

# Von Minneapolis 1957 nach Jakarta 1975 Variationen über ein ökumenisches Thema

VON HANS-WERNER GENSICHEN

*Hans Heinrich Harms zum 60. Geburtstag*

## I.

Achtzehn Jahre sind in der ökumenischen Geschichte eine kurze Spanne, kurz genug jedenfalls, um jegliche nostalgische Beschwörung einer angeblich guten alten Zeit verdächtig zu machen. Achtzehn Jahre, noch dazu diese achtzehn Jahre von 1957 bis 1974/75, sind aber auch eine lange Zeit, zu lang und zu gefüllt, als daß sie eine einigermaßen kontinuierliche, bruchlose Entwicklung umschließen könnten. Wozu dann überhaupt dieser Rückblick und Vorblick, die Zusammenstellung dieser beiden ökumenischen Daten, die als solche wenig miteinander zu tun zu haben scheinen: 1957 die Vollversammlung einer konfessionellen Weltorganisation, des Lutherischen Weltbundes, die längst zu den ökumenischen Akten genommen worden ist, und die für 1975 angesetzte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, deren Umriss in der Planung gerade erkennbar werden? Warum überhaupt die Markierung dieses Zeitraumes durch zwei ökumenische Versammlungen — als ob die Zäsuren der großen geschichtlichen Zusammenhänge ausgerechnet durch solche Zusammenkünfte bestimmt wären? Eine künftige ökumenische Geschichtsschreibung wird abwägen, mit welcher Gewichtung sie die verschiedenen Konferenzen im Gesamtrahmen der ökumenischen Entwicklung einzuordnen hat. Eine Weltgeschichte dieser Epoche dürfte sehr wohl geschrieben werden können, ohne eine dieser Konferenzen auch nur zu erwähnen. Selbst wenn man sich aber des vergleichsweise engen, ja manchmal esoterischen Rahmens ökumenischer Geschichte bewußt bleibt, wäre immer noch zu überlegen, ob der Gang des Geschehens innerhalb dieses Rahmens nicht vielleicht durch ganz andere Faktoren als gerade die Konferenzen bestimmt wird. Es ist bemerkenswert, daß gerade das 25jährige Jubiläum des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahr 1973 zu derart skeptischen Erwägungen Anlaß gegeben hat, und zwar nicht etwa in der etablierten Anti-Ökumene (deren eigene Probleme von denen der Ökumene übrigens gar nicht so verschieden sind), sondern innerhalb von Gliedkirchen, deren ökumenische Loyalität bisher völlig außer Zweifel stand. Aus-

gerechnet im offiziellen Monatsblatt der Kirche von Südindien wird die Frage gestellt, ob nicht die Gefahr bestehe, daß die „Verantwortung für die christliche Sendung von den Kirchen auf die Konferenzen, vom ‚laos‘ auf eine elitäre überkirchliche Führerschicht verlagert“ werde, daß also die Konferenzen eine „befriedigendere Selbsterfüllung darin finden, selbst als das Gottesvolk oder der heilige Rest zu fungieren, während sie Millionen unaufgeklärter Kirchenglieder in Asien im eigenen Saft schmoren lassen“<sup>1</sup>.

Über Hintergründe und Berechtigung solcher Anfragen ist hier nicht zu sprechen. Lediglich dies ist klarzustellen, daß auch ein Thema wie das unsere keinesfalls der Versuchung einer unkritischen Konferenz-Euphorie Vorschub leisten soll. Was die beiden Konferenzen von Minneapolis 1957 und Jakarta 1975 über alle chronologischen und anderweitigen Differenzen hinweg zusammenhält, ist nur die Tatsache, daß über beiden dasselbe Leitwort steht: „Jesus Christus befreit und eint“. Ob und wie weit den Planern von Jakarta diese Koinzidenz bewußt gewesen ist, kann man auf sich beruhen lassen. Für uns ist sie hinreichender Anlaß, jenem Thema vor dem Horizont der Veränderungen nachzugehen, die sich seit 1957 ereignet haben, und im Ausblick auf Veränderungen, die sich bis 1975 vielleicht noch ergeben werden — in der Hoffnung, daß sich daraus einige Anhaltspunkte für eine Überprüfung und Erneuerung der ökumenischen Verantwortung in unserer Epoche gewinnen lassen. Damit dürfte auch die notwendige Abgrenzung gegenüber ökumenischer Historiographie einerseits und zweckbestimmter ökumenischer Apologetik andererseits markiert sein.

Ökumenismus in unserer Zeit hätte wenig für sich, wenn er lediglich dazu führte, „aus dem kleinen Kreis von Kennern einen größeren zu machen“ (Bert Brecht). Was die ökumenische Bewegung bewegt — im doppelten Sinne: was von ihr bewegt wird und wovon sie bewegt wird — darf unbequem, darf strittig, darf anfechtbar sein, wenn es nur nicht belanglos wird, belanglos nämlich für die Christenheit an der Basis, ohne die auch die kühnste ökumenische Avantgarde eine Elite ohne Legitimation bleiben müßte. Sicherlich liegt hier eines der „Kreuze“ der ökumenischen Bewegung<sup>2</sup>, sofern sie nur mit den Kirchen und für sie zu existieren vermag, ohne doch direkt auf die Kirchen einwirken zu können. Es ist begreiflich, wenn man das Dilemma gewaltsam auflösen möchte, etwa nach dem Muster der alten islamischen Parabel von den drei Karawanen: So wie es dort hieß, daß zuerst die Juden, dann auch die Christen vorzeitig in der Wüste liegenblieben, während nur der Prophet mit den Seinen das Ziel erreichte, so soll hier die langsame, unbeholfene Karawane der Kirchen-Ökumene überholt werden von der „dritten Ökumene“, dem Vortrupp einer neuen radikalen Weltzuwendung, die allein mit dem Lauf der Geschichte Schritt zu halten vermag. Diese Flucht nach vorn ist verlockend.

