¹⁹ Theologie oder Prophetie?, in: Humane Gesellschaft, hrsg. von T. Rendtorff und A. Rich, 1970, S. 117–139; zur wissenschafts-theoretischen Bedeutung des Bezugsrahmens vgl. T. Parsons, Soziologische Theorie, 1973, S. 33 ff.

²⁰ A.a.O. S. 599.

²¹ Vgl. dazu L. Vischer, Ökumenische Skizzen, S. 132 ff.

²² So W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, S. 415; vgl. ferner auch das Vorwort zum Memorandum: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, a.a.O. S. 7.

²³ L. Vischer, a.a.O. S. 139.

²⁴ Vgl. dazu: Nairobi 75 – Zum Verständnis der 5. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Nairobi 1975, hrsg. von J. Schroer, 1975.

²⁵ Die Zukunft des Ökumenismus, a.a.O. S. 31.

Christliche Gemeinde in der DDR und das Thema von Nairobi

VON CHRISTOPH HINZ

Es ist nicht möglich, repräsentativ für alle Gemeinden in der DDR zu schreiben. Auch die Kirchen in der DDR sind keine so homogene Gemeinschaft, daß sie mit einer Stimme sprechen können. In diesem Artikel gebe ich meine Sicht wieder. Sie kann sich auf die Kenntnis vieler Gemeinden, Gemeindegruppen und zahlreicher Gespräche aus den letzten Jahren berufen. Aber ich weiß auch, daß manche christlichen Äußerungen aus unserem Land dies und jenes anders sehen und Akzente anders setzen und in Berichten gesetzt haben. Unter diesem Vorbehalt versuche ich folgende vier Gedankenschritte:

1. Mein Verständnis des Themas von Nairobi, Programm einer Hoffnung.
2. Gemeinden in der DDR und die Ökumene.
3. „Christus befreit“ und die gebrochene Erfahrung politischer Befreiung.
4. „Christus eint“ und das Mißtrauen gegen politisches Versöhnlerturn.

1. Das Thema von Nairobi, Programm einer Hoffnung

Das Thema von Nairobi klingt in meinen Ohren wie das Signal einer Hoffnung, beinahe wie ein vorausgreifendes Bekenntnis, dem die Wirklichkeit der Weltchristenheit gerade in den letzten Jahren mehr widersprochen als entsprochen hat. Mir stellt es sich dar, als ob die Erfahrungen seit Uppsala eingesammelt werden sollen, in denen der Zentrifugalismus das ökumenische Urmandat der Einheit fast zu zerreißen droht. Sind diese Erfahrungen nicht die Auswir-

kung der gesellschaftsbezogenen Sendung, welche seit 1966 den Kampf um revolutionäre Veränderungen in der Gesellschaft als zeichenhaften Dienst für den Schalom des verheißenen Reiches Gottes ermutigte? In Uppsala wurde das verstärkt, und die Hoffnung auf Christus als den neuen Menschen, das von Gott gewährte Hoffnungsziel der Menschheit, forderte die Teilnahme an allen Bemühungen und Erneuerung menschlicher Lebensbedingungen (Uppsala Sektion II und III). Die Botschaft des Evangeliums der Befreiung durch Christus sollte in ihrer Relevanz für den leibhaftig gesellschaftlichen Menschen erwiesen werden, indem sie die Befreiungsbewegungen in ihrem Kampf gegen politische Strukturen des Unrechts unterstützt.

Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus verstehe ich in diesem Sinne als ein demonstratives Zeichen für eine Mission der Kirche, die an dem leiblich-politischen Elend des Menschen nicht vorübergehen kann, sondern in ihm die Bruderschaft Christi, des brüderlichen Menschen schlechthin, bewähren muß. Mit anderen zusammen habe ich in diesen Jahren manches gelernt, hinter das ich nicht wieder zurückgehen will. (Bei den Stimmen, die dem Antirassismus-Programm Vorbehalte entgegensetzen, scheint mir oft ein anderes Verständnis von Missio im Spiel zu sein.)

