt im Jahre 1960 eine gründlich vorbereitete Weltkonferenz in Straßburg ab. Es war geplant, im Stil der Unterrichtung der neuen Generation die neugewonnenen Einsichten weiterzugeben, die im ökumenischen Gespräch der letzten zehn oder zwanzig Jahre ausgearbeitet worden waren. Das Thema war „Leben und Mission der Kirche“. In einer umfangreichen Publikation wurde den Studenten dargestellt, was man aus der Geschichte von Kirche und Mission für die zukünftige Missionsaufgabe lernen konnte. Als Sprecher waren Männer eingeladen, die schon eine große Anzahl von Jahren sehr aktiv an der ökumenischen Bewegung teilgenommen hatten, wie D. T. Niles, Leslie Newbigin und ich selbst. Auch Karl Barth kam, um ein Gespräch mit den Teilnehmern zu führen. Aber die Konferenz verlief anders, als es die Leitung erwartet hatte. Es kam nicht zu einem echten Kontakt zwischen Rednern und Zuhörern. Der angebotene Artikel entsprach nicht der Nachfrage. Was die Studenten suchten, wurde nicht ganz deutlich, auf jeden Fall aber reagierten sie negativ auf den schwerwiegenden Akzent, der auf Kirche und Mission gelegt wurde. Sie fragten argwöhnisch, ob die ideale Kirche, über die man sprach, etwas zu tun hätte mit den kirchlichen Institutionen, wie sie sie kennengelernt hatten. Und sie wollten mehr über die Welt hören. Ein scharfsinniger Studentenführer meinte: „Sie wollen keine Hochkirchlichkeit, sondern Hochweltlichkeit.“

Bald wird deutlich, daß diese Verschiebung nicht nur eine Studentenlaune ist. Die theologische Situation ändert sich von Grund auf. „Die Barth-Periode ist jetzt definitiv vorbei“, ist das Urteil, das ständig wiederholt wird und das es den Jüngeren allzu leicht macht, die dicken Bände der Kirchlichen Dogmatik ungelesen zu lassen. Bischof Robinsons Büchlein „Honest to God“ verursacht mit seinem Versuch der Ehrenrettung einer immanenten, horizontalen Theologie einen gewaltigen Wirbel. Und mit Vahanians Buch „The Death of God“ beginnt die große, von viel Publizität umgebene Diskussion über die Frage, ob und in welchem Sinn man über den Tod Gottes zu reden hat. Bedeutet dies, daß das Ende eines Zeitalters gekommen ist, in dem Glaube an Gott für die große Mehrheit noch mehr oder weniger selbstverständlich war? Oder bedeutet es, daß der moderne Mensch für jeden Glauben an Gott unzugänglich geworden ist? Von den großen Namen, welche die Theologie dreißig Jahre lang beherrscht haben, bleiben nur Paul Tillich und Dietrich Bonhoeffer, dessen Name jetzt erst in der ganzen Welt einen bestimmten Klang bekommt, und von dem man praktisch nur übernimmt, was er in den späteren Briefen aus der Gefangenschaft im Jahre 1944 über die Mündigkeit und Areligiosität des modernen Menschen und über die Hinwendung der Kirche zur Welt als vor-

läufige Gedanken geschrieben hat. Auch auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft gibt es eine radikale Verschiebung. Es geht jetzt darum zu zeigen, wieviel verschiedene Traditionen in den Bibelbüchern vertreten sind, und damit wird die biblische Theologie der vorigen Generation, die gerade die fundamentale Einheit der biblischen Verkündigung als Ausgangspunkt genommen hatte, in Frage gestellt.

Und die Kirche? Wer würde es jetzt noch wagen, von einem Jahrhundert der Kirche zu reden, wie es in den zwanziger Jahren geschah? Was ist eigentlich aus der Erneuerung der Kirche geworden? Ist es nicht bei „the noise of solemn assemblies“ — wie Peter Berger es in seinem Buch aus dem Jahr 1961 nennt — geblieben? Ist die Kirche doch nicht wieder der Versuchung erlegen, ein Stück des erfolgreichen „establishment“ zu werden? Muß man den Soziologen nicht recht geben, die die Kirche als eine Institution sehen, die automatisch den starren Gesetzen aller institutionalisierten gesellschaftlichen Erscheinungen unterworfen ist und deshalb sich selbst handhaben will, wobei sie keine radikale Erneuerung ertragen will oder kann?

Es ist selbstverständlich, daß auch die ökumenische Bewegung und der Weltrat danach mit anderen Augen gesehen werden. Kann man noch behaupten, daß die ökumenische Bewegung einen neuen Weg zeigt? Ist der Weltrat nicht selbst zu einer Institution geworden? Hat er nicht viel zuviel die Kirche in den Mittelpunkt gerückt? Bedeutet Ökumene nicht an erster Stelle die bewohnte *Welt*?

Verbarg sich hinter dem sozialen und internationalen Denken des Weltrates nicht doch die Illusion, daß die Kirche noch einmal wieder wie früher die ganze Gesellschaft beherrschen könnte? Hat man wirklich mit dem westlichen christlich-imperialistischen Komplex abgerechnet oder sieht man noch immer in der Politik des Westens, in der Mission, in der Haltung gegenüber dem Rassenproblem, daß Christen aus dem Westen sich für überlegen und zu Führern der ganzen Menschheit erwählt halten? Die Jüngeren fragen, ob die Zeit nicht gekommen sei, den reformerischen Ansatz aufzugeben, wobei man nur die schlimmsten Auswüchse des heutigen Systems bekämpft. Müssen die Christen nicht aufgerufen werden, an einer radikalen Revolution mitzuwirken? Ist es nicht die eigentliche Intention des Evangeliums, um im Licht des herannahenden Reiches Gottes die Verhältnisse zwischen den Klassen, Rassen und Völkern total zu verändern?

So sind während der letzten Jahre fast alle Positionen, die vor dem Jahr 1960 als Errungenschaften betrachtet wurden, in Frage gestellt worden. Die Übereinstimmung, die man in vielen Punkten erreicht hatte, hat ihre Gültigkeit verloren, und wir müssen von neuem mühsam einen neuen Konsensus aufbauen. Das ist deshalb so schwierig, weil in vielen Kirchen ein Prozeß der Polarisierung im Gang ist, wobei die Fronten sich immer mehr verschärfen. An

der einen Seite stehen solche, die über die extremen Schlußfolgerungen, die die Anhänger der neuen Richtung gezogen haben, so erschrocken sind, daß sie nicht einmal mehr auf die echten Fragen hören wollen, die aus dieser Ecke heraus gestellt werden. Auf der anderen Seite befinden sich Menschen, die von der Neuigkeit der Fragen, die auf sie zukommen, so fasziniert werden, daß nach ihrer Meinung die Einsichten früherer Generationen keine reale Bedeutung mehr für sie haben können.

Das verursacht eine äußerst komplizierte ökumenische Situation. Die traditionellen Unterschiede zwischen den Konfessionen sind noch immer vorhanden. Aber sie werden durch transkonfessionelle Trennungslinien durchkreuzt, so daß Menschen der gleichen Konfession voneinander getrennt, sich zugleich mit Menschen anderer Konfession einig sind. Können Kirchen auf ökumenische Weise miteinander umgehen, wenn sie es mit tiefgehender Uneinigkeit in ihren eigenen Reihen zu tun haben? Hat das zwischenkirchliche Gespräch einen Sinn, wenn praktisch keine einzige Kirche mehr sagen kann, daß sie eine bestimmte theologische Position vertritt? Und dazu kommt, daß die östlichen orthodoxen Kirchen, die kämpfen müssen, um am Leben zu bleiben, und viele junge Kirchen in Asien und Afrika, die genug zu tun haben mit der missionarischen Aufgabe, von den neuen Fragen wenig wissen wollen und nicht verstehen, warum die ökumenische Bewegung nicht einfach weitergeht auf dem angefangenen Weg. Wenn ich, wie vor kurzer Zeit in Rußland oder in Indonesien, über die ökumenische Krise rede, bekomme ich den Eindruck, daß meine Zuhörer sich fragen: „Was haben die aufgeregten Leute aus dem Westen sich jetzt wieder Neues ausgedacht?“ Und für Menschen meiner Generation ist es oft leichter, sich bei den theologischen Diskussionen in Asien oder Afrika als bei solchen in Europa oder Amerika zu Hause zu fühlen.

Es ist also noch schwieriger geworden, alle diese auseinanderstrebenden Elemente zusammenzuhalten. Es scheint oft die Frage zu sein, ob wir noch Zeitgenossen sind. Manche reden noch ganz von dem her, was ich die zweite oder dritte Periode genannt habe; andere scheinen schon eine fünfte Periode erreicht zu haben, deren Umrisse sich noch im Nebel befinden.

Eines ist sicher für den, der auch nur einen Funken ökumenisches Bewußtsein hat: Wir dürfen einander nicht loslassen. Und das bedeutet: aufeinander hören. Die Polarisierung ruhig eskalieren lassen oder sie ohne Protest hinnehmen, bedeutet eine Verleugnung der Ökumene, nicht nur der ökumenischen Institutionen, sondern der Gemeinschaft, die wir in Christus gefunden haben.

So müssen wir auf die neuen Fragen und Herausforderungen eingehen, aber nicht ohne Dankbarkeit für das, was wir in der Geschichte der ökumenischen Bewegung empfangen haben.

Ich versuche deshalb, in den folgenden drei Vorträgen eine Antwort zu

geben auf die zentralen Fragen, die die heutige ökumenische Diskussion beherrschen. Sie lauten:

Leidet die ökumenische Bewegung unter institutionalistischer Erstarrung?

Muß die Mission, so wie sie bis jetzt verstanden wurde, durch einen Dialog mit anderen Religionen ersetzt werden?

Hat die ökumenische Bewegung der Tagesordnung der Kirche oder jener der Welt zu folgen?

Leidet die ökumenische Bewegung unter institutionalistischer Erstarrung?

Das am meisten benutzte kritische Argument gegen die ökumenische Bewegung ist, daß sie in einer Sackgasse landet, weil sie so stark gebunden ist an Kirchen, die ihre Dynamik verloren haben und unbewegliche, sich selbst behauptende Institutionen geworden sind. Man meint, daß ein Weltrat, der in letzter Instanz von Kirchen abhängig ist, dazu verurteilt ist, auch selbst den aussichtslosen Weg des Institutionalismus zu gehen, und man meint schon die Zeichen zu sehen, die darauf hinweisen, daß der frische Pioniergeist der ersten Jahre des Weltrates am Schwinden und der Prozeß der Bürokratisierung auch dort im Gange ist. Was kann man noch von einer ökumenischen Organisation erwarten, die der kirchlichen Maschinerie nur noch ein Rädchen hinzufügt?

Nun meine ich, daß wir auf diesem Gebiet zwischen zwei Standpunkten unterscheiden müssen. Da sind solche, die jede institutionelle Formgebung von christlichem Gemeinschaftsleben als Abfall vom und Verrat am Evangelium betrachten. Und da sind andere, die davon überzeugt sind, daß jedes Gemeinschaftsleben in dieser Welt auch institutionelle Formen braucht, zugleich aber meinen, daß die Kirche stets darüber zu wachen hat, daß das Institutionelle kein eigenes Leben führt, sondern dem bleibenden Auftrag der Kirche und somit dem Heiligen Geist, der die Kirche reformiert und erneuert, unterworfen bleibt.

Die radikale anti-institutionelle Strömung hat die Kirche in ihrer ganzen Geschichte begleitet. Vielleicht gehörte der erste Märtyrer Stephanus schon zu dieser Strömung. Sein Geschichtsbild ist, daß die offiziellen religiösen Führer sich „immer“ gegen den Heiligen Geist wehren und die echten Propheten verfolgen. Im Mittelalter ist der Abt Joachim von Fiore der interessanteste und einflußreichste Vertreter dieses Widerstandes gegen die amtliche Kirche. Nach seiner Meinung wird nach dem Zeitalter des Alten Testaments von Gott, dem Vater, und dem Zeitalter des Neuen Testaments von Gott, dem Sohn, ein drittes Zeitalter von Gott, dem Heiligen Geist, kommen, und darin wird es keinen Raum mehr geben für irgendeine kirchliche Organisation und wird vollkommene geistige Freiheit herrschen. Ignatio Silone, der frühere Marxist,

hat ein schönes Büchlein geschrieben über den sonderbaren Papst Cölestinus V., der unter dem Einfluß Joachims stand und nach ein paar unglücklichen Monaten entdeckte, daß man nicht Papst bleiben kann, wenn man eigentlich der Meinung ist, daß die Kirche ein Hindernis für den Heiligen Geist sei. Silone formuliert so: „Gott hat Seelen geschaffen und keine Institutionen. Seelen sind unsterblich, Institutionen, Königreiche, Armeen, Kirchen und Nationen nicht.“

Am Ende des 17. Jahrhunderts gab es in Westeuropa und vor allem in den Niederlanden einen Chor von Stimmen, die die offiziellen Kirchen als Degeneration des echten Christentums betrachteten. Typisch ist Gottfried Arnolds „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie“. Sie war nicht so besonders unparteiisch, denn Arnolds These lautete, daß die Kirchen immer im Unrecht und die Ketzer immer im Recht seien.

Und dann viel näher zu uns Sören Kierkegaard. In seinem Kampf für ein totales Ernstnehmen des Evangeliums geht er der dänischen Staatskirche gegenüber so weit, daß er die These verteidigt, daß derjenige eine große Schuld auf sich lädt, der an den Gottesdiensten der offiziellen Kirche teilnimmt. Wenn man sich nicht am kirchlichen Leben beteilige, halte man Gott wenigstens nicht zum besten.

Tolstoj kommt aus anderen Gründen zu derselben Schlußfolgerung. Das Neue Testament verurteilt jede Gewalt — der Staat gründet sich auf Gewalt. Die Kirche akzeptiert und stützt den Staat. Deshalb wagt er es zu sagen: „Die Kirchen sind anti-christliche Institutionen“. Ich weiß noch gut, welch einen tiefen Eindruck dieser Gedankengang auf mich machte, als ich noch das Gymnasium besuchte.

Muß man in diesem Zusammenhang nicht auch Emil Brunner nennen? Er will die Kirchen nicht abschaffen. Aber er meint, daß das, was wir Kirche nennen, nichts mit dem zu tun hat, was das Neue Testament „ekklesia“ nennt. Und der Unterschied ist gerade dieser, daß die ursprüngliche Gemeinde eine Gemeinschaft von Personen ist, die nichts mit einer Institution zu tun hat.

Diese Meinung, daß jede institutionelle Formgebung Verrat an der ursprünglichen Intention des Evangeliums ist, ist heutzutage weitverbreitet. Sie findet Anschluß an allerlei anarchistische Elemente im heutigen Denken über Staat und Gesellschaft. Der Vater des Anarchismus, Michael Bakunin, hatte schon gesagt, daß der Staat der jüngere Bruder der Kirche sei. Die Kirche wird als ein Stück der gefestigten Ordnung des berüchtigten „establishment“ gesehen. Wer die Ordnung umstürzen will, muß auch und vor allem mit der Kirche abrechnen, da sie diese Ordnung sanktioniert. In der sogenannten „Anti-Kultur“, die in radikal-intellektuellen Kreisen und vor allem unter den Jüngeren entsteht, läuft man Sturm gegen alle repressiven Mächte, die Kirche eingeschlossen, und soweit in der Kultur religiöse Faktoren eine Rolle spielen,

arbeiten sie nicht auf die Kirche zu, sondern in der Richtung außer- oder anti-kirchlicher Bewegungen.

Wir sollten uns nicht allzu leicht dieser Herausforderung entziehen. Diese totale Ablehnung jeder institutionellen Formgebung berührt bei jedem von uns eine empfindliche Saite. Man müßte sonst wohl ein eingefleischter Klerikaler sein, um nicht oft geseufzt zu haben über die Unbeweglichkeit und den Widerstand gegen echte Erneuerung, denen wir in der Kirche immer wieder begegnen. Wer hat denn nicht von einer Gemeinschaft geträumt, die sich von allem organisatorischen Kram befreit hätte und nur in der großen Freiheit leben würde aus der spontanen, unreglementierten Antwort auf die Inspiration des Heiligen Geistes heraus?