Aber sie ist und bleibt Flucht, und sie erweist sich als solche spätestens dann, wenn die Euphorie der Konferenzen durch die Last und Hitze des partikular-kirchlichen Alltags verdrängt worden ist. Bestand hat das, was *hier* besteht — nicht als ob sich der ganze Geleitzug stets nach dem langsamsten Schiff richten müßte, als ob jede prophetische Weisung erst der Genehmigung durch kirchenamtliche Vorzensur bedürfte, wohl aber im Sinne dessen, was Ernst Lange als gegenseitige Bürgschaft beschrieben hat: „In der Kirche bürgt die Einzelgemeinde der Gesamtinstitution und die Gesamtinstitution der Einzelgemeinde, bürgt das Volk Gottes seinen Funktionären, wie die Funktionäre Bürgschaft leisten für das Volk<sup>3</sup>“.

## II.

Es ist kein Zufall, daß der Ökumenismus damit schon im Bereich der Strukturfragen auf Jesus Christus selbst zurückverwiesen wird, denn alle Bürgschaft auch in diesem Bereich verdankt sich allein ihm, dem Anfänger und Vollender des Glaubens. *Er* ist es, der befreit und eint. Minneapolis 1957 hat diesem Bekenntnis bereits allen nur wünschbaren Nachdruck gegeben. Der christologische Akzent, den vorher schon Evanston 1954, erst recht dann die späteren Weltkonferenzen von Neu-Delhi 1961, Uppsala 1968 und Bangkok 1972/73 explizieren oder doch der Sache nach aufnehmen, ist hier erstmals im ökumenischen Raum so deutlich artikuliert worden, und das nicht etwa nur als Vergewisserung für den eigenen lutherisch-konfessionellen Hausgebrauch. „Wir meinen nicht nur einen Herrn für die Kirche, und schon gar nicht so etwas wie einen Schutzpatron für unsere lutherische Kirche.“ Angesichts der allgemeinen Glaubensgewißheit und der Existenzbedrohung des Menschen dürfe man nicht mehr fragen: Was ist lutherisch?, sondern: Was ist christusgemäß? Im übrigen gelte es, das Christuszeugnis „wirklich in die eigene Gegenwart hinein“ auszurichten, und zwar „nicht allein durch Intelligenz und Theologie“, sondern „vor allem durch jenen Gehorsam der Heiligung, der immer noch das sicherste und glaubhafteste, und darum auch wirkungsvollste Mittel ist, Christus in der Welt von heute zu bezeugen<sup>4</sup>“. Man mag darüber streiten, ob die von den Arbeitsgruppen der Versammlung ausgearbeiteten Thesen dieser Herausforderung durch die Ansprache des Präsidenten gerecht geworden sind. Bedeutsam bleibt, daß wenigstens der Absicht nach die „christologische Konzentration“, die hier dokumentiert wird, in einer Weise qualifiziert erscheint, die auf Kommandes weist, und zwar nicht nur im Blick auf Zeugnis und Lebenspraxis des Glaubens, sondern insbesondere auch auf die Beziehung zur Situation, zum Kontext. Tatsächlich kann man die folgenden Jahre ökumenischer Diskussion und Bewußtseinsbildung streckenweise als ein großes Ringen um das Verhältnis von Text und Kontext, um — wie es eine ökumenische Studie formuliert — die

„Endgültigkeit Jesu Christi im Zeitalter weltweiter Geschichte“, verstehen. Die Fülle der in rascher Folge einander ablösenden Entwürfe ist verwirrend, die Variationsbreite der Gesprächsbeiträge so groß, daß es einer umfassenden Darstellung bedürfte, um ihnen allen gerecht zu werden. Hier kann nur an einige markante Punkte erinnert werden. Die Vollversammlung von Neu-Delhi 1961 hört von Generalsekretär W. A. Visser't Hooft, der Ökumenische Rat der Kirchen sei „entweder eine christozentrische Bewegung oder . . . überhaupt nichts“<sup>5</sup>. Schon in Neu-Delhi aber zeichnen sich für diesen Christozentrismus mindestens zwei verschiedene Auslegungen ab. Man ist sich einig in dem Willen, die ekklesiologische Engführung der Christologie zu durchbrechen, Christus und sein Werk auf den Horizont der neuen Welterfahrung zu beziehen. Soll das aber mittels Aktualisierung eines schon immer bestehenden „christischen“ Seinsgrundes des gesamten Kosmos geschehen, oder erscheint die vorlaufende Präsenz Christi nur in bestimmten geschichtlichen Phänomenen, an deren Verheißungscharakter die christliche Sendung anzuknüpfen hätte<sup>6</sup>? Ein neuer, für die weitere Entwicklung wichtiger Akzent taucht zunächst nur am Rande der ökumenischen Diskussionen auf. James Barr, der britische Semitist und Exeget, trägt 1964 seine Kritik am herkömmlichen christozentrischen „Offenbarungsmodell“ vor: Um dem spezifischen Anrede-Charakter auch der alttestamentlichen Botschaft gerecht zu werden, solle man eher von „Situationen“ sprechen, in denen sich Gott als der Bewegende, als der Provozierende zeige<sup>7</sup>. Barr möchte auf diese Weise einen neuen, flexibleren Begriff von Tradition gewinnen, bleibt also noch im engeren Bezirk der eigentlich hermeneutischen Debatte. Aber unter dem Druck der Probleme, die insbesondere durch den Entwicklungskonflikt auch im ökumenischen Bereich immer stärker zur Geltung kommen, gewinnt das Interesse an der Situation, am Kontext immer mehr Raum und Gewicht. Die Grenzen zwischen den bisher als theologisch und nicht-theologisch bezeichneten Faktoren werden fließend. Vor allem aber zielt die Frage nach Gottes oder Christi Handeln in der Geschichte nun nicht mehr auf eine allgemeine und überall anwendbare Geschichtsinterpretation, sondern eher darauf, die Orientierung der Christenheit an kolonialer und imperialer Expansion der Industrienationen und ihren Interessen zu überwinden und auf diese Weise die Herausforderung durch die Kirchen und Christen der Dritten Welt anzunehmen<sup>8</sup>.