In der so verstandenen Sendung aber bekam das christliche Zeugnis verschärft Anteil an den gesellschaftspolitischen und kulturellen Antagonismen unserer Welt. In Bangkok hat 1973 die Sektion I sich gegen eine missionarische Entfremdung des Christen aus seinem kulturellen Lebenskontext gewandt und betont, daß ein christliches Zeugnis in der Identität mit der Lebenskultur des eigenen Volkes stehen müsse, und sei es in kritischer Identität. In Salamanca fragte Bonino, sicher eine radikale Stimme aus Lateinamerika, ob sich der Unterschied zwischen der wahren und falschen Kirche noch unabhängig von ihrem Beitrag zur Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft stellen lasse. Und das Moratorium aus Lusaka hat 1974 die Bewährung des christlichen Glaubens ganz in den Kontext der Afrikanisierungsaufgabe, der Suche nach Identität und Selbstprofilierung der afrikanischen Kultur gestellt und darum das Glaubenszeugnis von den europäischen Kirchen, ihrer Theologie und vergangenen Mission, betont abzulösen versucht.

Das alles sind für mich Symptome des sogenannten Zentrifugalismus der Weltchristenheit, die sicher zu erweitern wären. Dieser Zentrifugalismus aber erscheint als Auswirkung eines missionarischen Gehorsams, der die Bedeutung der Befreiung Christi verfolgt. Eine Christenheit, die in die unterschiedlichen Kulturen unserer Erde mit ihrer Sendung leibhaft-politisch einwandert, nimmt die Zerrissenheit ihrer Staaten und Gesellschaften in aller Spannung auf sich. Indem

sie in ihnen die Bedeutung des Evangeliums Christi zum Zuge bringen möchte, wird sie in ihre Antagonismen verwickelt. Aber wird sie auch von den Antagonismen aufgesogen? Und wie groß ist der Anteil einer Verschärfung der Antagonismen aus menschlicher Sünde, die im politischen Kampf Christus aus dem Blick verliert?

Ich stilisiere das Problem und spreche gewiß verkürzt. Geht das christliche Zeugnis, das in den gesellschaftspolitischen Kontext einwandert, auch in ihm unter? Fällt das pfingstliche Wunder der Verständigung von Apg 2,7 wieder in die Verwirrung der Sprachen von Gen 11,7 zurück? Wenn die christlichen Stimmen, die mit ihrem Engagement in den je eigenen Situationen wurzeln, sich untereinander nicht mehr als Zeugnis für den einen und selben Christus erkennen können, „ist Christus dann zertrennt?“ (1Kor 1,13), jedenfalls in unserer geschichtlichen Erfahrung?

Das aufregendste Stichwort im Thema von Nairobi ist für mich das Wort „*und*“. Christus befreit *und* eint. Weil dieses „und“ der gesellschaftspolitischen Konsequenz des Zeugnisses im Befreiungskampf so hart widerspricht, höre ich hier eine Glaubenshoffnung, die über unsere politische Erfahrung hinausreicht. Eine Erwartung an die Kraft seines Geistes, die Verständigungen bewirkt und Kommunikationen stiften kann, ohne das politische Engagement der Befreiungszeichen zu verdrängen oder zu überspielen. In der Welt unserer Erfahrung wäre dies ein Wunder, SEIN Wunder, die Wirklichkeit seiner Gegenwart. „Christus befreit, trennt und eint“ (Robert McAfee Brown). Gespannt bin ich darum auf die Verbindung des Anliegens aus der Sektion V mit dem der Sektion II von Nairobi. Wird diese Verbindung nicht die Voraussetzung dafür sein, sich den Herausforderungen zu stellen, welche die menschliche Zukunft in Sektion VI stellt? Fordert die Annahme dieser Herausforderung nicht eine gemeinsame Verantwortung, die politische Antagonismen auch übersteigen lernt?

2. *Gemeinden in der DDR und die Ökumene*

Die Gemeinden in unserem Land haben ein unterschiedliches Interesse an der ökumenischen Bewegung. Es gibt Gruppen, die sie mit leidenschaftlicher Beteiligung verfolgen und sich mit Christen in den Befreiungsbewegungen solidarisch fühlen. Sie bringen die durch die Ökumene vermittelten Fragen der Weltchristenheit und Weltpolitik immer wieder als lebendige Unruhe in die Gespräche ein. Früher waren für sie M. L. King und C. Torres u.a. ein leuchtendes Zeichen, später Frelimo und die Bewegung „Christen für den Sozialismus in Chile“. Andere nehmen ökumenische Informationen interessiert auf, empfinden das Wissen um

andere Kirchen als Bereicherung des Glaubens, heilsame Relativierung eigener Tradition, Eingliederung in die Weltchristenheit, auch wenn sie nicht bis zu den gesellschaftsrevolutionären Pointen mitgehen.