Und doch ist die totale Verneinung der Institution kein gangbarer Weg. Nicht etwa, weil es zu riskant wäre, die bestehende kirchliche Ordnung aufzugeben, ohne zu wissen, was dann kommt, sondern aus einem viel tieferen Grund. Es ist einfach nicht richtig, es so darzustellen, als ob wir im Neuen Testament eine Gemeinschaft finden, die rein charismatisch, d. h. nur aus der Inspiration durch den Geist lebt. Sicher, die Geistesgaben sind unentbehrlich, aber das bedeutet nicht, daß die Kirche ohne Regeln und ohne Absprachen über das Zusammenleben auskommen kann. Die Kirche ist das Volk Gottes, aber dieses Volk Gottes besteht aus unvollkommenen Menschen, die nicht leben können, ohne daß sie irgendwie festgelegt werden. Das Volk lebt in der Welt, und um in dieser Welt seine Funktion ausüben zu können, muß es seine eigene Form finden. Das bedeutet, daß vom Anfang an in der Kirche institutionelle Momente vorhanden sind. Und das bleibt so in der weiteren Geschichte. Typisch ist, daß auch solche Gruppen und Sekten, die gegen die kirchliche Institution protestieren, selbst wieder institutionelle Züge bekommen. Emil Brunner nennt u. a. den CVJM, die Missionsgesellschaften und die Moralische Aufrüstung als Beispiele nicht-institutionalisierter Gemeinschaft, die mehr der ekklesia des Neuen Testaments ähnlich sind. Aber wer diese Bewegungen aus der Nähe kennt, weiß, daß sie nur auf andere Weise die Probleme der Leitung, der Zucht und der Normierung der Verhältnisse untereinander lösen mußten und deshalb auch der Problematik der religiösen Institution nicht ausweichen können.

Die Soziologin Monica Wilson, die die unabhängigen Sekten in Afrika studiert hat, beschreibt, wie die sich gegen die alten Strukturen auflehrenden Gruppen gezwungen sind, neue Strukturen auszuarbeiten. Sie zieht die Schlußfolgerung: Christen, die denken, daß jede religiöse Organisation dazu bestimmt ist zu verschwinden, machen einen genauso großen Fehler wie Karl Marx, als er voraussagte, daß der Staat absterben würde (*Religion and the Transformation of Society*, S. 113).

Aber es gibt eine andere Kritik am kirchlichen Institutionalismus, die wohl sachlich begründet ist. Sie geht von der Einsicht aus, daß Struktur, Ordnung, ja sogar Recht im Leben der Kirche legitim sind, daß aber jede Ordnung zugleich große Gefahren mit sich bringt. Denn von allen Formen der Institution kann man sagen, was Nietzsche vom Staat behauptete: „Er will ein wichtiges Tier sein“. Es gehört zum Wesen menschlicher Institutionen, daß sie zur Selbstbehauptung und Expansion neigen und so Ziel statt Mittel werden. Die Frage ist also, ob das Institutionelle so kanalisiert und kontrolliert werden kann, daß es im Hinblick auf den Auftrag, den die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat, eine dienende Rolle spielt.

Es ist interessant, daß Karl Barth, der zuerst wie ein neuer Kierkegaard gegen jede Form kirchlicher Institutionalisierung kämpfte, später zu der Schlußfolgerung kam, daß die Alternative: entweder Kirche im institutionellen Harnisch oder Kirche ohne jegliche Form von Ordnung oder Zucht — eine falsche Alternative ist. Er meint, daß es darum geht, daß die Kirche ihren eigenen Weg hat: den gehorsamen Gebrauch der institutionellen Mittel. Eine Kirche, die nur geistlich sein will, läuft Gefahr, ihre eigene Identität zu verlieren und zu einem Spielball weltlicher Mächte zu werden. Der wahre Kampf geht deshalb nicht gegen das Institutionelle als solches, sondern gegen die Priorität des Institutionellen. Wo die Institution herrscht, gibt es keine echte Chance der Umkehr und der Erneuerung. Und nach dem Wort des alten Gunning ist die Unbekehrbarkeit der Kirche die Quelle unseres ganzen Elends.

Was bedeutet dies alles für die Ökumene? Daß die Frage, ob die Ökumene eine institutionelle Form braucht, irrelevant ist, daß aber die Frage, ob in der Ökumene eine eigengesetzliche Herrschaft der institutionellen Faktoren vorhanden ist, eine entscheidende Frage ist.

Es wird manchmal so dargestellt, als ob im Jahre 1937 eine Art Sündenfall der Ökumene stattgefunden hätte. Bis zu jener Zeit hätte es eine spontan aufblühende, freie, unkontrollierte ökumenische Bewegung gegeben. Aber die Kirchen hätten dann die Chance gesehen, die Bewegung in die Hand zu bekommen, den Weltrat der Kirchen zu gründen und so dafür zu sorgen, daß die Bewegung ungefährlich und im Leben der Kirchen nicht lästig wurde.

Das ist eine totale Verdrehung historischer Tatsachen. Es ist ein Märchen, daß es um 1937 eine Verschwörung kirchlicher Machthaber gegeben habe, die eine freie, außerkirchliche Bewegung klerikalisiert hat. Denn die Pioniere, die Männer, die den Anstoß gegeben hatten, waren gerade Männer, die vom Anfang an die Kirchen in die Bewegung hineinziehen wollten. John R. Mott hat schwer dafür gearbeitet, um die widerstrebenden Kirchenführer, wie den Erzbischof von Canterbury, für die erste Missionskonferenz zu gewinnen. Sein treuer Mitarbeiter J. H. Oldham sprach schon bei der Gründung des Internatio-

nalen Missionsrates im Jahre 1920 über eine kommende „League of Churches“. Bischof Charles Brent gründete im Jahre 1920 die Faith and Order-Bewegung als ein Gesprächsorgan der Kirchen. Nathan Söderblom versuchte schon im Jahre 1919, die Kirchen für die Gründung eines wirklich repräsentativen Ökumenischen Kirchenrates zu erwärmen. Erzbischof Germanos von Thyatira konzipierte im Jahre 1920 die Enzyklika des Patriarchates von Konstantinopel mit dem Vorschlag, eine „koinonia“, ein Gemeinschaftsorgan der Kirchen zu gründen. Das Merkwürdige ist gerade, daß die Kirchen von diesen Plänen vorläufig nichts wissen wollten. Es dauerte etwa 20 Jahre, bis die Situation reif geworden war, um die Kirchen zur Aktion zu bringen. Gerade in kirchlichen Kreisen wurde empfunden, daß die ökumenische Bewegung sehr lästig werden könnte, wenn die Kirchen selbst die Verantwortung zu tragen hätten.

Der Mann, der mit seiner Vision, seiner Weisheit, seiner Hartnäckigkeit mehr als jeder andere dazu beigetragen hat, daß der Weltrat der Kirchen entstand, war J. H. Oldham, ein Laie, aber tief interessiert an der Theologie, ein Missionsmann, aber ohne kirchliche Funktionen. Und wenn wir fragen, was ihn eigentlich bewog, dann wird sehr deutlich, daß es ihm am allerwenigsten darum ging, die Ökumene auf das tote Gleis des kirchlichen Institutionalismus zu führen, sondern im Gegenteil darum, durch die Ökumene die Kirchen aus ihrer Unbeweglichkeit und ihrem Egozentrismus zu befreien und sie für die neuen Aufgaben in der neuen Welt zu mobilisieren. Man kann das alles nachlesen in seiner ausführlichen Studie über „The Function of the Church in Society“, die er für die Oxford-Konferenz im Jahre 1937 schrieb. Oldham ist von der gewaltigen Krise der westlichen Kultur tief beeindruckt. Noch gefährlicher als die Bedrohung durch atheistische oder heidnische Ideologie sei die Tatsache, daß die Länder mit christlicher Tradition keine Alternative zu bieten haben. Sehen die Kirchen denn nicht, daß es nicht darum geht, die eigene Existenz zu retten, sondern auf neue Weise vom Evangelium her die Umrisse einer neuen beseelten Gesellschaft sichtbar zu machen?

Es geht um eine Aufgabe mit gewaltigen historischen Dimensionen, die nur dann erfüllt werden kann, wenn alle aufbauenden Kräfte mobilisiert werden können. Oldham versucht, die Theologen und Philosophen aus ihren Studierzimmern zu locken. Aber er wendet sich auch an die Soziologen, die Politiker und die Männer der Wissenschaft. Wie Sokrates versucht er, Hebammenarbeit zu verrichten, die neue Einsichten zum Vorschein kommen läßt. Aber die Denkarbeit genügt nicht. Die Situation ist so kritisch, daß zugleich an der praktischen Anwendung und dem Übertragen neuer Einsichten gearbeitet werden muß. Und jetzt kommt Oldham zu einer wichtigen Wahl. Er wählt die Kirchen. Das ist nicht selbstverständlich. Denn er sieht sehr deutlich, was den Kirchen fehlt, und macht daraus kein Geheimnis. Er ist mit dem kirchlichen

Status quo zutiefst unzufrieden. Aber er hat auch den Mut zu sagen, daß die Kirche Christi die *eine* Hoffnung für die Welt ist. Denn er sieht in den Kirchen mit allen ihren Schwächen und ihrem Ungehorsam die Vertreter des durch Christus immer neu berufenen und versammelten Volkes Gottes in der Menschheitsgeschichte, und in diesen Kirchen wird die wahre Kirche immer von neuem geboren.

Typisch genug kam der stärkste Widerstand gegen diese Vision nicht von der Seite der Laien, sondern von einigen klerikal gesonnenen Kirchenführern. Unter der Leitung von Dr. Headlam, Bischof von Gloucester, führten sie Opposition gegen den Plan, einen Weltrat der Kirchen zu gründen, weil ein solcher Rat sich auch mit sozialen und politischen Fragen beschäftigen würde. Sie wollten eine ökumenische Bewegung, die sich ausschließlich um die Fragen des Glaubens und der Kirchenordnung kümmern würde. Aber Oldhams Vision trug den Sieg davon. Der Plan aus dem Jahre 1937 zeigt deutlich, daß der Weltrat gegründet wird, um den Kirchen zu helfen, zweckmäßig zu handeln und in der modernen Welt ein deutliches Zeugnis hören zu lassen.

Aber ich habe die Frage nach der Institutionalisierung der ökumenischen Bewegung noch nicht genügend beantwortet. Denn sogar in dem Fall, daß der Weltrat nicht als eine kirchliche Beschlagnahme der Bewegung gemeint war, hätte das unbeabsichtigte Resultat der Entscheidung aus dem Jahr 1937 doch das sein können, daß eine dynamische Bewegung tatsächlich zu einer Institution wurde, wodurch sich die zwischenkirchliche Situation festgefahren hätte. Ist die schöne Vision der vereinigten und erneuerten Christenheit, die den Jüngeren zur Zeit der Weltkonferenz in Amsterdam im Jahre 1939 Hoffnung und Mut gab, nicht schon längst verblaßt, und ist der ökumenische Betrieb nicht zu einem Stück der kirchlichen Maschinerie und des kirchlichen „establishment“ geworden? Hat der Weltrat der Kirchen sie nicht in die für sie allzu leichte Situation gebracht, daß sie einerseits ökumenisch mitmachen, aber andererseits zu nichts verpflichtet werden?

Es war tatsächlich unvermeidlich, daß auf die Zeit des ökumenischen Frühlings die Zeit des ökumenischen Sommers folgte, bei dem viel ursprüngliche Frische verloren ging. Für Menschen meiner Generation hatte die ökumenische Bewegung den Reiz des Unerwarteten und des nicht Selbstverständlichen. Für die heutige Generation ist sie nur ein Teil des Entwurfes der Kirche. Aber darf man daraus schon die Schlußfolgerung ziehen, daß die Bewegung so institutionalisiert ist, daß sie praktisch zum Stillstand gekommen ist? Ich glaube es nicht. Selbstverständlich hat der Weltrat institutionelle Merkmale. Die sind aber nicht notwendigerweise Degenerationserscheinungen. Der Weltrat muß *auch* Institution sein, um seine Aufgabe zu erfüllen. Man kann ohne Konstitution, ohne Ordnungsreglement, ohne Arbeitsausschüsse, ohne Stab, ohne Haushaltsplan

erreichen, daß allerlei in Bewegung gerät, aber nicht, daß diese Bewegung weitergeht und genügend feste Form bekommt, um den Kirchen ihre ökumenische Verantwortung klarzumachen und zum gemeinsamen Zeugnis und Handeln in der Gesellschaft zu kommen.

Wer das Ziel will, muß auch die Mittel wollen, ohne welche das Ziel nicht zu erreichen ist. Wer die Kirchen dazu bringen will, in einer echten Gemeinschaft der Solidarität, der gegenseitigen Befruchtung und der Zusammenarbeit zu leben, muß auch dazu bereit sein, ein Netzwerk von Organen ins Leben zu rufen, die diesen Prozeß des Zusammenlebens im Gang halten. Wer eine Ökumene will, die nicht bloß ein Wolkengebilde bleibt, sondern in die Alltagswelt der Menschen eingeht, muß auch wollen, daß die Ökumene sichtbar und greifbar genug wird, um ein ernsthafter Gesprächspartner zu sein im Spiel der Kräfte, die die Welt aufbauen. Ich nehme als Beispiel die Aufgabe auf internationalem Gebiet. Wir haben im Weltrat gewiß nicht erreicht, was wir hatten erreichen wollen. Aber die nicht unwichtigen konkreten Resultate — wie das Gebiet der Menschenrechte, der Vertrag über Atomwaffenversuche, das Verhältnis zwischen Ost und West, die Beendigung des blutigen Bürgerkrieges im Sudan — verdanken wir der Tatsache, daß wir ein wichtiges Stück organisierter öffentlicher Meinung vertreten und in unserer Kommission für internationale Angelegenheiten ein institutionelles Instrument gegründet haben, das auf kompetente Weise in der Welt der internationalen Politik mitreden kann.

Es ist eigentlich verwunderlich, daß diejenigen, die eine aktive, auf die Welt gerichtete Ökumene wollen, zur gleichen Zeit gegen die institutionelle Formgebung Sturm laufen. Denn es ist einfach naiv zu denken, daß Überzeugung, die sich nicht in konkreten Institutionen manifestiert, einigen Einfluß auf das Weltgeschehen ausüben kann.

Institutionelle Erstarrung kann aber noch auf andere Weise zum Ausdruck kommen, und zwar so, daß es im Leben einer Bewegung immer mehr um die Selbstbehauptung geht, obwohl das auf Kosten der Erfüllung der ursprünglichen Aufgabe geht. Gilt das für den Weltrat? Sicher nicht in diesen einfältigen Kategorien. Auf ökumenischem Gebiet geht es nicht um die Wahl zwischen Institution und Auftrag, sondern um die Wahl zwischen verschiedenen Aspekten dieses einen Auftrags. In den vielen kritischen Situationen, mit denen wir in der Geschichte des Weltrates konfrontiert wurden, war die Frage immer wieder: Inwieweit muß der Auftrag, die Gemeinschaft zwischen den Kirchen zu bewahren, das Übergewicht haben und inwieweit der andere, ein deutliches Zeugnis gegen Unrecht zu geben? Als wir wieder einmal in einer großen Krise waren, habe ich es so formuliert: Der Weltrat hat eine besondere Verantwortung für das Instandhalten der Gemeinschaft zwischen seinen Mitgliedskirchen, denn es ist die eigentliche *raison d'être* des Weltrates, diese Gemeinschaft zustan-

de zu bringen. Die Gemeinschaft ist jung und noch äußerst zerbrechlich. So scheint es, daß wir alles tun müssen, um sie im Stand zu halten. Aber es ist eine Gemeinschaft, die auf gemeinsamen Überzeugungen basiert und zum gemeinsamen Zeugnis berufen ist. Ein wichtiges Element der Substanz unserer Gemeinschaft ist das, was wir zusammen in unseren Vollversammlungen ausgearbeitet haben. Und das muß nicht nur im Angebot allgemeiner Grundsätze zum Ausdruck kommen, sondern in einer internationalen Krise konkret angewendet werden.