Spätestens die Weltmissionskonferenz von Bangkok 1972/73 hat gezeigt, daß — wie es M. M. Thomas schon zwei Jahre zuvor in Addis Abeba angekündigt hatte<sup>9</sup> — die ökumenische Bewegung damit in eine Krise geraten ist, und zwar im doppelten Sinne: Einerseits müssen vor allem die Kirchen der entwickelten Welt sich unter Gottes Gericht beugen, das ihnen unter der Einsicht in diese Situation unausweichlich begegnet; andererseits erweist sich ein über-

zogener „Situationalismus“ zunehmend als einer der exponiertesten Belastungspunkte der ökumenischen Gemeinschaft, und zwar gerade im Hinblick auf die christozentrische Basis des Ökumenischen Rats. Daß Christus nicht nur im „Text“, sondern auch „Kontext“ der christlichen Botschaft präsent und am Werk ist, daß beides seiner verborgenen Herrschaft unterworfen ist, wird heute gewiß allenthalben zugestanden werden. Anders ist es, wenn daraus die Forderung an die Christen abgeleitet wird, „auf die Ernte zu blicken, die die Welt mit Eifer einbringt“, und auch darin schon „Zeichen des kosmischen Werkes der Versöhnung und der Wiederbringung aller Dinge“ zu finden. Was hier als „kosmozentrisch und *darum* christozentrisch“ deklariert wird<sup>10</sup>, weckt nicht nur gewisse unbehagliche Erinnerungen an Neu-Delhi 1961, sondern legt auch eine Frage nahe, die heute vor allem von evangelikaler Seite, aber durchaus nicht allein dort gestellt wird: Haben wir „ein Programm aus der Situation zu entwickeln und dann dazu eine wie auch immer geartete biblische Legitimation zu suchen“, oder ist es umgekehrt<sup>11</sup>? Die neuen ökumenischen Bemühungen um eine induktive Theologie führen, wie es scheint, auf dasselbe Problem; denn wenn diese Theologie ihren Weg nicht mehr von den biblischen Aussagen her zur gelebten Erfahrung, zum Engagement in der geschichtlichen Situation geht, sondern umgekehrt verfährt, mag sie zwar an Relevanz und an Nähe zum konkreten Kontext gewinnen, geht aber auch das Risiko ein, stets wieder bei ihren eigenen Arbeitshypothesen anzukommen und somit das hermeneutische Wagnis, das sie sucht, die jeweils aktuelle Entzifferung christlicher Verantwortung, gerade zu verfehlen. Oder sind diese Alternativen immer noch falsch? Es mag zu denken geben, daß M. M. Thomas, dem man gewiß mangelndes Verständnis für eine Situationstheologie nicht nachsagen kann, die Betonung der „Spiritualität“ in seiner Ansprache während der Bangkok-Konferenz neuerdings, im Zusammenhang mit der Fünften Vollversammlung der Asiatischen Christlichen Konferenz in Singapore 1973, durch einen Hinweis auf die Notwendigkeit „fortdauernder Begegnung mit der biblischen Wahrheit“ präzisiert hat. Und was er mit Bezug auf das soziale Engagement der asiatischen Christen sagte, weist in die gleiche Richtung: „Ich habe viel Sympathie mit radikalem sozialem Einsatz, wo es auch sei; aber es irritiert mich, wenn dabei die Christus-Bezogenheit (Christ-centeredness) nicht ebenso nachdrücklich zum Ausdruck kommt<sup>12</sup>“.

Falls eingewendet werden sollte, daß solchen Äußerungen eines einzelnen doch nur begrenzte Tragweite zukomme, so könnte ein abschließender Blick auf den Theological Education Fund (TEF) hilfreich sein — diejenige ökumenische Organisation, die sich wohl länger als jede andere sozusagen stellvertretend mit den Fragen der „Kontext-Beziehung“ (contextuality; der Begriff dürfte innerhalb des TEF erstmals im ökumenischen Gebrauch aufgekommen