Ein in ihrer Art besonderes ökumenisches Bewußtsein haben die Kreise der evangelikalen, charismatischen Bewegung oder solche, die Anstöße und Inspirationen aus Taizé aufnehmen. Für wieder andere ist die Ökumene sehr weit weg, betrifft und beunruhigt sie leider nur wenig, wird nicht als eine Sache des eigenen Christseins empfunden.

Die Ungleichzeitigkeit des Problembewußtseins der Christen, die zu gleicher Zeit in einer Kirche leben, ist auch hier kennzeichnend. Manche erwarten mit gespanntem Interesse auf neue Impulse, Lichter, Wegzeichen, die von Nairobi ausgehen könnten. Andere aber schauen distanziert auf die Ankündigung der Vollversammlung wie auf einen Vorgang auf der weltpolitischen Bühne in fremdem Erdteil, der für sie nichts erbringen kann. Ich notiere das mit Kummer und Scham. Auch bei uns gibt es nicht wenige Gemeinden, deren Glauben noch im Horizont ihres örtlichen Kirchturms gefangen ist. Sicher ist das auch eine Auswirkung mangelnder persönlicher Begegnungen und Kommunikationen. Zwar haben die Kollekten „Brot für die Welt“ und für das Antirassismus-Programm in den Gemeinden den Verbindungsfaden zur ökumenischen Christenheit nie ganz abreißen lassen. Die kritischen Vorbehalte gegen das Antirassismus-Programm blieben auf Minderheitengruppen beschränkt. Die Informationen über ökumenische Vorgänge in unserer kirchlichen Presse sind erstaunlich gut und umfangreich. Die offiziellen ökumenischen Kontakte haben seit der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR stark zugenommen. Delegationen anderer Kirchen besuchen uns, und Vertreter unserer Kirchen reisen zu ökumenischen Tagungen. Aber diese Kontakte bleiben zu häufig auf kirchenleitende Gremien beschränkt und dringen nicht so in das Leben der Gemeinden ein, daß sich ihr Bewußtsein verändert. Ökumene wird vielfach als Sache kirchlicher Leitungsfunktionäre empfunden, als Angelegenheit kirchlicher Berufsspezialisten. Und bei jedem Bericht eines Delegierten von einer ökumenischen Reise steht das Empfinden unausgesprochen mit im Raum: Er ist ein Privilegierter, er hat ins Ausland reisen dürfen.

Steht die Funktionärs-Ökumene den Basisgruppen der Gemeinden oft als etwas Fremdes, nicht Angeeignetes gegenüber, so vollzieht sich im gelebten Leben der Gemeindeglieder doch vielfältige Gemeinschaft mit Christen anderer Konfessionen, besonders solchen der römisch-katholischen Kirche. Die gemeinsam erfahrenen Schwierigkeiten und Entscheidungsforderungen in der nicht-christlichen Umwelt (einer „ideologischen Diaspora“) schweißen enger zusam-

men. In manchen Fällen könnte man von einem unreflektiert gelebten „Basis-ökumenismus“ sprechen, besonders in Jugend- und Studentengruppen, aber auch manchen anderen Kreisen.

In ihnen werden z.B. die Leuenberger Konkordie zwischen Lutheranern und Reformierten sowie auch andere Lehrgespräche deswegen als uninteressant empfunden, weil sie ein Problem klären, das lange als überständig, vielleicht nicht mehr existent empfunden worden ist. Müßten sich die Anliegen der weltweiten ökumenischen Bewegung nicht auf die Erscheinungen des Basisökumenismus beziehen lassen, wenn die Informationen der Funktionärs-Ökumene in den Gemeinden angeeignet und Christsein als ökumenische Existenz gelebt werden soll? Spiegeln sich nicht bei allen Differenzen die großen Weltprobleme in den kleinen Bewegungen und Veränderungen des Lebens vor Ort? Müßten wir nicht diese Entsprechungen entdecken? Für die Berichterstattung und Vermittlung der Ereignisse der Vollversammlung von Nairobi wird das für mich eine dringliche Frage.