In jeder neuen Situation wurden wir neu mit diesem Dilemma konfrontiert. Manchmal haben wir nicht sprechen können, weil es dafür nicht genug Übereinstimmung gab. Manchmal haben wir mit dem Risiko eines Bruches in der Gemeinschaft gesprochen (wie im Hinblick auf Südafrika). Man kann nicht sagen, daß das Motiv, um jeden Preis unsere institutionelle Existenz zu retten, immer den Ausschlag gegeben hat.

In diesem Zusammenhang muß auch die Frage beantwortet werden, die vor allem in den Niederlanden gestellt wird, nämlich ob die eigentliche Schwäche des Weltrates nicht darin besteht, daß (ich zitiere einen vor kurzem erschienenen Artikel) die Teilnahme am Weltrat für die Kirchen keine Verpflichtung einschließt. Die Frage verrät, daß der Fragesteller das Wesen des Weltrates nicht verstanden hat. Niemals hat der Weltrat gesagt, daß die Teilnahme am Weltrat keine Verpflichtung mit sich bringt. Im Gegenteil. In den Aussagen des Weltrates kommt immer wieder das Wort „commitment“ vor, das gerade die Annahme einer wirklichen Verpflichtung bedeutet.

Woher kommt dieses Mißverständnis? Der Weltrat — und das ist gerade seine Originalität, der neue Weg, den er zeigt — versteht diese Verpflichtung nicht juristisch, so daß sie erzwungen werden könnte. Hätte der Weltrat diesen Weg beschritten, dann wäre er zu einer hyper-institutionalistischen Superkirche geworden. Wer es als einen großen Fehler betrachtet, daß der Weltrat die Autonomie der Mitgliedskirchen respektiert, daß den Kirchen nichts aufgezwungen wird und daß die Beschlüsse auf demokratische Weise gefaßt werden, hat sich bewußt oder unbewußt für einen zentralistischen Machtapparat ausgesprochen. Will man denn wirklich, daß in dieser Zeit, in der die zentralisierten Institutionen auf jedem Gebiet, kirchlich und politisch, in einer Sackgasse enden, die Leitung des Weltrates den Kirchen Verordnungen zuschickt? Ich weiß aus langer Erfahrung, daß gerade dieser Weg nicht gangbar ist.

In einer einstimmig angenommenen Resolution der Ersten Vollversammlung in Amsterdam lesen wir, daß der Weltrat den Gedanken verwirft, eine Struktur zu schaffen, die von einer zentralisierten Autorität beherrscht wird, und daß er die Einheit auf andere Weise zum Ausdruck bringen will. Das Muster, das man vor Augen hat, ist das einer dezentralisierten Gemeinschaft mit großen Unter-

schieden in Kirchenordnung, Liturgie und Formen der Verkündigung, welche nicht durch ein Zentrum der Leitung und der jurisdiktionellen Autorität, sondern nur durch das gemeinsame Bekenntnis zu demselben Herrn und durch den gemeinsamen Auftrag zusammengehalten wird. Also ein Muster großer Flexibilität und Freiheit, wobei das Institutionelle sekundär ist und relativiert wird, denn man will nur so viel institutionalisieren, wie notwendig ist, um die Gemeinschaft leben und funktionieren zu lassen. Dies war das neue Element, das der Weltrat in die Kirchengeschichte einbrachte.

Wie verhält es sich aber mit der Verpflichtung der Kirchen? William Temple gab darauf bei der Ausarbeitung des Weltratplanes folgende Antwort: „Die Vollversammlung und der Zentralausschuß werden keine konstitutionelle Vollmacht über die Mitgliedskirchen haben. Die einzige Vollmacht des Weltrates wird die Autorität sein, die er bei den Kirchen durch seine Weisheit gewinnt.“ Und wir haben das immer so ausgelegt: Während jede Kirche in freier Verantwortung beschließen muß, was sie von den Aussagen des Weltrates annehmen will, kann keine Mitgliedskirche der Aufgabe enthoben sein, ernsthaft auf das gemeinsam gegebene Zeugnis zu hören und sich zu fragen, welche Verpflichtung daraus für das eigene Leben und die eigene Arbeit entsteht. Oder mit anderen Worten: der Weltrat respektiert de jure die Autonomie der Mitgliedskirchen, aber im ökumenischen Zusammensein wird die Autonomie de facto relativiert, weil von der gemeinsamen Beschlußbildung ein Einfluß auf die Kirchen wirkt, dem sie sich auf die Dauer nicht entziehen können.

Als ich im Jahre 1963 vor dem Zentralausschuß in Rochester ein Referat hielt, habe ich dasselbe so gesagt: „Mitgliedschaft im Weltrat bedeutet, daß jede Kirche die Resultate des gemeinsamen Studiums, wie sie in den Aussagen der Vollversammlung oder anderer Weltrats-Organen festgelegt werden, ernsthaft zur Kenntnis nimmt. Jede Kirche hat die Freiheit, damit nicht einverstanden zu sein. Aber alle Kirchen werden gebeten, den Aussagen des Weltrates ernsthafte Aufmerksamkeit zuzuwenden, für sich selbst festzustellen, ob sie Weisheit und Wahrheit enthalten und deshalb geistliche Autorität haben (die einzige Autorität, die sie haben können) und, wenn die Antwort bejahend ist, solch eine Aussage hinzunehmen und im eigenen kirchlichen Leben anzuwenden.“

Also wohl Autorität, aber nicht die Autorität, die sagt: es ist so, weil ich es behaupte, denn dazu bin ich berufen; mehr die Autorität, die sagt: diese Einsicht wurde uns gegeben; untersucht, ob sie überzeugt, und wenn ja, dann benutzt sie.

Ich meine, daß wir mit dieser Konzeption gerade auf dem Weg sind, eine geistlichere und effektivere Lösung für das Problem der gemeinsamen Beschlußbildung zu finden. Wir dürfen und können nicht zu einer Situation zurück-

kehren, bei der irgendeine kirchliche Körperschaft, wie repräsentativ sie auch sein möge, behauptet, a priori und selbstverständlich Autorität zu haben, so daß ihre Entschlüsse nicht geprüft werden können. Es muß deutlich gesagt werden, daß Einheit, gemeinsames Zeugnis und Zusammenarbeit möglich sind, ohne daß alles von oben diktiert wird. Auf diese Weise muß und kann der Weltrat die Schule sein, in der wir die echte Konziliarität, die die Alte Kirche gekannt hat, wiederentdecken. Die Russen nennen sie die „sobornost“, eine Form des Zusammenlebens und -handelns, wobei die Kirche auf allen ihren Ebenen mitwirkt. Sie wird das Leben der zukünftigen Una Sancta charakterisieren müssen.

Aber ist das nicht doch nur Theorie? Was wird daraus in der Praxis? Wenn man das Maß der von offiziellen Organen der Kirchen vom Weltrat übernommenen Beschlüsse als Kriterium nimmt, muß man nüchtern feststellen, daß das Resultat sehr gering ist. Kleinere Kirchen haben meistens nicht das Instrumentarium, um sich auf die vielen Empfehlungen der Weltrats-Versammlungen einzulassen. Größere Kirchen haben oft zuviel mit ihrer eigenen Problematik zu tun. Aber ist es das richtige Kriterium? Ich meine nein! Die Frage ist, ob sich die Hauptgedanken der gemeinsam erarbeiteten Sicht der Aufgabe der Kirchen in unserer Zeit in den Kirchen durchsetzen. Und wenn man die Frage so stellt, kann eine weitaus positivere Antwort gegeben werden. Es gibt keinen Zweifel, daß die Äußerungen des Weltrates z. B. zur Solidarität der Kirchen, welche sich in gegenseitiger Hilfe äußern muß, zur Pflicht der Kirchen, Menschen in Not zu helfen, zur verantwortlichen Gesellschaft, zur Stellung der Laien und Frauen in der Kirche, zur Unabhängigkeit der Kirchen gegenüber den Ideologien, zur Entwicklungshilfe, zu den Menschenrechten, zum Verhältnis der Rassen einen sehr direkten Einfluß auf die Haltung der Mitgliedskirchen gehabt haben. Und auf dem schwierigsten Gebiet, dem der Einheit der Kirchen, ist die Bilanz sicher auch nicht negativ: die Ökumenisierung der Theologie, die Ablehnung des Proselytismus, ein gewisser Fortschritt in der gegenseitigen Zulassung zu den Sakramenten und in ihrer Anerkennung, eine Anzahl von Wiedervereinigungen von Kirchen, eine neue Begegnung zwischen dem christlichen Westen und dem christlichen Osten, der Eintritt der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung.

Aber es ist wahr: es hätte unendlich viel mehr geschehen sollen. Was jedoch geschehen ist, bedeutet, daß der Weltrat der Kirchen ein Stück Dynamik in das Leben der Kirchen hineingebracht hat. Man kann dasselbe auch von einer anderen Seite zeigen. Wenn der Weltrat den Kirchen nie lästig würde, gäbe es nie Spannungen zwischen dem Rat und den Kirchen. Tatsächlich hat es immer solche Spannungen gegeben. Ich denke an die Diskussionen über Kapitalismus und Kommunismus während und nach der Vollversammlung in Amsterdam, an

die Rolle des Rates in den Tagen der Krise um Ungarn und Suez, an die Konfrontation mit den Kirchen in Südafrika, an das Antirassismus-Programm. Die Intensität dieser Spannungen beweist, daß die Kirchen sehr wohl wissen, daß Teilnahme am Weltrat keine freibleibende Angelegenheit ist.

Es war auch der Weltrat, der auf allerlei Weise die Frage der Überwucherung des Institutionellen im Leben der Kirchen auf die Tagesordnung gesetzt hat. Ich denke an die Studie über die nicht-theologischen, d. h. soziologischen Faktoren, welche die Einheit behindern, die Studien über Institutionalismus, das Programm für die missionarische Struktur der Gemeinden.

In diesem Zusammenhang muß ich auch etwas zur sogenannten Bürokratisierung des Weltrates sagen. Man behauptet, daß der Rat während der ersten Jahre eine Angelegenheit von Personen und spontaner Aktivität war, später aber mehr bürokratische Züge bekam. Aber solch eine Verallgemeinerung nützt wenig. Man muß hier zwischen verschiedenen Formen der Bürokratie unterscheiden.

Die Soziologen sagen uns, Bürokratie bedeute in erster Linie, daß Zeit und Energie, die man für unmittelbar nützliche Arbeiten verwenden könnte, für Papierkrieg und Diskussionen hergegeben werden. Ich meine, daß es nicht möglich ist, die Männer und Frauen, die für den Weltrat arbeiten, davon ganz freizusprechen. In dieser Hinsicht ist unser Stab ein Kind seiner Zeit.

Daneben bedeutet Bürokratisierung, daß das Weiterdrehen der organisatorischen Maschine zum Hauptzweck wird und eine weiterführende Initiative immer weniger zustande kommt. Ich glaube nicht, daß jemand, der den Weltrat wirklich kennt, die Behauptung aufrecht erhalten kann, daß man dort unter dieser Form der Bürokratisierung leidet. Im Gegenteil. Das Problem ist eher, daß dort zu viele Initiativen geboren werden, die dann am Konservatismus oder am Mangel an Phantasie bei den Mitgliedskirchen scheitern. Man braucht nur an die Vorschläge zur Entwicklungshilfe, zum Antirassismus-Programm, zur Interkommunion zu denken, die alle weiter führen, als viele Mitgliedskirchen hinnehmen wollten. Der Stab des Weltrates besteht sicher nicht aus Bürokraten, die soweit wie nur möglich anonym bleiben und sich ängstlich davor hüten, ihre eigene Meinung auszusprechen. Das Problem ist eher das Umgekehrte. Man schüttelt in den Kirchen manchmal den Kopf wegen der Waghalsigkeiten der Genfer Ökumeniker.

Als drittes bedeutet Bürokratie, daß eine Gruppe von Beamten praktisch die Macht über die ganze Organisation ausübt und sich nicht mehr von demokratisch gewählten Körperschaften, die das Recht und die Pflicht haben, wichtige Beschlüsse zu fassen, kontrollieren läßt. Ist das im Weltrat der Fall? Die Gefahr ist sicher vorhanden. Der ökumenische Sekretär, der durch seine Arbeit und seine Reisen eine Übersicht über die ganze ökumenische Situation bekommen

kann, neigt gern dazu, sich als Fachmann zu sehen und die Kritik oder die Kontrolle von Kirchenvertretern, die nur eine beschränkte ökumenische Erfahrung haben, nicht ganz ernst zu nehmen. Und doch, wenn der Sekretär sich zu einem noch besseren ökumenischen Sekretär entwickelt, wird er wissen, daß auch seine glänzendsten Ideen und Pläne keinen Wert haben, wenn sie nicht den Mitgliedskirchen übertragen und von ihnen aufgenommen werden können. Und nicht nur das. Er lernt, daß Genf gewiß nicht die einzige Quelle ist für Initiativen und daß es ein wichtiger Teil seiner Aufgabe ist, dafür zu sorgen, daß neue Einsichten in den Gemeinden und in den Mitgliedskirchen für die Ökumene fruchtbar gemacht werden. Berkelbach hat einmal geschrieben, daß es für die Ökumene ein Segen ist, daß es außer Kirchenführern, die nun einmal ihre lokalen Sorgen haben und höchstens „auch ökumenisch“ sind, noch andere gibt, die „nur ökumenisch“ sind. Die beiden Gruppen brauchen einander. Ich meine, daß die Dialektik zwischen Stab und Vertretern der Kirchen — obwohl mit Hindernissen — wirklich praktiziert wird und daß man deshalb auf diesem Gebiet nicht von einer Bürokratisierung des Weltrates reden kann.

Muß ich in diesem Zusammenhang auch der haltlosen Behauptung widersprechen, daß (ich zitiere) „der Zentralauschuß von vornherein sorgfältig vom Sekretariat zusammengesetzt wird“? Wer das denkt, sollte dazu verurteilt werden, an den langen, mühsamen Sitzungen des Ernennungsausschusses der Vollversammlung teilzunehmen. Er würde dann erfahren, daß das Sekretariat überhaupt keine Chancen hat, die Kirchenvertreter zu bevormunden.

Es gibt noch einen anderen Punkt der Kritik: Versucht der Weltrat nicht, jede ökumenische Aktivität in offiziell-kirchliche Bahnen zu lenken, so daß jede freie, spontane, außerkirchliche Initiative getötet wird? Die Antwort lautet: ganz sicher nicht. Zu lebendig ist das Bewußtsein, wieviel die Ökumene der freien ökumenischen Bewegung in ihrer Geschichte zu verdanken hat, um an eine monopolistische Politik auch nur zu denken. Zentralauschuß und Stab sind zu einem großen Teil mit Menschen besetzt, die im Christlichen Studentenweltbund, im CVJM oder CVJF ihre ersten ökumenischen Erfahrungen gesammelt haben. Und man weiß nur zu gut, wie sehr der Weltrat auch heute die Stimulantien aller Laienbewegungen wie des Kirchentages oder nicht kirchlich gebundener Aktivitäten braucht. Was uns beunruhigt ist nicht, daß es ökumenische Bewegungen außerhalb des Weltrates gibt. Was uns beunruhigt ist auch nicht die konstruktive Kritik von seiten einer loyalen Opposition. Wirklich beunruhigend ist nur die Haltung, die die kirchliche Ökumene einfach abschreibt und sie als eine Antiquität betrachtet.