sein) gezielt befaßt hat. In der theologischen Ausbildung, zumal für die Kirchen der Dritten Welt, mußte sich die alte Erkenntnis neu aufdrängen, daß die geschichtliche Bedingtheit des jeweiligen Kontextes mit seinen sozialen und kulturellen Eigenheiten für das Verständnis des biblischen Textes mitkonstitutiv ist — nicht weil der Kontext den Text völlig relativieren dürfte, sondern weil der biblische Text auf die Antwort des lebendigen Christusglaubens zielt, die ihrerseits nur als kontext-bezogene Antwort authentisch sein kann. Das Umdenken, das hier gefordert ist, kann kaum überschätzt werden. Jahrzehntlang hat die historisch-kritische Forschung des Westens die Methoden geliefert, die den biblischen Text in seinem ursprünglichen historischen Kontext verstehen lehrten. War es Zufall, daß die Methoden etwa gleichzeitig mit den Herrschaftsansprüchen des modernen imperialistischen Kolonialismus entwickelt und nach Afrika, Asien und Lateinamerika exportiert wurden, und nicht selten doch auch mit dem Anspruch, daß damit der reine biblische Text schlechthin in den nicht-westlichen Kontext transferiert würde, ohne daß die Empfänger zu Rückfragen berechtigt wären? Diese Beschränkung ist es, die die einheimischen Theologien der Dritten Welt heute überwinden wollen, jenseits der Euphorie, die über dem Kontext den Text aus den Augen verliert, jenseits aber auch der sterilen Übernahme von Leitbildern aus anderen Kontexten. Hinter der hermeneutischen Frage steht die Frage nach dem lebendigen Christus selbst, die Frage, die schon Bonhoeffer bewegte und die jetzt, fast zwei Jahrzehnte nach Minneapolis, für Jakarta als ökumenische Entscheidungsfrage erneut gestellt ist: „Wer ist Jesus Christus für uns heute?“

### III.

Jesus Christus ist der Befreier — das ist die erste Teilantwort, die in Jakarta auf diese Frage gegeben werden soll. Schon jetzt ist klar, daß der Versammlung damit ein beträchtliches Konfliktpotential zugemutet wird, jedenfalls soweit das Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung als einer Befreiungsbewegung betroffen ist; denn eben darin sieht man auf der einen Seite den großen ökumenischen Sündenfall, auf der anderen dagegen die legitime und umfassende Beschreibung dessen, worauf es in der Ökumene heute ankommt. Beide Seiten könnten freilich wissen, daß gerade die so beschriebene Frontstellung die eigentlichen Differenzen vergrößert und verzerrt. Um das zu erkennen, sollte ein Blick auf die realgeschichtliche Entwicklung genügen. Die weltpolitische Gesamtlage ist kaum dazu angetan, der organisierten Ökumene in den globalen Auseinandersetzungen um Freiheit und Unterdrückung ein nennenswertes Mitsprache- und Mitwirkungsrecht einzuräumen. Sollte man sich darüber trotzdem noch Illusionen hingeben, so werden diese in der Zeit bis Jakarta sicherlich durch das Gewicht der weltpolitischen Tatsachen gründlicher beseitigt werden

als durch ökumenische Diskussionen. Wenn heute den ökumenischen Organisationen vorgehalten wird, sie betrieben politische Subversion im großen Stil, so ist das ebensowenig überzeugend wie das gelegentlich vorgebrachte Gegenargument, daß man sich in Genf doch schon in der Zeit des Dritten Reichs mit aktiver Subversion befaßt habe — als ob die Situation damals nicht eine gänzlich andere gewesen wäre als heute.

Im übrigen dürfte es ergiebiger sein, zunächst einmal bei der Frage zu bleiben, wie sie für Jakarta tatsächlich gestellt ist, wie sie auch schon in Minneapolis 1957 gestellt war: Was heißt es, Jesus Christus selbst als Befreier zu bekennen? Der Rückblick auf Minneapolis kann auch hier lehrreich sein, trotz der Verschiedenheit der Situationen damals und heute. Die naheliegende Erwartung, daß man sich bei jener Versammlung des Weltluthertums, in der hohen Zeit des Kalten Krieges, auf restaurative Reflexionen über die geistliche Freiheit des Christenmenschen beschränkt hätte, trifft nicht zu. Edgar M. Carlson's Grundsatz-Referat über das Thema „Befreit zum Dienst in der Welt“<sup>13</sup> setzte bemerkenswerte Akzente, die auch von der Versammlung aufgenommen wurden: Ein generelles „Anwachsen der Freiheit“ sei grundsätzlich dem Willen Gottes gemäß und habe darum mit dem „eigentlichen Wesen des christlichen Glaubens“ zu tun, sowohl im Hinblick auf die Erweiterung bestehender freiheitlicher Ordnung als auch besonders in Situationen, wo durch passiven Widerstand und aktive Maßnahmen dem „Verlust“ oder der „Abschaffung“ von Freiheiten zu wehren sei. Ausdrücklich wird auch auf das Rassismus-Problem hingewiesen, angesichts dessen die Christenheit schon zu lange gezögert habe, „den unterdrückten Rassen in der Welt Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichberechtigung angedeihen zu lassen“, so daß nun „diese Rassen nach Gottes Vorsehung selbst den entscheidenden Schritt tun (müßten), um in Selbstachtung und Vertrauen einen Platz in einer neuen Welt einzunehmen“. Und auch dabei gilt: „*Christus* ruft jeden von uns als einen, der durch Seine Gnade freigemacht worden ist, und weist uns hin auf die Welt, welche uns am nächsten ist.“

Es bedarf keiner langen Erörterung darüber, daß und wieso sich die Gesprächslage seitdem verändert hat. Wesentlich ist und bleibt die Tatsache, daß zwischen dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Befreier und der Befreiung von versklavender Abhängigkeit jeglicher Art ein Sachzusammenhang besteht, dem sich eine ökumenische Versammlung heute noch weniger als vor zwei Jahrzehnten entziehen kann. Sicherlich ist uns mittlerweile das Zutrauen in die angebliche abendländische Freiheitsgeschichte vergangen, von der eine säkularistische „Theologie der Welt“ bis vor kurzem noch so viel Aufhebens machte. Wir wissen spätestens durch die Reaktionen in der Dritten Welt, daß Angebote dieser Art zum größten Teil unter jenes Verdikt des „Zu wenig, zu spät“ fallen, von dem schon in Minneapolis die Rede war. Die „Nordatlan-