3. *„Christus befreit“ und die gebrochene Erfahrung politischer Befreiung*

Das Vorbereitungsmaterial für Nairobi empfiehlt, die Bedeutung des Themas „Christus befreit und eint“ im gesellschaftlichen Leben des eigenen Landes aufzusehen. Das versetzt uns Christen in einem sozialistischen Staat in manche Schwierigkeiten. In den Texten der Vorbereitungshefte ist fast keine Stimme aus sozialistischen Ländern vertreten und keine Konkretion aus unserer unmittelbaren Lebenswelt benannt. Das ist sicher kein Zufall. Von welchem christlichen Engagement für Befreiungsbewegungen im Sozialismus könnte man auch berichten? Wir empfinden die gebrochene Beziehung gesellschaftlicher Befreiungszeichen zur Botschaft von der Befreiung Christi auf mehrfache Weise. Das wird uns gegenwärtig bewußt an der Art, wie wir als Christen den 8. Mai begehen, der als „Tag der Befreiung“ in unserem Staat gefeiert wird. Er ist ein herausgehobener staatlicher Festtag zum Gedenken daran, daß vor 30 Jahren die alliierten Mächte das nazistische Dritte Reich besiegten. Im Raum der DDR war es vor allem der Sieg der Sowjetarmee. Für diejenigen, die in faschistischen Gefängnissen und in Konzentrationslagern saßen mit der Aussicht auf den eigenen Tod, war dies in der Tat das Erlebnis eines ganz elementaren politischen Gleichnisses: „Wir saßen in den Kerkern des Todes, da kam die Sowjetarmee . . . und hat uns befreit“, schrieb Havemann. Aber die überwiegende Zahl unserer Gemeindeglieder, ja auch die Kirchen, haben diese Befreiung so nicht erlebt und kaum mit den Betroffenen solidarisch gefeiert. Sie waren hineinverwickelt in die faschistische Verführung, den Krieg und erlebten den politischen Zusammenbruch vor

30 Jahren und den Beginn einer sozialistischen Staatsmacht (1949), die für sie damals noch fremd, unerwartet, von außen importiert erschien und damals noch ungewiß ließ, was Leben unter ihr bedeutet. Das hat sich gewiß vielfach verändert. In grober Typisierung hat die Evangelische Kirche in dreifacher Weise, gleichsam drei Schritten, ihren Ort im sozialistischen Staat zu finden versucht, in dem sich ihr der Raum und die Auswirkung dieser gesellschaftlichen „Befreiung“ auftrat.

3.1. Im ersten Schritt wurde das Bekenntnis zum Vater Jesu Christi angesichts einer marxistisch-atheistischen Ideologie betont. Die „Bekennende Kirche“, welche einmal die Befreiung des Evangeliums gegen faschistische Verführung durchzuhalten versuchte, hatte 1945 in Stuttgart es ihre Schuld genannt, „nicht treuer bekannt und nicht brennender geliebt“ zu haben. Nach 1945 sahen viele ihr Erbe im Bekenntnis gegen atheistische Lehren der marxistischen Weltanschauung weitergehen. Diese Haltung konnte mit einem Anti-Kommunismus manchmal leicht verwechselt werden, mit einem Anti-Sozialismusbekenntnis.