Ich lese in einem Artikel in „Wending“ (D. de Lange), daß die ökumenische Bewegung sich, seitdem sie eine Sache der Kirchen geworden ist, in einer Sackgasse befinde. Denn „welche Bewegung erwartet man von Institu-

tionen, die jede für sich den Stillstand gewählt haben und die alle nicht bereit sind, ihre institutionelle Existenz in die Waagschale zu werfen“? Ich antworte, daß ich tatsächlich von den Kirchen Bewegung erwarte, weil sie während der letzten 20 Jahre doch wirklich in Bewegung geraten sind. Ich bitte sie nicht, ihre institutionelle Existenz aufzugeben. Denn sie haben eine Aufgabe in der Welt, die sie nur erfüllen können, wenn sie auch als Institutionen auftreten. Aber ich bitte sie, das Institutionelle in ihrem Leben immer wieder der Kritik, die aus der fundamentalen Aufgabe kommt, zu unterwerfen, das Institutionelle als irdenes Gefäß zu sehen und dafür zu sorgen, daß es immer wieder an die neue Aufgabe angepaßt wird.

Es ist eine gute Sache, daß man ungeduldig wird über das langsame Tempo der kirchlichen Ökumene. Diejenigen unter uns, die lange für den Weltrat gearbeitet haben, empfinden tagein, tagaus, wie immer wieder echte Chancen verpaßt werden, weil sichtbare oder unsichtbare Bremsen eingebaut werden. Wir brauchen die Ungeduligen, die nach Taten des Mutes, der Einbildungskraft und der Zukunftshoffnung rufen. Aber es gibt Ungeduld, die abbricht, und Ungeduld, die aufbaut. Nur nein sagen und der bestehenden Ökumene den Rücken zuwenden, ist eine Verzweiflungslösung und grobe Undankbarkeit. Was uns während der letzten 40 Jahre in der Bewegung gegeben wurde, dürfen wir nicht wegwerfen. Wir dürfen es aber erneuern, reinigen und dem heutigen Auftrag anpassen.

Was wir brauchen, sind gerade Menschen, die mithelfen, darüber nachzudenken, welches die Strukturen in der radikal veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Situation sein müssen. Wie kann der Weltrat wirklich exemplarisch die wesentliche Universalität des Evangeliums sichtbar machen? Wie kann er dafür sorgen, daß der Reichtum und die Verschiedenheit der Geistesgaben der Kirchen in seinem Leben zum Ausdruck kommen? Wie kann er zeigen, daß es laut dem Evangelium unter den Christen nie um Herrschen, sondern nur um Dienen gehen kann, und so jede Machtpolitik und jede Zentralisierung ausschalten und alle geistlichen Zentren zu ihrem Recht kommen lassen? Wie kann er dazu beitragen, daß es in den Kirchen zu einer Kristallisierung fundierter Überzeugungen über die großen Menschheitsfragen kommt, um dann auf Welt-niveau das Sprachrohr dieser Überzeugungen zu sein? Welche Formen müssen gefunden werden, um den Ortsgemeinden, den Laien, den Frauen und der Jugend eine Stimme im ökumenischen Gespräch und bei der Beschlußbildung zu geben?

Die Frage ist also nicht, ob das Bauen ökumenischer Strukturen noch einen Sinn hat. Die Frage ist diejenige, die Paulus gestellt hat, ob wir mit Gold und Silber oder mit Holz oder Stroh bauen.

Das ökumenische Zeugnis in der religiösen Welt

Die Frage nach dem Verhalten der ökumenischen Bewegung gegenüber den nicht-christlichen Religionen stand von Anfang an auf der Tagesordnung. Für die Konferenz in Edinburgh im Jahre 1910 war die Antwort deutlich: Evangelisation und noch einmal Evangelisation. Es geht darum, daß die Teile der Welt, die das Evangelium kennen, es den anderen Teilen bringen, die noch in der Finsternis leben. Aber nach dem Ersten Weltkrieg, in dem die christliche Welt ein Stück Selbstsicherheit verlor, ist es nicht mehr so selbstverständlich, daß die anderen Religionen nur als unbesetztes Gebiet der Christenheit betrachtet werden müssen. Und während Pläne gemacht werden, um eine christliche Ökumene zu bauen, werden auch Initiativen unternommen, um eine interreligiöse Ökumene zu gründen. Der berühmte Religionshistoriker Rudolf Otto gründet im Jahre 1921 einen „Religiösen Menschheitsbund“. Er spricht schon davon, daß es wünschenswert sei, einen Dialog zwischen den Religionen zu beginnen. Sie müssen zusammen zu einem „Weltgewissen“ werden. Unterstützung bekommt er von Friedrich Heiler, der die Überzeugung ausspricht, daß die Heiligen Schriften anderer Religionen für solche Anhänger, die sich zum Christentum bekehren, an die Stelle des Alten Testaments treten müssen und daß schließlich alle Religionen ihrem Wesen nach eins seien. Henry Atkinson, der eine wichtige Rolle bei der Vorbereitung der Konferenz in Stockholm im Jahre 1925 gespielt hatte, organisiert mit den Geldern der von Carnegie gegründeten Church Peace Union 1928 eine Universal Religious Peace Conference.

In jener Zeit kann man sich also fragen: in welche Richtung wird die ökumenische Bewegung gehen? In die einer christozentrischen Ökumene? Oder in die eines allgemeinen Bundes der Religionen? Hinter den Vorschlägen zur Bildung einer interreligiösen Front verbirgt sich ohne Zweifel der Gedanke, daß die großen Religionen zusammen das religiöse Leben der Menschheit retten müssen. So kann man auch erklären, daß in der ersten Enzyklika, die der Vatikan der ökumenischen Bewegung im Jahre 1928 widmet, diese beschrieben wird als Anhängerin des Irrtums, daß alle Religionen mehr oder weniger gut und lobenswert sind, weil alle unter verschiedenen Formen die angeborene Neigung, die den Menschen zu Gott führt, manifestieren.

Aber die eigentlichen Führer der Ökumene wählen für die Bewegung das Evangelium als Fundament. Obwohl Söderblom mit Heiler befreundet und Atkinson sein Mitarbeiter ist, obwohl er sich selbst als Religionshistoriker tief für die großen Religionen interessiert, weigert er sich doch, an den interreligiösen Organisationen mitzuarbeiten. Vorläufig finden sie in der kirchlichen Welt überhaupt keine Unterstützung.

Aber das Problem bleibt bestehen. Soll es, obwohl man keinen Synkretismus will, keine Zusammenarbeit geben zwischen den Religionen? Die Weltkonferenz des Internationalen Missionsrates in Jerusalem im Jahre 1928 wird größtenteils von dieser Frage geprägt. Auf der einen Seite ist man tief beunruhigt über den überall wachsenden Säkularismus. Überall werden die Religionen von der modernen Welt mit ihrer Wissenschaft und Technik zurückgedrängt. Diese Welt bietet dem Menschen die Herrschaft über die Natur und das eigene Leben an. Es wird gefragt, ob in dieser Stunde der Gefahr die Religionen nicht zusammenstehen sollen. Auf der anderen Seite gibt die Vergleichende Religionswissenschaft einen viel gründlicheren Einblick in das geistliche Leben der Nicht-Christen. Müssen die geistigen Werte, die dort gefunden werden, nicht anerkannt werden, und gibt das der Mission nicht einen ganz anderen Akzent? In Jerusalem beantworten einige, wie z. B. Professor Hocking, diese Frage bejahend. Sie sprechen von einem Aufgehen aller Religionen, auch des Christentums, in eine große Weltreligion. Andere, wie Kraemer, protestieren, weil man nach ihrer Überzeugung das Evangelium Christi nicht an einen allgemeinen Religionsbegriff anpassen kann und darf.

Wenige Jahre später wurde die Diskussion noch heftiger. Unter der Leitung von Hocking wurde in Amerika eine große Umfrage veranstaltet, „the Layman's Inquiry“, um die Frage zu beantworten, wie die Missionsgesellschaften in Amerika ihre Aufgabe auffassen müssen. Die Antwort lautete: das Steuer muß herungeworfen werden. Bisher sagte die Mission: es gibt nur einen Weg, den Weg Christi. Von jetzt an muß gesagt werden: Ziel der Mission ist, das religiöse Leben aller Völker zur vollen Entwicklung zu bringen. Die Mission meint nicht, andere Religionen zu vernichten, sondern will ihr Fortbestehen. Sie verlangt, daß alle Religionen einander stimulieren im gemeinsamen Suchen der Wahrheit, bis alle einander in der Einheit der möglichst vollständigen Wahrheit finden.

Gegen diese neue Vision wurde von sehr vielen Seiten protestiert, auch in Amerika. Kagawa in Japan urteilte: „Das ist Mission ohne das Kreuz“. Ich schrieb eine Kritik unter dem Titel: „Mission ohne Rückgrat“. Aber die weitest effektivste Antwort gab Hendrik Kraemer in dem Buch, das er auf die Bitte des Internationalen Missionsrates für die Weltmissionskonferenz im Jahre 1938 in Tambaram schrieb: „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt“. Kraemer gründete sich auf den „biblischen Realismus“. Er weigerte sich, das Evangelium als eine Teilwahrheit zu sehen, die in ein allumfassendes religiöses System eingebaut werden müsse. Christus sei die Norm und die Krise aller Werte und Wahrheiten. Aber das bedeute nicht, daß wir auf die anderen Religionen herabblicken, ihr geistliches Leben nicht respektieren, nicht hören, bevor wir verkündigen. Hier hatte Kraemer eine starke Position, denn niemand

konnte ihn beschuldigen, daß er nicht mit echter Aufmerksamkeit das Leben der Religionen und Kulturen studiert hatte. Das hatte schon in Kairo angefangen, als er mit einem Fez auf dem Kopf mit den Islam-Theologen zusammenwohnte und „Scheich Kraemer“ genannt wurde. Und so hatte er auf Mitteljava, auf Bali, in den Batakländern, in Indien usw. weitergemacht. Die Diskussion über Kraemers Buch konnte selbstverständlich in Tambaram nicht beendet werden. Aber man kann sagen, daß dieser große Stein, den er in den ökumenischen Teich geworfen hatte, stets größere Kreise gezogen hat.

Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es dann zwei einander entgegengesetzte Entwicklungen. Der Missionsrat und der Weltrat wachsen immer mehr aufeinander zu, und sie tun das auf der Basis einer Missionstheologie, die jeden Relativismus und Synkretismus ablehnt und Jesus Christus in die Mitte stellt. Die erste der regionalen ökumenischen Gruppierungen, die ostasiatische, gibt der gemeinsamen missionarischen Aufgabe der jungen Kirchen in Asien die Priorität. D. T. Niles von Ceylon, der hier die Leitung bekommt, ist unermüdetlich im Aufrufen zur Verkündigung als Aufgabe. Bischof Newbiggin lenkt den Internationalen Missionsrat in dieselbe Richtung.

Aber in diesen Jahren wird die Mission zugleich heftig angegriffen, an erster Stelle aus dem neuen kulturellen Selbstbewußtsein der jetzt unabhängigen Länder in Asien und Afrika heraus. Typisch ist das Buch des indischen Diplomaten Panikkar: „Asien und die Herrschaft des Westens“. Nach seiner Meinung ist jetzt das Ende der „Vasco-da-Gama-Periode“ gekommen, der Periode, in der der Westen seinen Willen und seine Kultur dem Osten auferlegen kann. Das bedeutet, daß auch die Mission am Ende ist. Er meint, daß trotz der gewaltigen und lange währenden Anstrengung der Kirchen — mit der Hilfe der allgemeinen Öffentlichkeit in Europa und Amerika — der Versuch, Asien für Christus zu erobern, definitiv mißlungen ist. Zu dieser Schlußfolgerung kann er natürlich nur kommen, wenn er die Mission als ein Stück kultureller Expansion sieht. Er behauptet: Es ist aus mit der westlichen Expansion, demzufolge ist es auch aus mit der Mission. Diese Sicht der Mission findet man mehr und mehr, nicht nur in Asien und Afrika, sondern auch im Westen. Von marxistischer Seite — wie in der Sowjet-Enzyklopädie — wird die Arbeit der Missionare als ein Unternehmen beschrieben, das die Position der imperialistischen Staaten verstärken möchte. In westlichen intellektuellen und literarischen Kreisen ist man von der Spiritualität der östlichen Kultur fasziniert, und man sieht in der Mission deshalb ein primitives Mißachten der kulturellen Werte. Der Holländer Vestdijk spricht in diesem Zusammenhang von der Unverschämtheit des westlichen Christentums.

Aber noch empfindlicher waren Angriffe, die von der Seite von Menschen kamen, die zu den Anhängern der ökumenischen Bewegung gehörten und jetzt

jede Missionsaktivität in Frage stellten. Professor Hocking arbeitete seine Konzeption eines Zusammenfließens der großen Religionen aus. Nach seiner Meinung entsteht eine universale Religion, welche die Wahrheiten aller historischen Religionen in sich aufnehmen werde. In diesem Stadium müsse auch die Christus-Idee von der historischen Person Jesus getrennt werden. Professor Arnold Toynbee, der früher eine christozentrische Konzeption der Geschichte geliefert hatte, kommt jetzt (1958) zu der Schlußfolgerung, daß das Christentum nicht nur seinen „Westernism“, seinen westlichen Charakter, aufgeben muß, sondern auch vom traditionellen Glauben, daß das Christentum einzigartig sei, Abstand zu nehmen hat, denn solch ein Glaube produziert Intoleranz und Hochmut. Er macht die Worte des Römers Symmachus zur Zeit des Sieges des Christentums zu den seinen: „Zu solch einem großen Geheimnis kann man nicht auf einem einzigen Weg kommen.“ Vom Partikularismus und Exklusivismus, die wir dem Alten Testament zu verdanken haben, müsse Abschied genommen werden.

Die Mission, die im Jahre 1961 in den Weltrat der Kirchen integriert wird, ist also eine angefochtene Mission, die auf radikale Fragen eingehen muß. Die Fragen kommen übrigens auch von innen heraus: von den jungen Kirchen, die alle Elemente westlicher Vormundschaft verbannen wollen und sich neu auf die Möglichkeiten besinnen, kulturelle Traditionen ihrer eigenen Länder in die Verkündigung und das Leben der Kirchen aufzunehmen.

Das Wort „Mission“, früher ein Wort, das die Saiten des christlichen Gemüts zum Schwingen brachte, hat also viel von seinem Klang verloren. Ein neues Wort entsteht, das Wort „Dialog“. In Uppsala 1968 wird es so gesagt: Dialog bedeutet, daß ein christliches Herantreten an den Mitmenschen den Nächsten als Person ernst nimmt und in aller Demut geschieht. Jetzt werden von der Missionsabteilung Zusammenkünfte organisiert, bei denen Vertreter verschiedener Religionen versuchen, einander auf einem hohen Niveau zu begegnen. Es gibt keinen Zweifel, daß dabei allerlei Entdeckungen gemacht werden. Man hat bis jetzt viel zu wenig aufeinander gehört. Der wirkliche Muslim oder Buddhist ist oft so ganz anders, als die Lehrbücher ihn schildern. Vorurteile werden an den Pranger gestellt. Es werden Gespräche mit Marxisten geführt. Und auch dabei gibt es Überraschungen. Ich denke an die Gespräche mit dem marxistischen Philosophen aus der ČSSR, Machoveč, der ausdrücklich erklärte, er habe keinen Respekt vor einem Christen, der nicht den Versuch mache, ihn zu bekehren.

Aber es wird nicht ganz deutlich, was nun eigentlich mit dem Dialog gemeint ist. Viele verschiedene Auffassungen laufen durcheinander. Ich meine darum, daß es nützlich und notwendig ist, diese verschiedenen Auffassungen zu inventarisieren, und versuche deshalb, zwischen sechs verschiedenen Typen von Dialog

zu unterscheiden. Ich meine, daß die ersten vier nicht mit dem Missionsauftrag der Kirche und mit dem Wesen des Evangeliums übereinstimmen, daß die letzten zwei aber sehr legitim sind.