tiker“, ihre Kirchen und Christen werden daher gut daran tun — und darin liegt zweifellos eine der wichtigsten Veränderungen seit Minneapolis —, in dieser Sache das Wort vor allem denen zu überlassen, die selbst betroffen sind. Insoweit ist es nur konsequent, daß die ökumenische Diskussion dieser Zusammenhänge heute maßgeblich durch afrikanische und, vielleicht noch überzeugender, durch lateinamerikanische Erfahrungen bestimmt ist, wobei den Entwürfen einer Theologie der Befreiung, die in der katholischen Kirche entstanden sind, besondere ökumenische Relevanz zukommt. Die Grundpositionen sind bekannt: Wenn die christliche Sendung an die Nachfolge Jesu gebunden ist, kann und darf sie ihr Mitwirken am Heil nicht auf das Tradieren von Lehre und Gewohnheit beschränken. Gerade weil sich der Glaubende von Christus befreit weiß, nimmt er tätigen Anteil an der Freiheit der neuen Schöpfung, die er als Gottes Zusage erhofft und auf die er im Vollzug seiner Hoffnung hinarbeiten kann. Er schafft diese Freiheit nicht selbst; wohl aber befähigt ihn die Erwartung der verheißenden Befreiung zu zeichenhafter Befreiungspraxis gegenüber Verhältnissen der Unterdrückung und Ausbeutung, über den Bereich der privaten Werke der Barmherzigkeit hinaus. Als den besonderen protestantischen Beitrag zu solchen Überlegungen darf man vielleicht das ansehen, was im Gefolge der Bangkok-Konferenz zur Frage der Identität und zum Problem einer Umverteilung der Macht erarbeitet worden ist — auch dies selbstverständlich nicht als programmatisches Signal für die Ankunft des Gottesreichs, wohl aber als partieller, zeichenhafter Vollzug christlicher Hoffnung begriffen.

Es versteht sich, daß derartige Entwürfe zahlreiche theologische und andere Fußangeln enthalten, auf die ja auch im ökumenischen Gespräch seit langem hingewiesen wird. Indessen darf gegenüber allen an sich berechtigten Warnungen und Kautelen hier vielleicht zuerst an das erinnert werden, was Karl Barth einmal zum Thema „Schutz des Lebens“ und zu den einschlägigen biblischen Weisungen bemerkt hat: „Sie reden nicht von irgendeiner enthusiastischen Spitze, die der Gott gehorsame Mensch endlich und zuletzt zu erklimmen hätte, sondern nüchtern und realistisch von der Basis, von der er im Gehorsam auszugehen und zu der er im Gehorsam auch immer wieder zurückzukehren hat<sup>14</sup>“. Was wäre das auch für eine Freiheit in Christus, die sich durch die persönliche und strukturelle Unfreiheit anderer nicht berühren lassen sollte? Was könnte zumal die Christenheit westlicher Länder noch an Glaubwürdigkeit beanspruchen, wenn sie denjenigen, die durch westlich-christliches Mitverschulden in Unfreiheit gehalten wurden und werden, das Wort vom Leiden um Christi willen vorhielte? Die primäre Beweislast für das Zeugnis vom „leidenden Gott“ liegt heute doch wohl eher bei denen, die sich diese Botschaft selbst mit Erfolg vom Leibe zu halten wußten. Die nötigen Anfragen hinsichtlich der Ziele, Mittel und Modalitäten für eine konstruktive Zusammenordnung von

Versöhnung und Befreiung, Freiheit im Glauben und Emanzipation werden dann immer noch zu ihrem Recht kommen: Darf man, wie es heute angesichts der enttäuschenden Resultate internationaler Entwicklungsbemühungen üblich wird, Entwicklung als „totale Befreiung“ (Denis Goulet) definieren, oder besteht nicht auch die Möglichkeit, daß die neue Freiheit der einen die neue Unfreiheit der anderen bedingt? Heißt es nicht die menschlichen Möglichkeiten gefährlich überschätzen, wenn die so verstandene totale Befreiung — ebenso wie Unterentwicklung und Unfreiheit als ausschließlich menschlich verursacht gelten — als grundsätzlich vom Menschen machbar betrachtet wird? Darf man im Namen der Freiheit in Christus kritiklose Konformität mit bestimmten Emanzipationskonzepten fordern, oder behält die christlich motivierte Theorie und Praxis der Befreiung nicht immer auch eine korrigierende Funktion? Vor allem, und wieder in den Worten von M. M. Thomas: Ist es statthaft, „eine Volksbewegung der Befreiung mit der Bewegung der Offenbarung Gottes und seines Reichs in der Geschichte zu identifizieren“, und wird eine solche „Ver-götzung des Volks“ nicht den „Geist und die Ideologie der Selbstgerechtigkeit mitbringen, die die menschlichen Ziele der Befreiung von innen her verraten<sup>15</sup>“? Schließlich wäre nochmals nach der Rolle der ökumenischen Bewegung im christlichen Befreiungsengagement zu fragen, nochmals im besonderen auch nach dem Anspruch, daß die ökumenische Bewegung selbst sich als eine Befreiungsbewegung zu verstehen und zu verhalten habe. Wie kritisch es mit diesem Anspruch in Wirklichkeit steht, erweist sich nunmehr ja nicht nur, wie oben angedeutet, im Blick auf die weltpolitische Gesamtlage, sondern auch im Blick auf die zentrifugalen Tendenzen, die das Engagement für geschichtliche Befreiungsprozesse zwangsläufig auslöst. Spätestens die Debatten in Bangkok haben die Zusammenhänge zwischen jenem Engagement und regionaler oder nationaler Identitätsfindung offengelegt — Zusammenhänge, die mit dem einigermaßen harmlosen Terminus „Regionalisierung“ nur ungenügend abgedeckt sind. Schon vor fast einem Jahrzehnt hat eine soziologische Analyse der ökumenischen Bewegung darauf aufmerksam gemacht, „eine der soziologischen Wurzeln des Ökumenismus sei fraglos die korporative Einsicht, daß eine Kirche nicht die Universalität bewahren könne, wenn sie in einer Epoche planetarischer Perspektiven provinziell bleibe<sup>16</sup>“. Könnte es dahin kommen, daß die Ökumene die Rolle der Befreiungsbewegung mit dem Preis einer Pluralisierung, einer Partikularisierung zu bezahlen hat, die ihre Integrationskraft überfordert?