3.2. Der zweite Schritt war darum, daß unsere Kirche lernte, ihren Ort *in* der sozialistischen Gesellschaft als eine von Gott gegebene Aufgabe anzunehmen, die kein grundsätzliches Anti-Bekenntnis zuließ. Wir mußten z. T. mit Staunen wahrnehmen, daß es auch in dieser Gesellschaft Freiräume für das Leben der christlichen Gemeinde gab. Die Kirche lernte – gewiß bei ihren Gliedern in unterschiedlichem Umfang –, daß die gesellschaftlichen Veränderungen, die der Sozialismus einleitete, in vieler Hinsicht den Menschen dienlich waren. Etwa in den neuen Eigentumsverhältnissen an Produktionsmitteln in Industrie und Landwirtschaft, in einem Gesundheitswesen, das die gesamte Bevölkerung umfaßt, in einem allen zugänglichen Bildungswesen (auch wenn die Hochschulausbildungen immer mehr den Auswahlkriterien ideologischer Überzeugtheit unterworfen werden), in einer Sicherstellung der Arbeitsplätze, in einer Sicherung der Festpreise für Wohnungen und Grundnahrungsmittel usw., usw. Am wenigsten hat sie das wohl in dem Prinzip der „parteilichen Rechtsprechung“ erkennen können, welches auf die Auslegung durch die regierende Partei der Arbeiterklasse, die SED, bezogen ist.

Insgesamt aber sieht unsere Kirche ihre Aufgabe heute darin, „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft in der sozialistischen Gesellschaft der DDR“ zu sein, wie es in den Worten des Bundes der Evangelischen Kirchen seit Jahren wiederholt heißt. Einige Gruppen gehen noch weiter, betonen die christliche Proexistenz für die Gesellschaft, betonen, daß die Teilnahme am Aufbau des Sozialismus auch die Identifikation mit seiner Geschichts- und Gesellschaftsanalyse fordert, mit seinem Klassenkampf gegen den Kapitalismus, mit seiner Außenpolitik.

Wieweit eine solche Haltung bei Christen gehen kann, ist in unseren Gemeinden immer wieder umstritten.

3.3. Einen dritten Schritt suchen verschiedene Christen und auch Gemeindekreise, deren Stimmen weniger bekannt sind, weil sie in unserer Presse nicht erscheinen. Sie bejahen grundsätzlich den Versuch des Sozialismus, eine gerechtere, menschlichere Gesellschaft aufzubauen und unmenschliche Erscheinungen des Kapitalismus zu überwinden. Sie vollziehen also den zweiten Schritt mit (s. o. 3.2). Sie sehen aber die sozialistische Gesellschaft auch nach der Revolution mit ungelösten menschlichen Problemen konfrontiert, sehen sie in ihrer geschichtlichen Vorläufigkeit und Relativität, die sie im Licht des gekreuzigten und auf-erweckten Christus hat. Auch der Sozialismus ist nicht die Aufrichtung des Reiches Gottes und die Aufhebung geschichtlicher Kreuznachfolge in politischer Auferweckung. Auch er bleibt eine Geschichte von Segen und Schuld, von Erfolg und Versagen, eine menschliche Geschichte unter dem Kreuz. Sie sehen den Sozialismus als einen offenen Prozeß geschichtlich-gesellschaftlicher Neuordnung an, der sich nach der revolutionären Machtübernahme mit neuen menschlichen Fragen und Nöten auseinandersetzen muß, mit Entfremdungserfahrungen in der Planungsgesellschaft, Fragen nach dem Lebenssinn des einzelnen, den Unterschieden zwischen den Leistungsstarken und den -schwachen, den unterschiedlichen Chancen für ideologisch Überzeugte und Andersdenkende, den Gefahren der materiellen Konsumsucht, des Karriere-Egoismus usw., usw. Wenn auch die Geschichte des Sozialismus im Lichte der Weisung Christi, des brüderlichen Menschen steht, dann treten die ideologischen Totalalternativen zurück und das wirkliche Schicksal des wirklichen Menschen wird Anlaß und Anstoß zum Denken und Handeln. Diejenigen, die sich diesem dritten Schritt verpflichtet fühlen, hoffen darum im weitergehenden Prozeß des Sozialismus auf anstehende Veränderungen und Verbesserungen.

Aus dem Glauben an die befreiende Kraft der Auferweckung Christi leitete Falcke 1972 in einem vieldiskutierten Referat als gesellschaftliche Entsprechung die Hoffnung und das Engagement für einen „verbesserlichen Sozialismus“ ab. Es ist also im Dienst einer Stärkung der weitergehenden Entwicklung des Sozialismus gemeint, wenn in der Konsequenz dieses dritten Schrittes auch die schwachen Punkte der Gesellschaft und die Anliegen der gesellschaftlich Schwachen zur Sprache gebracht werden. Wo es geschieht, ist es zaghaft genug. Allerdings sehen wir, daß bei dem Versuch, die Anliegen dieses dritten Schrittes zum Zuge zu bringen, wir immer wieder an die Grenze unseres politischen Einflusses stoßen, an die Grenzen der Möglichkeit einer wirksamen Mitverantwortung, so daß wir hier unsere Ohnmacht erfahren.