Ich nenne an erster Stelle den Dialog, der davon ausgeht, daß jede Religion wesentlich eine Angelegenheit subjektiver Erfahrung ist. Jeder suche für sich selbst, welche Spiritualität ihm am besten paßt. Wie jeder auf dem Gebiet der Literatur und der Kunst auswählt und ausmacht, wo er die besten Anregungen findet, so auch auf religiösem Gebiet. Solcher Eklektizismus ist heutzutage viel vorhanden, wobei Yoga und Zen, Reisen zu Ashrams und Interesse für esoterische Mystik sich abwechseln. Der Dialog ist in diesem Fall ein Versuch, sich an den Einsichten und der geistlichen Technik des Partners zu bereichern.

An zweiter Stelle steht der Dialog, der davon ausgeht, daß es eine Urreligion gibt, deren partielle Manifestationen die historischen Religionen sind. Im Dialog sucht man zusammen diese ursprüngliche universale Religion. Man akzentuiert die Unterschiede und Gegensätze so wenig wie möglich, denn sie sind alle doch nur vorläufig, und es geht um das, was überall und zu jeder Zeit zu finden ist. Wer schon einmal mit Leuten der Radakrishnan-Mission in Indien gesprochen hat, der weiß, mit welcher erstaunlichen Leichtigkeit sie alle Religionen auf einen Nenner bringen. Aber auch im Westen gibt es allerlei Strömungen, die in dieselbe Richtung zeigen.

Drittens gibt es den Dialog, der davon ausgeht, daß die Zeit der Gründung einer einzigen Religion gekommen ist. Die Menschheit kann es sich nicht mehr leisten, verschiedenen Religionen anzuhängen, denn das führt unausweichlich zur Zersplitterung. Hier wird nicht verneint, daß es wichtige Unterschiede zwischen den Religionen gibt, aber man meint, daß diese Unterschiede verschwinden müssen. Alle Religionen können Beiträge liefern, alle aber müssen auch große Opfer bringen. Das ist der bewußte Synkretismus. Früher dachten wir, es sei eine typisch asiatische Erscheinung. Heute müssen wir sagen, daß wir ihm gerade im Westen überall begegnen.

Viertens kann man den Dialog auf der Basis des Gedankens führen, daß die Anhänger anderer Religionen — ohne es zu wissen — eigentlich Christen sind. Diese Konzeption des „anonymen Christentums“ spielt in der römisch-katholischen Theologie eine wichtige Rolle und wird auch von Sprechern auf Zusammenkünften des Weltrates verteidigt. Man sagt dann (ich zitiere): „Es ist unsere Aufgabe, den Christus aufzuwecken, der in der Nacht der Religionen schläft.“

Der Fehler dieser vier Auffassungen des Dialogs ist, daß sie den Glauben an das Evangelium als eine besondere Form der Religion im allgemeinen betrachten. Gehört der homo christianus zur Art „homo religiosus“? Nach Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer können wir das sicher nicht ohne weiteres

annehmen. Barth hat scharf zwischen Glauben und Religion unterschieden. Bonhoeffer zog die Linie weiter aus und sagte: „Christsein bedeutet nicht, auf eine bestimmte Weise religiös zu sein.“ „Es ist nicht die Aufgabe der Christen, soviel wie möglich Raum für die Religion in der Welt oder gegen die Welt zu gewinnen.“ Und die große Diskussion über die Säkularisierung weist in dieselbe Richtung. Van Leeuwen hat gezeigt, daß das biblische Denken die Säkularisierung fördert, indem es die Götter entthront, und daß es deshalb ein großer Fehler ist, eine gemeinsame Front der Christen und der anderen Religionen gegen Atheismus und Säkularisierung aufzurichten zu wollen. In der Missionsgeschichte gibt es immer wieder Situationen, in denen im Namen des Evangeliums und wahrlich nicht aus einem Geist der Intoleranz heraus bestimmte religiöse Auffassungen oder Machenschaften verurteilt werden müssen. Ein Dialog, der davon ausgeht, daß das Christentum auf jeden Fall die Partei der Religion gegen die nicht-religiösen Mächte ergreifen muß, kann deshalb weder theoretisch noch praktisch verteidigt werden. Ein Redner in Addis Abeba sprach über die „universale religiöse Gemeinschaft“. Ich weiß nicht, was ich mir darunter vorstellen soll. Bei Besuchen in Indien hatte ich mehr als einmal das Gefühl, daß ich mich in vieler Hinsicht mehr hingezogen fühlte zu Jawaharlal Nehru, der ein Agnostiker war, sehr scharf sah, wieviel Böses die Religion in seinem Land getan hatte, und für das Recht der Unterdrückten plädierte, als zu den verschiedensten religiösen Führern, die das Kasten- oder das Purda-System für die Frauen verteidigten und vollkommen passiv blieben im Kampf gegen Hunger und Armut.

Also kein Dialog? Das würde ich nicht sagen. Es gibt Formen des Dialogs, die einen Sinn haben. Zuerst der Dialog, der davon ausgeht, daß es in dieser pluralistischen Welt viele Aufgaben gibt, die nur dann gelöst werden können, wenn Menschen jeder religiösen oder sogar nicht-religiösen Überzeugung sich zusammenschließen. Die Christen haben so lange eine besondere Machtposition in der Welt gehabt, daß sie sich noch immer nicht an die neue Situation, in der ihre Stimme eine unter vielen geworden ist, gewöhnt haben. Wir müssen lernen, leisere Saiten aufzuziehen. Und das bedeutet, sich zusammzusetzen mit Muslimen und Humanisten, mit Buddhisten und Marxisten und Juden, um zusammen zu fragen, welche Normen Gültigkeit haben sollen, wenn wir die großen Weltprobleme zu lösen versuchen. Ohne von einer universalen Religion zu träumen oder sogar eine universale Ethik anzustreben, müssen wir sachlich miteinander reden über die nächsten praktischen Schritte, die getan werden müssen, um eine internationale Rechtsordnung zu gründen, um neue, weniger ungerechte Strukturen für eine Weltökonomie zu finden, um Maßstäbe für den gemeinsamen Kampf gegen Zerstörung und Ausbeutung der Natur zu suchen. Alle religiösen und ideologischen Familien müssen lernen, daß sie der Welt

nicht dienen, indem sie jede für sich ihren Monolog über ihre frommen Wünsche im Hinblick auf die Zukunft der Weltgesellschaft halten. Die Menschen, die in der Wissenschaft, in der Industrie, in Regierungen oder internationalen Organisationen die Pläne für die Zukunft machen und sich oft hilflos fühlen, werden erst richtig zuhören, wenn die großen Religionen und die ideologischen Familien sich über besondere Schritte, die getan werden müssen, einigen können. Ich meine, daß der auf die unmittelbaren praktischen Probleme gerichtete Dialog hohe Priorität haben muß.

Aber es gibt noch mehr. Es gibt den Dialog, der beabsichtigt, zu tieferer Kommunikation zu kommen. Das Evangelium wird Menschen von Menschen verkündigt. Zwischen diesen Menschen muß es zu einer echten Begegnung kommen. Das kann nie geschehen, wenn der eine den anderen einfach als Objekt, als Beute betrachtet. Beide müssen zuhören können. Wer erzählen will, was er im Evangelium und durch das Evangelium gefunden hat, muß dabei mit gutem Beispiel vorgehen. Er soll erst dann erzählen, nachdem er so gründlich zugehört hat, daß er anfängt zu verstehen, wie die Geschichte Jesu diesen Menschen, mit denen er zu tun hat, verständlich werden und in ihrer konkreten Situation ihr Leben treffen kann. Einer meiner japanischen Freunde, der jahrelang in Thailand Missionar war, prägte den Unterschied zwischen einer Dampfwalzen-theologie und einer Wasserbüffeltheologie. „Meine Theologie hat hier mit der Not der kleinen Bauern anzufangen und nicht mit der Summa Theologica von St. Thomas oder der Dogmatik von Karl Barth.“ Der echte Missionar ist kein Kreuzfahrer, sondern ein Mensch, der seine Gedankenwelt kreuzigen läßt. Und das geschieht im Dialog, der den anderen als Nächsten, als Geschöpf Gottes ganz ernst nimmt.

Ich meine, daß Paulus und Johannes auf diese Weise in der hellenistischen Welt zugehört haben. Denn wie kann man es sonst erklären, daß sie das Evangelium in einer Sprache und in Ausdrücken verkündigt haben, die so ganz anders sind als die ihres palästinensischen Hintergrundes? Sie müssen mit den Einwohnern von Antiochien und Ephesus einen echten Dialog geführt haben, um sich so auf ihre geistige Welt einlassen zu können. Es ist nicht so, daß sie beginnen, das Evangelium anzupassen, so daß es seinen fremden, schockierenden Charakter verlieren würde. Wohl aber geben sie es so weiter, daß die Menschen in der hellenistischen Welt sich nicht wegen der total unbegreiflichen Sprache aus der Affäre ziehen können. Sie haben den Menschen mit Luthers Worten „aufs Maul geschaut“. Und das nicht nur rein sprachlich, auch pastoral. Sie nehmen die besondere geistige Situation ihrer Zuhörer ernst.

Und sie haben keine Angst, Einsichten und Konzeptionen, die sie beim Dialog in der religiösen Gedankenwelt ihrer Zuhörer finden und die dazu benutzt werden können, ihnen das Evangelium näherzubringen, zu gebrauchen. Das ist

kein Synkretismus, denn alles dreht sich um die Achse des ursprünglichen Kerygmas. Aber es ist dialogisch, weil sie zugehört haben, bevor sie zu reden begannen.

Es hat immer Missionare gegeben, die mit Geduld, Respekt und Phantasie auf das religiöse Leben der Menschen, zu denen sie gesandt waren, eingegangen sind. Aber es ist auch wahr, daß die jungen Kirchen noch immer viel zuviel vom westlichen Import abhängig sind. Die eigentliche Verwurzelung des Evangeliums in Asien und Afrika ist eine Aufgabe, die noch größtenteils vor uns liegt. Und man sage nicht, daß diese Aufgabe keinen Sinn mehr habe, weil alle alten Religionen und Kulturen dazu verurteilt seien, von der einen weltumfassenden technisch-rationalen Zivilisation verdrängt zu werden. Es zeigt sich, daß die alten Religionen und traditionellen Kulturen gerade in unserer Zeit nicht nur ein zähes Leben führen, sondern auch die Möglichkeit der Erneuerung in sich tragen.

Aber jetzt muß eine Frage gestellt werden, die in der ökumenischen Diskussion noch wenig Aufmerksamkeit gefunden hat: Müssen wir in der heutigen Situation nur mit den historischen Religionen und mit den Ideologien, die deutlich organisatorische Formen angenommen haben, rechnen? Ich meine, daß wir noch in eine andere Richtung schauen müssen, nämlich in die der bewußt paganistischen Religiosität, die, obwohl sie viel weniger greifbar ist, dabei ist, zu einer großen Macht in unserer Kultur zu werden und dadurch eine noch viel größere Herausforderung für das Christentum darstellt. Man kann dieser Religiosität verschiedene Namen geben. Huizinga sprach von dem „Kultus des Lebens“ und der „Besessenheit des Lebens“; Jean Brun von der „Rückkehr des Dionysos“. Man kann auch sagen: „romantischer Vitalismus“. Es geht auf jeden Fall um die Vergötterung des Lebens.

Denn die Weissagung von Marx und Freud und viel später von Bonhoeffer, daß das Ende der Religion in Sicht gekommen sei, ist nur zum Teil in Erfüllung gegangen. Es gibt tatsächlich einen modernen Typus des Menschen, der jede Religion als „Abhängigkeitsgefühl“ (Schleiermacher) radikal verneint, weil man den Menschen eben als total unabhängig sieht, so daß alles Gerede von übervernünftiger, übermenschlicher Wirklichkeit als eine kindliche Illusion betrachtet wird. Der große Erfolg des Buches des Nobelpreisträgers Jacques Monod „Le Hasard et la Nécessité“, das nicht nur alle Religionen, sondern auch alle Philosophien mit einer metaphysischen Dimension und sogar den Marxismus mit seinem Versuch, der Geschichte einen objektiven Sinn zu geben, ins Museum für Antiquitäten verbannt, beweist, daß wir eine große Anzahl von Zeitgenossen haben, für die jede Religion nur eine Illusion ist.

Aber bedeutet das wirklich, daß wir uns in einem religionslosen Zeitalter befinden? Ich glaube nicht. Kurz nachdem Marx sein Hauptwerk geschrieben

hatte, gab es eine Weissagung eines jungen Professors, die in eine ganz andere Richtung wies. Es war Friedrich Nietzsche. In seinem ersten Essay „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (1871) beschreibt er den Konflikt zwischen den apollinischen und den dionysischen Elementen in der griechischen Kultur. Apollo repräsentiere die Vernunft und Sokrates sei sein Prophet. Dionysos repräsentiere den ungezähmten, explosiven, primitiven Lebenstrieb. Nietzsche wendet dies auf die moderne Welt an. Er meint, daß sie dabei sei, vom „sokratischen Kenntnisdurst“ abzurücken. Es gebe ein langsames Wiedererwachen des dionysischen Geistes. Und er jauchzt: „Wenn der Zauberstab des Dionysos unsere müde Kultur berührt, wird alles anders; ein Sturmwind erfaßt das Überlebte; die Zeit des sokratischen Menschen ist vorbei; bekränze dich mit Efeu und nimm den Thyrsosstab in die Hand.“

Diese ein Jahrhundert alte Weissagung hat sich *auch* erfüllt. Die Religion des Lebens hat sich immer mehr ausgedehnt. In Amerika war Walt Whitman ihr großer Prophet. Huizinga nennt ihn „entsetzlich primitiv und heidnisch“. Dann kommt D. H. Lawrence, der in all seinen Romanen nur *ein* Thema verkündigt: unsere Kultur und Gesellschaft haben das natürliche Leben unterdrückt, gestutzt und vergewaltigt. Wir müssen zurück zur primitiven Welt. Wir müssen die alten Fruchtbarkeitsreligionen wieder entdecken.

Nietzsche war schon zu der Schlußfolgerung gekommen, daß nicht Apollo der größte Feind des dionysischen Lebenskultus sei. In seinem letzten Werk ruft er aus: „Hat man mich verstanden? Dionysos gegen den Gekreuzigten.“ Und Lawrence läßt in seiner Novelle „The Man who never died“ Christus nach der Auferstehung einer Isis-Priesterin begegnen und zu der Schlußfolgerung kommen, daß das wahre Leben das irdische Leben ist, das aus dem Blut hervorkommt. Es ist verwunderlich und zeigt unsere Kurzsicht, daß es so viel Lärm um Lawrences „Lady Chatterley's Lover“ und so wenig um „The Man who never died“ gegeben hat. Ist es sehr schlimm, offen über Sexualität zu reden, und nicht sehr schlimm, das, was Christen heilig ist, frontal anzugreifen?