#### IV.

Damit stehen wir schließlich bei der zweiten Teilaussage des Minneapolis- und Jakarta-Themas: Jesus Christus eint. Gelegentlich wird heute angekündigt, man werde in Jakarta über Voraussetzungen und Anforderungen kirchlicher

Einheit nicht reden; vielmehr werde „die Vollversammlung selbst zu einem Test- und Erfahrungsfeld“ eines neuen, nämlich „konziliaren“ Verständnisses von Einheit der Kirche werden<sup>17</sup>. Sieht man einmal davon ab, daß immerhin eine der sechs Sektionen sich explizit mit dem Thema „Die Einheit der Kirche — Voraussetzung und Forderungen“ befassen, also doch wohl auch darüber reden soll, bleibt gleichwohl die Frage, welche Variationen eben dies Thema, das alte Grundthema der ökumenischen Bewegung, in den Jahren seit Minneapolis erfahren hat. Für die Versammlung des Lutherischen Weltbunds von 1957 lag das Problem darin, die Sache der Einheit vor allem nach drei Seiten hin abzusichern und sie dadurch auch für eine konfessionell geschlossene Kirchengruppe dringlich zu machen: gegenüber konfessionalistischer Selbstgenügsamkeit, die keine Notwendigkeit sah, über den vorfindlichen Status quo hinauszugehen, gegenüber einem Spiritualismus, der sich an der unsichtbaren Geistesgemeinschaft genügen ließ, und schließlich auch gegenüber einem unionistischen Aktivismus, für den die sichtbare Einheit lediglich eine Sache der Zweckdienlichkeit war. Maßgeblich motiviert war das Interesse durch den Willen zu christologischer Konzentration, die doch auch gegenüber dem eindeutigen Ruf des Herrn zur Einheit gelten mußte und, gleichsam nach außen gewendet, durch die missionarische Verantwortung, die Überzeugung also, daß, wie es damals immer wieder besonders nachdrücklich auch von Nicht-Luthernern wie etwa Leslie Newbiggin gesagt wurde, die Zerrissenheit, die Unversöhnlichkeit der Kirchen untereinander, das christliche Zeugnis von der Versöhnung vor der Welt schlechterdings unglaubwürdig machen mußte.

Viele Faktoren, die hier nicht alle aufgezählt werden können, haben an der Veränderung der Situation im ökumenischen Bereich zusammengewirkt. Massive ökumenische Kritik an den konfessionellen Weltvereinigungen, die bald nach Minneapolis vor allem von Asien her geltend gemacht wurde, konnte wenigstens indirekt noch als Stützung der Initiative von Minneapolis verstanden werden. Sehr bald aber wendete sich das Blatt. Die zunehmende Hinwendung zur „Tagesordnung der Welt“ gab auch dem Bemühen um Kircheneinheit neue Akzente. Minneapolis hatte — was vielfach übersehen worden ist — die Sache der Einheit nicht nur als Angelegenheit des Glaubens, sondern auch als Gebot der Liebe behandelt<sup>18</sup>. Jetzt wurde radikaler gefragt: Konnte Kircheneinheit überhaupt noch einen Sinn haben angesichts des überwältigenden Problemdrucks seitens der „säkularen Ökumene“, angesichts der Fragen von Entwicklung, Emanzipation, Weltfrieden? Die Antwort wurde und wird wesentlich in drei Bereichen gesucht: praktische Zusammenarbeit in innerweltlichem Dienst; Solidarität und Zeugnis, Dienst und Sendung gleichsam im Verbund, als integraler Vollzug der Nachfolge; wesentliche Einheit von Kirche und Welt, die jedes Bemühen um innerkirchliche Einheit überflüssig macht.

Allenfalls äußert man noch die Erwartung, daß die Welt, der sich die Christen in Solidarität und Dienst zuwenden, im Nachhinein auch der „theologische Fundort der verlorenen und gesuchten Einheit der Christen“ (J. B. Metz) werden könne.