Eine Schwierigkeit besteht weiter auch darin, daß das Engagement der dritten Gruppe mit einem „Anti-Bekenntnis“ als Abart der ersten Gruppe von unserem Staat verwechselt wird, aber nicht nur hier.

Summa: Wie wird die Befreiung Christi für unsere Kirche im Sozialismus wirksam? Hauptsächlich wohl darin, daß sie uns befähigt, unsere eigene Ohnmacht anzunehmen, unsere Situation als Minderheitenkirche in einer „ideologischen Diaspora“ (W. Krusche). Wir lernen, den Privilegien, die unsere Vorfahren in einer großen Volkskirche hatten, nicht nachzutruern, „sie gelassen aus der Hand zu geben“ (Bonhoeffer) und die Freiheit Christi als eine kleine Schar zu leben, die kaum gesellschaftlichen Einfluß hat. Dazu gehört auch, daß wir frei davon werden, den Sinn des christlichen Glaubens am Maß seiner politischen Wirkung zu messen. Von Gemeindegliedern wird Freiheit in einem verantwortlichen Berufsvollzug bewährt, der Entlohnung und Konsum nicht vergötzt; von den Gemeinden, indem sie in den zugestandenen Grenzen ihres Lebens Räume der Freiheit bilden, Begegnung mit Andersdenkenden möglich wird, entlastende Aussprachen über tabuisierte Themen, Spontanität und Individualität im Geist Christi wachsen darf, und schließlich, indem sie die Diakonie an Schwachen und Kranken, die ihr erlaubt ist, bereitwillig aufnimmt. Bewährung dieser Freiheit des Evangeliums geschieht vor allem aber auch darin, daß wir uns als Minderheitengruppen nicht einigeln, nicht abkapseln, sondern trotz aller Ohnmacht den Blick für den Weg der ganzen Gesellschaft offenhalten, die Zukunft des wirklichen Menschen in ihr mitbedenken und das Salz der Hoffnung wieder und wieder austreuen – in das Leben einzelner und der Gesellschaft.

4. „Christus eint“ und das Mißtrauen gegen politisches Versöhnlerturn

Oft bemerkt man, wie schwer es ist, Glauben, Zeugnis und gesellschaftliches Engagement eines Christen in unserem sozialistischen Land den Brüdern und Gästen aus nichtsozialistischen Ländern verständlich zu machen. Mir scheint, daß dabei zunächst ein psychologischer Faktor im Spiel ist. Brüder, die in der kapitalistischen Gesellschaft gesellschaftskritisch-„links“ sind und sich sozialistischem Denken nahefühlen, erwarten aus einem instinktiven Interesse an Selbstverstärkung, daß Christen in der DDR sich möglichst problemlos mit dem sozialistischen Aufbau und Staat identifizieren. Sie mißverstehen leicht Problemberichte der unter 3.3. genannten Gruppe als anti-kommunistisches Ressentiment. Dabei ist das Verhältnis von christlichem Glauben zum Sozialismus vor der Revolution und nach der revolutionären Machtergreifung aus verschiedenen Gründen zu unterscheiden.

4.1. Der vorrevolutionäre Sozialismus ist parteilicher Anwalt der gesellschaftlich Schwachen, also derer, die wenig politische Macht haben. Der nachrevolutionäre Sozialismus, orientiert an der UdSSR, hat selbst alle Macht und Verfügungsgewalt im Staat übernommen und muß auf die Festigung seiner sozialistischen Staatsmacht achten.

4.2. Im vorrevolutionären Sozialismus ist die Alternative zwischen einem „Sozialismus von unten“ (der Basisdemokratie Rosa Luxemburgs) und dem demokratischen Zentralismus Lenins noch offen. Im nachrevolutionären Sozialismus ist sie eindeutig zugunsten des Lenin'schen Prinzips eines demokratischen Zentralismus entschieden, der vom Zentralkomitee der Partei geführt wird.