Auf chaotische und eklektische Weise benutzt später der Nationalsozialismus die Lebensreligion. Miskotte hat das in seinem kurz vor dem Zweiten Weltkrieg erschienenen „Edda und Thora“ meisterhaft gezeichnet. Sein Ziel ist, „den neuen Typus des Menschen, der sich im totalen Volksstaat offenbart, als eine Variante des alten, des ‚ewigen‘ Menschen, d. h. des Heiden wiederzuerkennen.“

Nachdem in der Religion von Blut und Boden der Lebenskultus ad absurdum geführt wurde, hätte man erwartet, daß er seine Kraft verloren habe. Aber nein. Insoweit die moderne Literatur, das Theater und der Film zwischen den Zeilen eine Botschaft weitergeben wollen, ist es fast immer die allmählich monotone Geschichte der Unterdrückung des spontanen Lebens durch christ-

lichen Moralismus und Puritanismus und die Herrlichkeit der Wiederentdeckung des überschäumenden körperlichen und natürlichen Lebens. Auf der sozialpolitischen Ebene wendet sich der Vitalismus jetzt nach links. Es kommt zu einer Wiederentdeckung des Anarchismus, der von der schöpferischen Macht des spontanen, unbeherrschten Lebens ausgeht. Herbert Marcuse versteht es, Nietzsche, Marx und Freud so zu interpretieren, daß sie alle drei ihren Beitrag zu einer revolutionären Ideologie, welche die erotische Energie der Lebensinstinkte aus dem Gefängnis der repressiven Konsumgesellschaft befreien wird, liefern. Nach Jahrhunderten der Unterdrückung müssen wir nun endlich lernen, ohne Gewissensbisse das Leben als Ziel an sich hinzunehmen und deshalb gegen jede Moral, alle Strukturen, alle Religion und Philosophie, die dem Eros keine Chance geben, aufstehen. Wir wissen, wie sehr diese Gedanken die große Protestbewegung, die im Jahre 1968 ihren Höhepunkt erlebte, beeinflusst haben. Daß es wirklich um ein religiöses Phänomen geht, wird sehr deutlich, wenn man sich die sogenannte alternative Kultur anschaut, die gegen und neben der herrschenden Kultur nicht nur von Hippies, sondern auch von allerlei modernen künstlerischen und intellektuellen Gruppen ausgearbeitet wird. Theodore Roczak zeigt in seinem „The Making of a Counter-Culture“, wie begierig man dort nach neuem religiösem Erleben sucht. Man sucht in allen möglichen Richtungen, man geht auf Entdeckungsreisen in den Fernen Osten, aber auch zu den Indianern und den Eskimos. Die Frage lautet immer: Wer hat das Geheimnis des ursprünglichen, unverbildet natürlichen Lebens am besten ergründet? Die Abkehr von der übersättigten, künstlichen, technokratischen Gesellschaft und vor allem das neue Bewußtsein, daß wir eigentlich einen Krieg mit der Natur führen und unsere Erde zerstören, geben den Propheten der Rückkehr zur Natur neue Nahrung. Und so befinden wir uns in einer Situation, in der die Religion, deren Ende vorhergesagt worden war, sich wieder kräftig revanchiert.

Es scheint mir, daß die Frage, wie Kirche und Christentum diese Herausforderung zu beantworten haben, zur zentralen Frage für unser Zeugnis geworden ist. Wir haben diese neue und zugleich uralte Religion nicht ernst genug genommen. Wir haben gedacht, daß Nietzsches Denken nur das Produkt eines kranken Gehirns war. Wir haben den Nationalsozialismus erst durchschaut, als es schon zu spät war. Und als die Zeit Hitlers vorbei war, haben wir erwartet, daß der Westen seine christliche Tradition wieder aufnehmen würde. Und es gibt noch viele, welche die Lebensreligiosität als eine befremdende Mode sehen, die sicher wieder vorbeigehen wird. Aber dafür ist sie zu tief verwurzelt und knüpft sie zu sehr an allerlei Bedürfnisse des modernen Menschen an. Ob wir es wollen oder nicht, wir müssen damit rechnen.

Aber was bedeutet das? Es bedeutet sicher nicht, daß wir sagen müssen:

„Glücklich haben wir wieder Bundesgenossen im Kampf gegen den Atheismus. Wir können uns von dem Schrecken erholen, den Bonhoeffer uns eingejagt hat, als er uns zeigte, daß wir das Evangelium in einer Welt ohne Religion zu verkündigen hätten.“ Warum dürfen wir das *nicht* sagen? Weil dann offenbar wird, daß wir nicht begriffen haben, daß diese Religion nicht nur unkirchlich, sondern ihrem Wesen nach heidnisch ist und daß es nicht leichter, sondern schwieriger ist, das Evangelium Menschen zu verkündigen, die fremde Götter verehren, als Menschen, die ohne Götter leben. Es ist naiv zu denken, daß wir in der Lebensreligion einen Bundesgenossen finden werden. Wenn Robinson in seinem „Honest to God“ verwandte Züge bei D. H. Lawrence und Bonhoeffer findet, weil sie in einer Welt ohne Religion einen Weg zum Transzendenten suchen, zeigt sich, daß er keinen der beiden verstanden hat. Denn Lawrence will die alte primitive Religion zum Leben bringen; Bonhoeffer will gerade den Glauben aus der Umarmung der Religion befreien.

Wir müssen wieder lernen, das Heidentum zu erkennen. Heidentum ist nicht Atheismus. Heidentum ist: sich beugen vor und sich richten nach den Mächten, die das natürliche Leben beherrschen, solange dieses Leben seinen eigenen Weg geht. Heidentum ist: statt den Schöpfer und Erhalter des Lebens das Leben selbst anbeten. Kann und soll zwischen der Kirche und dem Neo-Paganismus auch ein Dialog stattfinden?

Sofern Dialog bedeutet: aufeinander hören — sicher ja. Denn wir haben hier viel zu lernen. Statt hochmütig zu der Schlußfolgerung zu kommen, daß die Neu-Heiden einen seit Jahrhunderten überwundenen Standpunkt nur aufwärmen, müssen wir fragen, warum in unseren Tagen die alte Religiosität mit neuer Kraft wieder auflebt. Und dann wird es nur allzu deutlich, daß hier dem Christentum große unbezahlte Rechnungen präsentiert werden. Denn Kirche und Theologie haben den Fragen, auf die die Propheten der Lebensreligion eine Antwort suchen, fast keine Aufmerksamkeit geschenkt. Was haben wir als Christen auf dem Gebiet des natürlichen Lebens (etwas ganz anderes als natürliche Theologie) anzubieten? Warum haben die Kirchen nicht schon längst vor der „Hybris“ des modernen Menschen in seinem Verhältnis zur Natur gewarnt? Warum haben wir so lange damit gewartet, uns zu fragen, ob der Puritanismus mit seinem tiefen Mißtrauen gegenüber dem Eros wirklich biblisch war? Kurz gesagt: Warum haben wir es so weit kommen lassen, daß die Karikatur des Christentums als Lebensverneinung in weiten Kreisen besser bekannt ist als das Evangelium der Lebenserneuerung?

Wenn wir aber diese Anklage gehört und die Konsequenzen für eine Reform unseres Denkens und Redens gezogen haben, dann müssen wir auch steinhart sagen, daß die Religion des Lebens und der Glaube an den lebendigen Gott überhaupt nicht zu vereinbaren sind. Hier muß jeder wählen. Hier geht es

wirklich um Dionysos oder den Gekreuzigten. Hier sind wir auf die Situation der alttestamentlichen Propheten gegenüber Baal und Astarte zurückgeworfen. Hier ist jedes Bündnis ausgeschlossen.

Denn es geht um Heil oder Unheil. Es geht darum, ob die Menschheit wirklich den shalom in der Hingabe an die Lebensinstinkte finden kann oder ob dieser shalom nur vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott Jesu Christi kommt. Es geht darum, ob die tatsächliche Naturverachtung unserer Gesellschaft durch eine Naturvergötterung die neue Sklaverei bedeutet oder durch ein ehrfurchtvolles Annehmen der Natur als Schöpfung und als Gabe, für die wir Gott die Verantwortung schuldig sind, überwunden werden muß. Es geht darum, ob wir uns von einem wild gewordenen Eros, der alle echten menschlichen Verhältnisse der Treue und der Nächstenliebe zerstört, mitreißen lassen oder ob wir ihm seinen richtigen Ort im Licht und im Dienst der Agape geben.

Es scheint mir, daß es für die ökumenische Bewegung die höchste Zeit ist, die Kirchen dazu aufzurufen und sie dafür zu stärken, den geistigen Kampf um den letzten Sinn des Lebens zu führen. Dieser hat weltweite Dimensionen, und darum können die Kirchen hier nur gemeinsam kämpfen. Gemeinsam müssen wir der Welt, die Leben sucht, zurufen, daß sie es nicht ohne den Gott finden kann, zu dem wir sagen dürfen: „Bei dir ist die Quelle des Lebens“ (Ps. 36, 10).

Hat die ökumenische Bewegung der Tagesordnung der Kirche oder jener der Welt zu folgen?

In diesem Vortrag geht es um die Haltung der Kirche der Welt gegenüber, wie sie in der ökumenischen Bewegung zum Ausdruck kommt.

Die ökumenische Bewegung ist nie eine intime kirchliche Gesellschaft gewesen, die die Welt aus ihrem Gesichtskreis verloren hatte.

Die erste große kirchliche Konferenz der Bewegung war die in Stockholm im Jahre 1925, und dort ging es gerade um die Aufgabe der Kirche in der Welt. Nathan Söderblom war davon überzeugt, daß Eile geboten sei. Er ließ sich nicht von warnenden Stimmen in die Irre führen, die sagten, daß die Kirchen kein gemeinsames Zeugnis zu sozialen und internationalen Problemen geben könnten, bevor sie sich theologisch und dogmatisch geeinigt haben würden. Er antwortete: Die Situation ist so bedrängend, daß wir nicht warten können; laßt uns schon handeln, als ob wir zur vollen Einigkeit gelangt wären. Daß die Theologie, die durch die Vordertür hinausbefördert wurde, sich durch die Hintertür wieder hineinschlich, nahm er in Kauf.

Eigentlich gab es in Stockholm zwei verschiedene Theologien, die heftig gegeneinander garieten. Auf der einen Seite das sogenannte „social gospel“,

das nicht nur von Amerikanern, sondern auch von Engländern und Franzosen verteidigt wurde. Der Gründer, Walter Rauschenbusch, beschrieb es in Worten, die einen merkwürdig modernen Klang haben: „Die Menschheit erwartet ein revolutionäres Christentum, das diese Welt eine schlechte Welt nennen und sie verändern wird.“ Denn „das echte Ziel des Christentums ist, die menschliche Gesellschaft zum Reich Gottes umzubilden“.

Den Akzent bekommen also die horizontalen Aspekte des Evangeliums. Jesus ist vor allen Dingen der große Reformator der sozialen Verhältnisse. Das soziale Christentum wird von einem starken Glauben an den Fortschritt der Menschheit getragen. Die Geschichte bewegt sich vorwärts, und die Mächte, die Gleichheit und Bruderschaft bewirken, sind unüberwindlich. Die ganze soziale und internationale Ordnung kann christianisiert werden.

Demgegenüber eine vor allem von den Deutschen verteidigte Theologie, die das Reich Gottes als die andere Welt rein eschatologisch sieht, die zu der von Gott bestimmten Zeit diese Welt ablösen wird. Sie ist mit einem tiefen Pessimismus bezüglich der Möglichkeiten, wichtige Veränderungen auf gesellschaftlichem Gebiet zu bewirken, verbunden.

Die Stockholmer Konferenz hat diese Polarisierung nicht wirklich überwinden können. Dafür war die theologische Sprachenverwirrung zu groß. Aber Stockholm hat auf jeden Fall deutlich gesagt, und das war damals für sehr viele ein neuer Klang, daß die Kirchen ihre Pflicht anerkennen müssen, das Evangelium auf allen Gebieten des menschlichen Lebens, industriell, sozial, politisch und international in die Praxis umzusetzen. Und so wurde sehr konkret über die sozialen Probleme gesprochen. Erzbischof Söderblom selbst trat z. B. deutlich für den achtstündigen Arbeitstag ein, was sehr fortschrittlich war. Aber unbeantwortet blieb die Frage, ob eine wirklich gründliche Besserung innerhalb der bestehenden sozialen Struktur möglich sein könne oder ob die Kirchen sich für eine radikale Änderung dieser Struktur einsetzen müßten. Die vom Marxismus gestellten scharfen Fragen oder die Fragen der Freiheitsbewegungen in Asien und Afrika fanden noch keinen Widerhall. Man hoffte, daß die neuen internationalen Körperschaften wie der Völkerbund und das Internationale Arbeitsamt die großen Menschheitsprobleme lösen könnten. Die Aufgabe der Kirchen war, diesen Organisationen „eine Seele“ zu geben. Und so war eines der konkreten Resultate der Konferenz dieses, daß ein Internationales Sozialwissenschaftliches Institut gegründet wurde, das den Kirchen beim Bedenken ihrer Aufgaben auf sozialem Gebiet helfen und mit dem Internationalen Arbeitsamt, wo Vertreter der Regierungen, der Unternehmer und der Arbeitnehmer zusammen die neue soziale Gesetzgebung ausarbeiteten, zusammenwirken würde.

Aber in den Jahren nach der großen ökonomischen Krise des Jahres 1928 änderte sich die Welt in einem schnellen Tempo. Die Welt: das ist jetzt nicht

mehr die Menschheit, die bei der Unterzeichnung des Kellogg-Paktes in Paris versprochen hat, den Krieg zu ächten und die endlich in Genf über Abrüstung verhandelte. Die Welt: das ist jetzt Mussolini, Hitler, Stalin, spanischer Bürgerkrieg, Äthiopien und die immer mehr wachsende Arbeitslosigkeit. Welches ist die Haltung der Kirchen in dieser Welt? Auf jeden Fall nicht so tun, als ob sie in einer größtenteils christianisierten Gesellschaft lebten, die nur noch etwas mehr christianisiert werden müsse. Denn es wird gerade jetzt deutlich, wie dicht unter der Oberfläche sich das Heidentum befindet und wie leicht große Teile der Menschheit sich totalitären Mächten unterwerfen. Jetzt geht es also darum, wieder die primitiven Fragen nach den Fundamenten des Zusammenlebens zu stellen, gegen die Abgötter Stellung zu nehmen und die Menschen zu einer Neuentdeckung der biblischen Vision auf das Gemeinschaftsleben aufzurufen. Aber dann muß es eine Kirche geben, die weiß, was sie will, und die nicht in einer solchen Symbiose mit der Welt lebt, daß niemand mehr sehen kann, was Kirche und was Welt ist. So kommt es in jenen Jahren zu einem Suchen und Fragen nach der Identität und der Integrität der Kirche. Der Kirchenkampf in Deutschland zeigt, wie notwendig die neue Selbstbesinnung der Kirche ist. Sogar in Amerika, wo Reinhold Niebuhr vorgearbeitet hat, gibt im Jahre 1935 eine Gruppe von Jüngeren ein Buch mit dem vor allem für Amerika schockierenden Titel „The Church against the World“ heraus. Richard Niebuhr zeigt in der Einleitung, daß die Kirche sich viel zuviel der Welt angepaßt hat und wieder lernen muß, eine eigene Sprache zu sprechen. Und ein Satz von John Mackay in einem Memorandum für die Oxford-Konferenz wird überall aufgegriffen, weil er gerade dieses Verlangen nach einer echten, ihrem Auftrag gewidmeten und gehorsamen Kirche zum Ausdruck bringt: „Let the Church be the Church“.

Das bedeutet am allerwenigsten, daß man sich in einen klerikalen Elfenbeinturm zurückzieht. In der „Student World“, dem damals praktisch einzigen Forum für internationale ökumenische Diskussion, wird radikale Gesellschaftskritik geübt. Niebuhr, Berdjajew, Tillich, Rosenstock-Hussey, de Rougemont und die Männer der französischen Esprit-Gruppe greifen in diesem Heft die größtenteils erstarrten und verrotteten Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft an. Und J. H. Oldham, der vom Jahre 1933 an die Oxford-Konferenz vorbereitet, geht wie ein Diogenes mit seiner Laterne umher, um Männer und Frauen zu finden, die Wege zu einer radikalen Erneuerung des sozialen und internationalen Lebens aufzeigen können. Es gelingt ihm, Soziologen, Ökonomen und Politiker zu mobilisieren und so Oxford 1937 viel repräsentativer und relevanter zu machen, als Stockholm es gewesen war. Jetzt geht es nicht nur um das Durchdringen der bestehenden Ordnung mit christlichem Geist. Jetzt werden Strukturen und Institutionen kritisch untersucht. Die Oxford-Botschaft an die

Kirchen sagt: „Die Mächte des Bösen, gegen die Christen zu kämpfen haben, sind nicht nur in den Herzen der Menschen als Individuen zu finden. Sie sind in die Struktur der Gesellschaft eingedrungen und haben sie infiziert. Sie müssen deshalb auch dort bekämpft werden.“ Und die Konferenzberichte über Kirche und Staat, Kirche und Volk, Kirche und Wirtschaft, Kirche und internationale Fragen gehen so konkret und kritisch auf die akuten Probleme ein, wie es nie zuvor auf ökumenischer Ebene geschehen war.