Denkt man noch einmal an die Zeit von Minneapolis, so entbehrt die Situation nicht der paradoxen Züge. Damals war es eine bewegungsunfähige und manchmal auch bewegungsunwillige Konfessionalität, die sich dem ökumenischen Drängen auf sichtbare Kircheneinheit in den Weg stellte. Heute ist es die organisierte Ökumene selbst, die um einer größeren Sache willen dazu ermuntert, die kleine Sorge um die Kircheneinheit dahinten zu lassen — sicherlich im Einvernehmen mit Kirchen und Christen in aller Welt, denen die großen Prozesse weltumspannender Versöhnung zu einer drängenden Aufgabe geworden sind, möglicherweise aber auch im Gegensatz zu Kirchen und Christen, für die nach wie vor die konfessionelle Trennung, die sichtbare institutionelle Gespaltenheit, ein Anlaß zur Buße, ein fortdauerndes Ärgernis und ein Skandal vor der Welt ist, die also nach wie vor der Meinung sind, daß ein authentisches Zeugnis von der Versöhnung eben nicht von einer in sich unversöhnten Christenheit gegeben werden kann, die nach wie vor auch für die Behebung dieser ihrer Sorge ökumenische Hilfestellung erwarten. Es ist die Ordensregel der Gemeinschaft von Taizé, in der auch heute noch der Satz steht: „Finde Dich niemals ab mit dem Skandal der Spaltung unter den Christen.“ Ist es dahin gekommen, daß die Unruhe über die Kirchenspaltung heute aus der Ökumene auswandert, daß sie in freien Gemeinschaften einen neuen Ort sucht und findet? Muß für die offizielle Ökumene das gelten, was heute sogar ein radikaler Vertreter des Säkular-Ökumenismus feststellt: „daß die ökumenische Arbeit zu langsam voranging und daß der Bruch innerhalb der verschiedenen Denominationen eintrat, ehe die Einheit verwirklicht werden konnte<sup>19</sup>“? — was natürlich nicht nur eine Anfrage an die offizielle Ökumene, sondern in erster Linie eine Anfrage an die Gliedkirchen ist.

Es ist hoffentlich deutlich, daß hier nicht einer ökumenischen Romantik das Wort geredet wird, die dogmatische, liturgische oder organisatorische Uniformität um ihrer selbst willen anstrebt — falls es denn einen solchen romantischen Ökumenismus heute überhaupt noch gibt. Es ist hoffentlich nicht minder deutlich, daß die für den recht verstandenen Säkular-Ökumenismus konstitutive Beziehung zwischen Einheit der Menschheit und Einheit der Kirche nicht mehr aufgegeben werden darf, daß es vielmehr eine Aufgabe der ökumenischen Bewegung bleiben soll, „im Kampf für die ‚Einheit der Menschheit‘ ihrer Utopie von der ‚Einheit der Kirche‘ näherzukommen<sup>20</sup>“. Man nimmt es auch gern zur Kenntnis, wenn von verantwortlicher ökumenischer Seite erklärt wird, die Bemühungen um die Einheit, zumal in der Kommission für Glauben und

Kirchenverfassung, seien nicht geringer, sondern eher vielfältiger geworden, wengleich man gern mehr darüber wüßte, ob und wie die organisierte Ökumene solchen Kirchen tätig zur Seite steht, die das Odium der Unzeitgemäßheit auf sich nehmen und sich um Unionsgespräche bemühen, ganz gleich in welcher Konstellation. Der neue Trend zur „Regionalisierung“ kann dabei hilfreich sein, könnte freilich auch konkrete regionale Einheitsbemühungen blockieren, unabsichtlich sogar konfessionalistische Selbstgerechtigkeit fördern, wenn er mit einem einseitigen Säkular-Ökumenismus assoziiert wird. Auch der Säkular-Ökumenismus ist schließlich nicht dagegen gefeit, daß er zum Instrument der Durchsetzung partikularer Interessen verkommt. Noch einmal mag hier auf die Einsicht einer Soziologie der Ökumene zurückgegriffen werden: „Ökumenische Einheit ist eine Existenzform der Kirche, die der Auflösung ihrer sozio-geographischen Einheit entspricht“<sup>21</sup>.

In den Vorarbeiten für Jakarta scheint auffällig viel von „Gemeinschaft“ die Rede zu sein, d. h. vom „gemeinsamen Streben der Menschen verschiedenen Glaubens, verschiedener Kulturen und Ideologien“ (Sektion III). Solche Gemeinschaft wäre ja in der Tat kein Monopol der Christen. Der Interpretation durch den Zentralausschuß, die auf das Suchen nach Gemeinschaft über religiöse und andere Grenzen hinaus zielt, ist insoweit nur zuzustimmen. Man wünschte sich freilich ebenso mutige und deutliche Worte zur Frage der Kircheneinheit im engeren Sinn, insbesondere zu der Gefahr, daß gerade im Zuge der Suche nach Gemeinschaft, nach Offenheit und Solidarität in jeder Richtung paradoxerweise die kirchliche Eigensucht, womöglich noch verstärkt durch Konformität mit den sozialen Erwartungen der jeweiligen Umwelt, kräftigen Auftrieb bekommen kann. Jedenfalls wird man von Jakarta unter anderem auch darüber Aufschluß erwarten dürfen — und dabei stehen wir wieder bei der Frage nach Rolle und Funktion des Ökumenischen Rates selbst —, wie man es in der Ökumene künftig mit dem Stellenwert der kirchlichen Einheit zu halten gedenkt. Der Zentralausschuß hat in Utrecht 1972 eine Neuformulierung der Zielbestimmung des Ökumenischen Rates beschlossen, die erfreulich deutlich redet: Es ist die Aufgabe des Rates, „die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube“<sup>22</sup>. Man wird sehen, was die Vollversammlung mit diesem Vorschlag anfängt.