Der Zweite Weltkrieg bricht aus. Für eine große Anzahl von Kirchen bedeutet das, daß sie vor der Wahl stehen, entweder bekennende Kirchen zu werden, die die Herrschaft ihres Herrn auf allen Lebensgebieten verkündigen, auch gegenüber den heidnischen Ideologien, oder ihren Auftrag zu verleugnen. Sie reden die Welt noch nicht so deutlich an, wie sie es hätten tun sollen, aber es gibt wenigstens wieder ein kirchliches Zeugnis, das die Wirklichkeit berührt. Die Kirche steht wieder in der Menschheitsgeschichte. In dieser Zeit wird auch schwer gearbeitet, um ein gemeinsames Zeugnis der Kirchen bezüglich des sozialen und internationalen Wiederaufbaus in der Nachkriegszeit zu erreichen. Was die deutschen evangelischen Kirchenführer in Stuttgart 1945 sagten, „daß die Kirchen nicht mutiger ihr Zeugnis abgelegt hatten“, galt eigentlich für alle Kirchen, und das durfte nicht wieder geschehen.

So kommen wir zur Nachkriegsperiode. Es gibt neue Chancen für die Kirchen und vor allem für die ökumenische Bewegung. Der Weltrat wird im Jahre 1948 in Amsterdam endgültig gegründet. Die Erste Vollversammlung widmet den sozialen und internationalen Fragen viel Aufmerksamkeit. Oldhams Vorschlag, den Begriff „Verantwortliche Gesellschaft“ als Kriterium für die soziale Aufgabe der Kirchen zu nehmen, findet allgemeine Zustimmung. Denn damit werden die großen und dringenden Probleme mit einem Wort getroffen. Es geht darum, daß alle die Chance bekommen, Mitverantwortung zu tragen, daß alle die Verantwortung füreinander akzeptieren und daß man die Gesellschaft nicht totalitär als Selbstzweck versteht, sondern sich zur Verantwortung gegenüber ewig gültigen Normen rufen läßt. Die Menschenrechte werden deshalb stark betont. Und die ökumenische Bewegung kritisiert sowohl den Kapitalismus als auch den Kommunismus, weil in keinem der beiden die drei Dimensionen der verantwortlichen Gesellschaft verwirklicht werden. Im Kalten Krieg ist dies eine höchst unbequeme Lage, weil man von beiden Parteien als ein unzuverlässiges Element betrachtet wird. Aber es geht nicht nur um die Unabhängigkeit, sondern auch um die Integrität der ökumenischen Bewegung, die gerade zeigen soll, daß die Kirchen gemeinsam den Auftrag haben, im Kampfgewühl der Ideologien und Machtblöcke eine andere, eigene Stimme hören zu lassen.

Man spricht in dieser Zeit viel vom Wächteramt der Kirche. Enthält das einen bewußten oder unbewußten Anspruch der Kirche auf die eigentliche

Führung der Welt? Nicht notwendigerweise, denn der Wächter kann seine Aufgabe als die bescheidene Aufgabe der Schildwache verstehen. Aber es ist wohl so, daß in dieser Periode, in der in vielen Ländern ein kirchliches Erwachen stattfindet, große Erwartungen hinsichtlich der Rolle, die die Kirchen im Aufbau der Nachkriegsgesellschaft spielen können, gehegt werden.

Man hat aus den Erfahrungen früherer Jahre gelernt, daß man mit allgemeinen Erklärungen ökumenischer Versammlungen, denen keine konkreten Versuche praktischer politischer Konsequenzen folgen, nicht weiterkommt. Und so wird jetzt zuerst auf dem Gebiet der internationalen Verhältnisse eine Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten ins Leben gerufen. Sie besteht aus Spezialisten auf diesem Gebiet und baut ein Sekretariat auf, das sich täglich mit den akuten Problemen des internationalen Lebens beschäftigt. Die Kirchen haben also ihre eigene „Lobby“ bei den Vereinten Nationen und den Regierungen. Aber es geht nicht in erster Linie um die Verteidigung kirchlicher Interessen, sondern um Mitarbeit bei der Lösung der großen Probleme, von deren Lösung der Weltfriede abhängig ist. Auch auf sozialem Gebiet kommt man zu mehr konkreten Aktionsformen. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf die Entwicklungsländer. Die Studien bezüglich der schnellen sozialen Veränderungen in jenen Ländern führen in Asien und Afrika Ökonomen, Soziologen, Politiker und Kirchenführer zusammen, um Richtlinien für den sozialen und politischen Aufbau auszuarbeiten.

Kann man behaupten, daß diese Versuche, von der Ökumene her direkten Einfluß auf das soziale und internationale Leben auszuüben, einigen Erfolg gehabt haben? Es ist nicht leicht, diese Frage zu beantworten. Denn die wichtigsten Beschlüsse auf politischem Gebiet kommen fast immer durch ein Zusammenspiel der Kräfte zustande. Und wer wird beurteilen, wieviel genau dem einen oder dem anderen zu verdanken ist? Ich meine aber, daß wir in aller Nüchternheit die folgende Bilanz ziehen können.

Erstens: Es hat viele Fälle gegeben, in denen die Kirchen haben absagen müssen, weil sie sich nicht deutlich genug einigen konnten.

Zweitens: Es hat viele Fälle gegeben, in denen Empfehlungen oder Warnungen der Kirchen keinen Widerhall gefunden haben, weil die betroffenen Regierungen nicht bereit waren, den für eine friedliche Lösung erforderlichen Preis zu bezahlen.

Drittens: Es hat eine Anzahl von Fällen gegeben, in denen das Wort der Kirchen ein wichtiger Beitrag zur Bildung einer internationalen öffentlichen Meinung war, welche dann wieder neue konstruktive Schritte auf dem Weg zu einer besseren internationalen Ordnung ermöglichte. Ich werde später einige konkrete Beispiele nennen.

Sicher keine zufriedenstellende Bilanz. Wohl aber eine Bilanz, die bei der

Beurteilung der Arbeit der ökumenischen Bewegung nicht vernachlässigt werden darf.

Aber jetzt kommt um das Jahr 1960 eine heftige Diskussion in Gang über die Frage, ob die ökumenische Bewegung ihre Haltung der Welt gegenüber nicht radikal zu ändern hat. Es gibt tiefe Enttäuschung über die Tatsache, daß aus den schönen Plänen, über eine Erneuerung der Kirchen zu einer Erneuerung der Gesellschaft zu kommen, wenig oder nichts geworden ist. Es sieht so aus, als ob alle Reformversuche versandet sind. Man will aus der herrschenden Ordnung, die im Grunde Unordnung ist, ausbrechen. Muß dann nicht viel radikaler nach der Aufgabe der ökumenischen Bewegung in der Welt gefragt werden? Die neue Generation bringt eine neue Sprache mit sich. Ein „exodus“ aus den mit dem „establishment“ verflochtenen institutionalisierten Kirchen ist notwendig. Ein säkularer Ökumenismus (nicht dasselbe wie ein säkularisierter Ökumenismus), der den Dienst an der Menschheit als vornehmstes Ziel sieht. Eine Theologie der Revolution muß ausgearbeitet werden.

Es entsteht eine verwirrte Diskussion, denn ältere und neuere Fragestellungen kreuzen einander. Lassen Sie mich deshalb zuerst die Fragen nennen, die nicht mehr aktuell sind oder sein sollten, weil sie in der Geschichte der ökumenischen Bewegung genügend beantwortet wurden. Ich nenne vier solcher eigentlich anachronistischen Fragen.

Erstens: Hat die ökumenische Bewegung das Recht und die Pflicht, sich zu gesellschaftlichen und internationalen Problemen zu äußern? Meine Gegenfrage: Darf das im Jahre 1972 noch ein Problem für uns sein? Haben wir in den fast fünfzig Jahren seit dem Neubeginn in Stockholm denn nicht zusammen gelernt, daß die Reduzierung des Evangeliums auf eine Angelegenheit zwischen Gott und der einzelnen Seele eine Verleugnung des prophetischen Zeugnisses des Alten und des Neuen Testaments ist? Ist von dem Konsensus, der auf diesem Gebiet in der Ökumene entstanden ist, so wenig in das Leben der Mitgliedskirchen durchgedrungen? Die alte Leier, daß die Kirche nur mit dem Heil des einzelnen zu tun habe, klingt heute wie eine Schlafmelodie. Denn von allen Seiten, nicht nur von Hippies, sondern auch von den Vertretern der Wissenschaft und der Industrie wird heute laut verkündigt, daß die Gesellschaft der Produktion und der Konsumtion zu Ende geht und daß nur eine neue Ethik mit neuer Sinnggebung des Lebens und neuen Normen uns vor der Katastrophe retten kann. Müssen in einem solchen kritischen Augenblick die Kirchen sich in ihr Schneckenhaus zurückziehen und sagen, daß ihr Herr mit dem Ringen der Menschheit um eine sinnvolle Gesellschaft, in der der Mensch menschenwürdig leben kann, nichts zu tun hat?

Eine zweite, wirklich nicht aktuelle Frage lautet: Hat die ökumenische Bewegung wirklich den großen sozialen und internationalen Fragen unserer

Zeit ihre Aufmerksamkeit gewidmet? Man kann immer wieder hören, daß erst während der allerletzten Jahre in der ökumenischen Bewegung ein echtes Interesse für gesellschaftliche Probleme entstanden ist. Aber diese Behauptung zeigt nur einen Mangel an Kenntnis der ökumenischen Geschichte. Eines der Hauptmotive beim Entstehen der ökumenischen Bewegung war gerade das Entsetzen über die Ohnmacht der Kirchen, ein deutliches gemeinsames Zeugnis hinsichtlich der gesellschaftlichen Fragen zu geben. Von Stockholm und Oxford an bis zu Genf 1966 und Uppsala 1968 hat man zusammen gesucht und gerungen, um zu einem solchen Zeugnis zu kommen. Man kann sagen, daß das Resultat den Erwartungen nicht entsprach. Aber man kann nicht sagen, daß auf diesem Gebiet nicht mit Energie und Leidenschaft gearbeitet wurde.

Eine dritte, sachlich nicht begründete Frage ist, ob die ökumenische Bewegung sich nur mit den Motiven und Normen, die das Leben der Christen in der Gesellschaft beherrschen müssen, beschäftigt hat unter Vernachlässigung der Frage nach gerechten Strukturen. Wer die Aussagen der Oxford-Konferenz 1937 und vor allem der Vollversammlung in Amsterdam 1948 kennt, der muß wissen, daß man schon früh verstanden hat, daß es nicht nur um die soziale Haltung der einzelnen Christen, sondern vor allem um die Strukturfragen geht. Was ist der Entwurf der verantwortlichen Gesellschaft anderes als ein Prüfstein zur Beurteilung der bestehenden Strukturen? Die Kritik an den bestehenden Gesellschaftsformen ist seit Oxford und vor allem seit Amsterdam immer deutlicher und konkreter geworden.

Eine vierte, auch überflüssige Frage ist, ob die ökumenische Bewegung sich nur mit Worten und in der Form vager Verallgemeinerungen mit den sozialen und internationalen Fragen beschäftigt und ob sie je auf konkrete Weise am Kampf für soziale Gerechtigkeit und dauerhaften Frieden teilgenommen hat. Es ist eine Tatsache, daß viel ökumenische Aktivität auf diesem Gebiet die Form allgemeiner Resolutionen und Berichte angenommen hat. Es ist auch richtig, daß viele dieser Aussagen zu allgemein gewesen sind, um *direkten* Einfluß auf die wirkliche Welt haben zu können. Man unterschätze jedoch nicht die Bedeutung eines Konsensus der Kirchen auf sozialem Gebiet, der als Grundlage für örtliche, konkrete Beschlüsse dienen kann. Aber die ökumenische Bewegung hat immer mehr erfahren, daß es nicht bei Allgemeinheiten bleiben darf. Und so hat sie, vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg, auch hinsichtlich vieler brennender politischer Probleme, von denen das Wohl der Menschheit abhängt, Stellung genommen. Durch die Mitarbeit sachverständiger Laien war dies möglich, ohne an der Wirklichkeit des politischen Lebens vorbeizugehen.

Hat es einige Resultate gebracht? Es gibt sicher keinen Grund, die Erfolge der ökumenischen Bewegung auf diesem Gebiet zu bestaunen. Aber es gibt auch

keinen Grund, so zu tun, als sei alles vergeblich gewesen. Ich nenne nur eine Anzahl von Interventionen, die — an einem objektiven Maßstab gemessen — wirklichen Erfolg gehabt haben: den Einfluß der Versöhnung in Stuttgart (1945) auf die Reintegrierung Deutschlands in die internationale Gemeinschaft; die effektive Mitwirkung an der Formulierung und die Annahme der Erklärung über die Menschenrechte; den Beitrag an der Beendigung des Suezkonfliktes vom Jahre 1956; die Unterstützung der Vorbereitung und des Zustandekommens des Moskauer Vertrages über die Atomversuche (1963); die Initiative, die reichen Länder dazu zu bewegen, einen festen Prozentsatz ihres Einkommens den Entwicklungsländern zur Verfügung zu stellen; das Schaffen einer Atmosphäre, in der die „Denkschrift“ der Kirchen in Deutschland zum Verhältnis zu Osteuropa, die wiederum einen wichtigen Einfluß auf die öffentliche Meinungsbildung in Deutschland gehabt hat, möglich gemacht wurde; die für den Friedensschluß zwischen Nord- und Südsudan geleisteten Dienste.

Das sind greifbare Resultate. Und dazu kommen noch die Interventionen, die nicht publiziert werden können, weil das der guten Sache schaden würde. Ich gebe diese Beispiele nicht, um die Aktivität der ökumenischen Bewegung zu loben, sondern um jedem die Gelegenheit zu geben, selbst sachverständig zu urteilen.

Wenn wir also eine Anzahl von kritischen Fragen einfach beantworten können, indem wir auf die tatsächliche Geschichte der letzten vierzig Jahre verweisen, so bleiben doch andere, nicht weniger kritische Fragen übrig, die noch nicht oder ungenügend beantwortet sind. Es gibt vor allem während der letzten Jahre sehr dringende Fragen, denen wir nicht aus dem Weg gehen dürfen. Ich nenne ihrer vier.

Erstens: Sind die Kirchen nicht so sehr mit der heutigen sozialen Ordnung verbunden, daß die ökumenische Bewegung die Freiheit und die Autorität, ein prophetisches Wort reden zu können, nicht besitzt? Diese Frage können wir nicht leicht zur Seite schieben. Die Kirchen sind tatsächlich durch soviel Bande mit ihrer gesellschaftlichen Umgebung verbunden, daß sie in ihrem Zeugnis entweder gebremst werden oder unglaubwürdig zu sein scheinen. Es gibt silberne Bande, die manchmal die Kirche mit dem Staat, manchmal die Kirche mit sozialen Gruppen verbinden. Es gibt ideologische Bande, die die Kirche auf eine bürgerliche Mentalität festnageln. Und doch würde es falsch sein, daraus die Schlußfolgerung zu ziehen, daß die ökumenische Bewegung und die Kirchen kein Recht haben, den Mund aufzumachen. Denn die Befreiung aus dem Gefängnis der weltlichen Mächte geschieht gerade dort, wo die Kirchen wieder zu ihrer Unabhängigkeit auffordern und frei aus dem eigenen Auftrag heraus sprechen lernen. Und auf diesem Gebiet gibt es gute Gründe zur Hoffnung. Die Begegnung und das Gespräch zwischen den Kirchen, wobei es zu einer gegen-

seitigen Mahnung kommt, haben den Effekt, daß Kirchen sich selbst sehen lernen, wie andere sie sehen. Die ökumenische Bewegung wird so zu einer Bewegung zur Befreiung der Kirchen. Wenn die Kirchen sich aneinander spiegeln und die eigene Aufgabe im Licht der Weltaufgabe der *Una Sancta* sehen lernen, kommt es zu einer neuen Freimütigkeit. Es ist einfach nicht wahr, daß die Kirchen während der letzten dreißig Jahre nur als Papageien die Stimme der sie umgebenden politischen oder sozialen Mächte wiedergegeben haben. Man denke an die Rolle der amerikanischen Kirchen im Blick auf den Krieg in Vietnam, an die der französischen Kirchen hinsichtlich Algeriens, an die deutschen Kirchen in ihrer Haltung dem Osten gegenüber. Es bleibt noch eine große Aufgabe, um die Befreiungsbewegung auf allen Gebieten weiterzuführen. Aber ein Anfang wurde gemacht.