Ein Zurück zur Zeit von Minneapolis 1957 kann und wird es nicht geben. Schlimmer noch als ökumenische Romantik wäre ökumenische Nostalgie; denn sie macht blind, und das ökumenische Gespräch könnte dann degenerieren zum Dialog zwischen dem Blinden, der nur sagen kann, was er nicht sieht, und dem Stummen, der zwar etwas sieht, es aber nicht sagen kann. Es gibt freilich keine

Gewähr dafür, daß in Jakarta das Kommunikationswunder stattfindet, das dem Blinden die Augen öffnet und dem Stummen die Zunge löst. Vielleicht aber kommt es zu etwas Wichtigerem, nämlich dazu, daß beide von neuem zu hören lernen, zu hören auf den Auftrag, der sich doch nur dann erschließt, wenn seine Adressaten auch aufeinander hören. Man mag darüber diskutieren, ob der Übergang von der „Konfessions-“ oder „Einheits-Ökumene“ zur „Konflikt-Ökumene“ die herkömmlichen Möglichkeiten ökumenischer Kommunikation nicht fast bis auf den Nullpunkt reduziert hat. Dann erst recht bleibt die Gewißheit, die doch auch den Weg der Ökumene von 1957 bis heute begleitet hat: daß nicht Menschen es sind, sondern Jesus Christus als der lebendige Herr, von dem allein Freiheit und Einheit zu erwarten sind und der auch eine unerschöpfliche, unsichere Ökumene zum Werkzeug der Befreiung und Einigung zu machen vermag.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> The South India Churchman, August 1973, S. 2.

<sup>2</sup> E. Lange, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Stuttgart/Berlin 1972, S. 15.

<sup>3</sup> A. a. O., S. 220 f.

<sup>4</sup> H. Lilje, in: Offizieller Bericht der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Minneapolis, Minnesota, USA, 15.—25. August 1957. München 1958, S. 43 f.

<sup>5</sup> Neu-Delhi 1961. Stuttgart 1962, S. 532.

<sup>6</sup> Vgl. die Analyse von Th. Abrens, Die ökumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961. Darstellung und Kritik. Theol. Diss. Hamburg 1966 (maschinenschr.), S. 85 ff.

<sup>7</sup> Vgl. E. Dinkler, Die ökumenische Bewegung und die Hermeneutik. Theol. Literatur-Zeitung 94, 1969, Sp. 488 f.

<sup>8</sup> Vgl. die umfassende Untersuchung dieser Zusammenhänge bei K.-H. Dejung, Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910—1968, Stuttgart/München 1973.

<sup>9</sup> Evang. Kommentare 4, 1971, S. 163.

<sup>10</sup> G. Casalis, Die Zukunft des Ökumenismus, in: Ökumenische Perspektiven 1, Frankfurt 1972, S. 62.

<sup>11</sup> U. Betz, Ökumene, Mission und Kirchlicher Entwicklungsdienst in evangelikaler Sicht, Ökum. Rundschau 23, 1974, S. 55. Vgl. auch die Botschaft des Patriarchen von Moskau und des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche an den Zentralausschuß des ÖRK. Ökum. Rundschau 22, 1973, S. 531.

<sup>12</sup> The Guardian (Madras) 51, 1973, S. 198 f., 207.

<sup>13</sup> Offizieller Bericht, S. 77—87.

<sup>14</sup> Kirchliche Dogmatik III/4, Zollikon-Zürich 1951, S. 491.

<sup>15</sup> The Guardian (Madras) 51, 1973, S. 199.

<sup>16</sup> R. Mehl, *The Sociology of Protestantism*, London 1970, S. 219, Anm. 6.

<sup>17</sup> K. Raiser, Bericht vor der Synode der EKD über den Stand der Vorbereitungen der 5. Vollversammlung des ÖRK. Dokumentation epd 4/74, S. 58.

<sup>18</sup> Vgl. H.-W. Gensichen, *Die Einheit der Kirche in Christus*, in: *Offizieller Bericht*, S. 64 ff.

<sup>19</sup> G. Casalis, a. a. O., S. 34.

<sup>20</sup> K.-H. Dejung, a. a. O., S. 450.

<sup>21</sup> R. Mehl, a. a. O., S. 199.

<sup>22</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen. Zentralaussschuß. Protokoll und Berichte der 25. Tagung. Utrecht, Niederlande. 13.—23. August 1972, S. 239; vgl. G. Gaßmann, *Wo steht der Ökumenische Rat der Kirchen heute?* Herder Korrespondenz 27, 1973, Sp. 350 f.

## Befreiung im Licht der Hoffnung

VON JÜRGEN MOLTMANN

### I.

#### *Der Schrei nach Freiheit<sup>1</sup>*

Der Schrei nach Freiheit geht heute durch die ganze Welt. Überall finden wir die Zeichen einer „Revolution steigender Erwartungen“ und zugleich einer immer tieferen Sensibilität für das Leiden. Wo die Freiheit nahe herbeigekommen ist, beginnen die Ketten zu schmerzen. Wo andere sich von jahrhundertelanger Unterdrückung befreit haben, erkennt man selbst, daß die Grenzen und Versagungen, die man bisher stumm hingenommen und ertragen hatte, nicht nötig sind und überwunden werden können. Es ist möglich geworden, was man für unmöglich gehalten hatte. Wo immer Menschen und Völker ihre Möglichkeiten erkennen, riechen sie die Morgenluft ihrer Zukunft und hungern nach Freiheit. Doch dieser Hunger nach Befreiung zeigt sich zuerst daran, daß das stumme Leiden zum bewußten Schmerz wird. Die stille Apathie verwandelt sich in lauten Protest.

*Menschen* leiden an der ökonomischen Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und schreien nach sozialer Gerechtigkeit. Menschen leiden an der politischen Unterdrückung des Menschen durch den Menschen und kämpfen für die politische Anerkennung ihrer Menschenwürde und Menschenrechte. Menschen leiden an der kulturellen Entfremdung des Menschen vom Menschen durch Rassismus und Sexismus und suchen nach der Fülle des wahrhaft menschlichen Lebens in Solidarität miteinander. Menschen leiden an der Leere ihres persönlichen Lebens, das so sinnlos in den Strukturen einer technokratischen