Die zweite dringende Frage lautet: Beurteilt die ökumenische Bewegung die Möglichkeit, die bestehende Ordnung (oder Unordnung) graduell zu reformieren, nicht zu optimistisch? Lebt sie nicht zu sehr aus der Illusion, daß die großen Fragen des Verhältnisses zwischen reichen und armen Ländern, der Ausbeutung, der Rassendiskriminierung, des Mißbrauchs der Macht durch die Großmächte ohne einen totalen Bruch mit der heutigen Ordnung gelöst werden können? Hat der Wunsch, sich nicht in Allgemeinheiten zu verlieren, etwa dazu geführt, daß man allzu pragmatisch geworden ist? Ich mache zu dieser aktuellen Frage vier Bemerkungen.

Erstens: Sogar große Revolutionäre wie Lenin haben manchmal behauptet, daß es sinnlos sei, die unmittelbare Revolution in solchen Situationen, in denen die Bedingungen dafür nicht gegeben sind, zu propagieren.

Zweitens: Revolution bedeutet Gewalt, und der Christ kann Gewalt nur gutheißen, wenn alle anderen Möglichkeiten erschöpft sind. Auch dann noch muß der Christ alles tun, um die Dämonie der Gewalt zu bekämpfen.

Drittens: Auf diesem Gebiet dürfen wir nicht verallgemeinern. Jeder Kontinent, jedes Land hat in dieser Hinsicht seine besondere historische Situation. Was für Südamerika gilt, gilt nicht unbedingt für Asien oder Europa.

Viertens: Die ökumenische Bewegung muß die Bereitschaft haben, sowohl für die große, radikale Umbildung der gesellschaftlichen und internationalen Strukturen zu arbeiten als auch für die bescheidenen Reformen, die in diesem Augenblick sofort zustande gebracht werden können.

Die nächste Frage, die wir noch nicht genügend beantwortet haben, lautet: Hat die ökumenische Bewegung einen so starken Akzent auf Leben und Zukunft der Kirche gelegt, daß sie den Fragen, von denen Leben und Zukunft der Menschheit abhängig sind, nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt hat? War sie zu sehr an der Tagesordnung der Kirche interessiert, um die Tagesordnung der Welt völlig ernst nehmen zu können?

Es ist natürlich eine Tatsache, daß eine ökumenische Bewegung, die die schwere Aufgabe hatte, voneinander isolierte Kirchen zur Zusammenarbeit zu bringen und auf den Weg zur Einheit zu führen, den zwischenkirchlichen Problemen sehr viel Zeit und Aufmerksamkeit hat widmen müssen. Ich habe oft geseufzt, wenn die Weltsituation uns dazu zwang, die Arbeit am Aufbau der ökumenischen Bewegung zu unterbrechen, um sich dieser oder jener kritischen internationalen Situation zu widmen. Aber das geschah nicht, weil die Innenpolitik der ökumenischen Bewegung wichtiger zu sein schien als die Außenpolitik; es war vor allem, weil nur eine wirklich zusammenhängende, auf substantiellen gemeinsamen Überzeugungen fundierte ökumenische Bewegung der Welt etwas zu sagen haben würde. In der Kirche das Innere nach außen? Gut, aber wenn das Futter des Mantels zerrissen ist, bringt das keinen eindrucksvollen Erfolg. Es gibt eine Zeit der Sammlung. Es gibt auch eine Zeit für den Exodus. Beide gehören zum Wesen der Kirche.

Die letzte dieser dringenden Fragen ist, ob die ökumenische Bewegung, obwohl sie sich auf sozialpolitischem Gebiet nicht unbezeugt gelassen hat, tatsächlich bewiesen hat, daß die Kirchen an der Seite der Armen und Unterdrückten stehen müssen. Es ist gut, daß diese Frage heute so scharf gestellt wird. Die heftige Diskussion über das ökumenische Antirassismus-Programm beweist, daß es sich hier um eine tief eingreifende Wahl handelt. Ich halte dieses Programm für eine notwendige Konsequenz aus allem, was wir in der ökumenischen Bewegung zusammen gelernt haben. Hier wird ein Stück belangvoller Solidarität sichtbar, das deutlicher als kirchliche Erklärungen spricht. Und es freut mich, daß dies in Afrika mit Dankbarkeit und Überraschung zur Kenntnis genommen worden ist. Man glaubte nicht, daß die Kirchen den Mut und die Phantasie haben würden, einen solchen Entschluß zu fassen. Und ein unerwartetes Resultat ist gewesen, daß die neue Glaubwürdigkeit der ökumenischen Bewegung dazu geführt hat, daß sie eine entscheidende Rolle bei der Beendigung des langen, blutigen Bürgerkrieges im Sudan und der Versöhnung der kämpfenden Parteien in diesem Land hat spielen können.

Es ist deutlich, daß wir in der neuen Situation, in die wir durch die Entwicklung in Kirche und Welt hineingeraten sind, nicht mit der Wiederholung alter Formeln zu Rande kommen, sondern neue Antworten auf neue Fragen finden müssen. Ich will aber noch etwas zur Perspektive, in der wir diese Aufgabe sehen müssen, sagen.

Diese Perspektive muß die prophetische sein. Denn das einzig Spezifische und Besondere, das die Kirche der Welt in den gesellschaftlichen Fragen zu bieten hat, ist das prophetische Zeugnis, wie es im Alten und Neuen Testament ursprünglich verkündigt wurde. Wir könnten ein bekanntes Wort von Karl

Jaspers über die Chancen der Kirche wie folgt zuspitzen: Alle Chancen der Kirche hinsichtlich der Welt liegen in der Prophetie.

Warum ist das so? Weil die Prophetie eine Dimension des menschlichen Lebens kennt, die die Welt von sich aus nicht kennt: die Dimension des göttlichen Handelns. Prophetie gibt Zeugnis von dem, was Gott getan hat, was er tut und was er tun wird. Ich darf einige treffende Sätze von van Ruler zitieren:

„Unsere Kenntnis der Geschichte, die die Propheten uns schenken, ist keine Einsicht in die Geschichte, sondern ein Wissen um die Geschichte. Der Urwald, in dem wir uns befinden, wird nicht gefällt, sondern es wird eine Lichtung geschlagen, wo die Sonne scheint, zu unserem Trost . . . Und außerdem werden auch Pfade gehackt, zwischen den Stämmen und quer durch die Schlingpflanzen hindurch, auf denen wir gehen können. Neben den Verheißungen, die sich auf das Handeln Gottes beziehen, stehen bei den Propheten die Gebote für das Handeln des Menschen . . . Und wir empfangen so viel, wie uns genügt, um den nächsten Schritt zu tun: Der Urwaldpfad wird vor unseren Füßen gebahnt“ (Religie en Politiek, S. 202).

Anders gesagt: In einer Welt, die sich in einer Sackgasse befindet und überall vor geschlossenen Türen steht, ist die Prophetie das Wort des Durchbruchs und der Durchsicht. Der Prophet Micha (2, 13) sagt es so: „Er wird als ein Durchbrecher vor ihnen heraufziehen; sie werden durchbrechen und durchs Tor hinausziehen, und ihr König wird vor ihnen hergehen und der Herr an ihrer Spitze.“

Auf dem Hintergrund dieser Offenbarung des göttlichen Willens und seines Marschbefehls kämpft die Prophetie gegen drei Verfälschungen des religiösen Lebens: gegen die „seelische“ Frömmigkeit, die Gott nur für die eigene Seele haben will und Gottes Herrschaft über die Welt nicht tatsächlich anerkennt; gegen den religiösen Institutionalismus, dessen alles beherrschende Frage die nach der Kontinuität der traditionellen Formen des religiösen Lebens ist; gegen die Abgötterei, die irdische Mächte, Systeme und Ideologien verabsolutiert.

Und dieser Kampf wird nicht mit allgemeinen Grundsätzen geführt. Weder im Alten noch im Neuen Testament wird uns ein ethisches System angeboten. Die Prophetie spricht eine sehr konkrete Sprache und redet über aktuelle Geschehnisse. Von Amos an bis zum Propheten Jesus, der mehr als ein Prophet ist, werden die sozialen Krankheiten und Sünden, die zur Ausbeutung und Entfremdung führen, namentlich genannt.

Leider haben die Kirchen in ihrer Geschichte dem prophetischen Zeugnis nicht die Aufmerksamkeit geschenkt, die es wegen seiner zentralen Stellung in der Bibel verdient. In langen Perioden sind sie der Welt das prophetische Wort schuldig geblieben, wodurch sie diese Welt ihrem Schicksal überließen. Und so ist es begreiflich, daß jetzt wieder eine starke Bewegung entstanden ist, die die

Aufmerksamkeit des Christentums und der Kirche wieder auf die Welt mit ihren Nöten lenkt. Aber jetzt ist die große Frage, ob diese Bewegung wirklich ein Aufleben und eine Aktualisierung der echten prophetischen Tradition ist. Sie enthält sicherlich allerlei Motive dieser Tradition: die Ablehnung einer privaten egozentrischen Frömmigkeit, die Kritik an der selbstsicheren religiösen Institution, den Kampf gegen Mächte, welche die Menschlichkeit bedrohen. Aber stehen diese Motive in dem richtigen Zusammenhang? In der ursprünglichen Prophetie ist dieser Zusammenhang immer die Offenbarung des göttlichen Willens. Es fängt immer mit einem „So spricht der Herr“ an. Wie der zweite Petrus-Brief es sagt: „Noch niemals nämlich ist eine Prophetenrede durch eines Menschen Willen zustande gekommen; vielmehr vom Heiligen Geist getrieben, haben die gottgesandten Menschen geredet“ (Übers. Wildkens).

Wird das heute bei den Versuchen, Christen eine relevante Rolle in der Gesellschaft spielen zu lassen, genügend bedacht? Ich bekomme immer wieder den Eindruck, daß in unserem vielen Schreiben und Reden über die gesellschaftliche Funktion des Christentums eine entwurzelte oder halbierte Prophetie angeboten wird. Entwurzelt, weil wir so wenig vom Getriebenwerden, vom Überwältigtwerden durch die persönliche Begegnung mit dem lebendigen und redenden Gott, was der Prophetie ihre wahre Bedeutung gibt, merken. Halbiert, weil dadurch die Aussicht und die Durchsicht von der Offenbarung her wegfallen und nur die Gebote übrigbleiben.

Es geht nicht darum, ob die Kirchen sich zu viel oder zu wenig um die Fragen der Welt kümmern. Aber die Frage ist, ob sie es auf richtige Weise tun. Geschieht es — wie Martin Buber sagt — „theopolitisch“ oder auf die Weise einer halbchristlichen, halbweltlichen Ideologie? Wir sind nicht ohne Grund von den anthropologischen Wissenschaften beeindruckt. Aber auch die beste Soziologie kann uns nicht helfen, wenn wir nicht aus unserer eigenen tiefsten Quelle der Kraft leben. Sind wir nicht in der Situation von Hagar und Ismael in der Wüste? Der Mangel an Wasser ließ sie beinahe umkommen, bis sie merkten, daß es ganz in ihrer Nähe eine rettende Quelle gab. Wir haben auch eine Quelle in unserer Nähe: die volle prophetische Verkündigung. Wenn wir zusammen darauf hören, wird uns alle Lust vergehen, unsere Zeit mit polarisierenden Diskussionen zu verschwenden. Dann wird die Tagesordnung sehr sicher die Tagesordnung der Welt sein, aber nicht in dem Sinn, daß die Kirche nur die von der Welt ausgedachten Fragen zu beantworten hat. Nein, in dem Sinn, daß Gott selbst uns nach der Welt, die seine Welt ist, fragt.

Wenn ich heute von so vielen Seiten verkündigen höre, daß es mit dem Ökumenismus, der sich für die Einheit der Kirchen interessiert, vorbei sei und daß der einzige relevante Ökumenismus das gemeinsame soziale Engagement ist, denke ich an die Krise der ökumenischen Bewegung im Jahre 1932. Auch

damals gab es große Spannungen zwischen Orthodoxie und Orthopraxie. Auch damals die Frage: Einheit der Lehre oder Einheit der Tat.

Der damals noch sehr jugendliche Bonhoeffer hat dann zwei zukunftsweisende Ansprachen gehalten. Er stellte eine große Begriffsverwirrung fest. Er fand die Ursache in der ungenügenden theologischen Verankerung der Bewegung. Auf einer ökumenischen Jugendkonferenz ruft er aus: „Die Geringschätzung der Theologie durch die Menschen der Praxis soll aufhören.“ Solange wir so unsicher seien, sagte er, ist die ökumenische Bewegung ein Opfer aller Konjunkturänderungen in der Gesellschaft und in der Politik. Die ökumenische Bewegung sei nicht nur da, um gemeinsame Aktionen durchzuführen. Sie sei eine bestimmte Gestalt der Kirche. In ihr geht es um nicht mehr oder weniger als um eine Wiederentdeckung der eigentlichen Aufgabe der Kirche. Diese Aufgabe sei: die Anwesenheit Christi in unserer Welt zu verkündigen. In unserem Zusammenleben müsse deutlich werden, daß Christus unser Friede sei. Aber das Wort des anwesenden Christus sei Evangelium und Gebot. Diese zwei seien unzertrennlich. Christus sei Herr der ganzen Welt, und die Kirche habe deshalb mit der ganzen Welt zu tun. Es gehe darum, das konkrete Wort zu hören, das Christus uns in unserer aktuellen Situation gibt.

Bonhoeffer durchbricht auf diese Weise die falsche Alternative zwischen einem kirchlichen und einem weltlichen Ökumenismus. Eine ökumenische Bewegung, die sich *nur* für die „doxa“, die Lehre, interessiert, bleibt im luftleeren Raum. Aber eine, die sich *nur* mit der Praxis beschäftigt, verliert ihre Identität als christozentrische Bewegung und wird zu einem Spielball der Kräfte, die auf sozialem und politischem Gebiet miteinander streiten.

Natürlich muß gemeinsames soziales Engagement sein. Und natürlich darf und muß mit allen möglichen Menschen guten Willens zusammengearbeitet werden, obwohl sie aus anderen Gründen für Gerechtigkeit und Frieden kämpfen. Aber das ist keine Alternative zum Zusammenführen der zerstreuten Kinder Gottes. Das soziale Engagement ist die notwendige Konsequenz unseres zusammen-Kirche-werden.

Ich meine deshalb, daß die ökumenische Bewegung nur Zukunft hat, wenn sie sich nicht dazu verführen läßt, zwischen der Einheit der Kirche und der Einheit der Welt zu wählen, sondern sich immer tiefer dessen bewußt wird, daß der Herr sein Volk versammelt, um ein Licht für die ganze Welt zu sein.

Die ökumenische Bewegung hat Zukunft, wenn sie sich immer wieder auf ihren Existenzgrund besinnt und aus dem Herzen des Evangeliums lebt. Denn dann gibt es wirklich Bewegung. Dann arbeitet der Heilige Geist an uns, der uns und unseren Kirchen auf dem Nacken sitzt, zueinander treibt, aneinander bindet und uns dazu bereit macht, die erneuernde und heilbringende Aufgabe in der Welt zu erfüllen.