4.3. Der vorrevolutionäre Sozialismus verfolgt eine Volksfrontpolitik, die das Bündnis mit allen gesellschaftskritischen Kräften sucht und ideologische Differenzen zurückstellt. Er ist in gewisser Hinsicht Dialog-bereit. Der nachrevolutionäre Sozialismus aber verschärft die ideologische Auseinandersetzung mit den nichtmarxistischen Kräften einschließlich der atheistischen Propaganda und lehnt den christlich-marxistischen Dialog ab.

Vielleicht läßt sich von daher etwas besser verstehen, daß das Verhältnis von Christen zum Sozialismus nicht in allen Ländern unserer Welt auf die gleiche Formel zu bringen ist.

Ein spezielles Unbehagen entsteht vom Denken eines sozialistischen Staates aus gegenüber dem Glaubenssatz, daß „Christus eint“, wenn er zu einer Verständigung über die gesellschaftlichen Gegensätze der sozialistischen und kapitalistischen Staaten hinweg Brücken baut. Es hat in unserem Land in den letzten Jahren eine breitere Diskussion zum Thema „Versöhnung und Parteilichkeit“ gegeben. Seit Lenin wird das „Versöhnertum“ verurteilt als eine Haltung, die den Sozialismus durch gleitende Sozialreformen voranbringen möchte, dadurch aber die Notwendigkeit des Klassenkampfes verschleiert und entschärft. Den Klassenkampf, der die Revolution der ganzen Gesellschaft anstrebt, nannte Lenin prinzipiell „unversöhnlich“. Wie wirkt sich der Glaube, daß Christus versöhnt und Zertrennte eint, auf eine sozialistische Anleitung zum Handeln aus, die durch eine Geschichts- und Gesellschaftsanalyse nach dem umfassenden Prinzip des Klassenkampfes entwickelt wird? Im Ursprung wurde der Klassenkampf für das Recht der Entrechteten geführt, in sozialistischen Staaten ist er zum außenpolitischen Gegensatz geworden. Gewiß kann die Versöhnung Christi nicht die Parteilichkeit für die Entrechteten lähmen und blockieren. Denn in der geschichtlichen Welt fordert eine Versöhnung Christi, die allen gilt und alle Menschen sucht, immer wieder neu den zeichenhaften Einsatz für die Integration der gesellschaft-

lich Desintegrierten, was Konflikte, Gegensätze und Kämpfe nach sich zieht. „Versöhnung hebt nicht einfach die Gegensätze, wohl aber die Feindschaft in den Gegensätzen auf. Sie bedeutet Versachlichung der Gegensätze und Vermenschlichung ihres Ausgetragenwerdens“ (W. Krusche). Die versöhnende Einung Christi wird darum nicht den geschichtlichen, je situationsbedingten Rechtskampf für die Entrechteten nivellieren, aber sie will auch nicht der Klassenkampfalternative in der Geschichte das alles regierende letzte Wort lassen. Sie macht ihn im gewissen Sinne geschichtlich-vorläufig. Er wird zu einem Antagonismus, der überwunden werden muß. Versöhnung Christi hält in Christen das Gewissen für die dienlichen Mittel in den Auseinandersetzungen wach, das Gewissen dafür, daß sie nicht im Haß zu „letzten Gegensätzen“ aufgeheizt werden. Sie führt uns Christen zu einer „Versachlichung der Gegensätze“, die das Gespräch, selbst das Verstehen der anders Engagierten, mit denen man sich auseinandersetzen muß, sucht. Sie zielt nicht auf die Vernichtung, sondern die zukünftige Gemeinschaft mit dem politischen Gegner von heute.

In der pragmatischen Politik kennt auch der sozialistische Staat eine Koexistenz mit anderen Staaten zur Lösung wirtschaftlicher, technischer und anderer Fragen.

Aber aus Gründen des Klassenkampfes lehnt er jede ideologische Koexistenz ab. Uns Christen aber bindet doch der eine Herr über zweckpragmatische Kooperation hinaus auch in eine Koexistenz des Glaubens. Ist es zuviel verlangt zu erwarten, daß sie sich auch darin erweist, den anderen in den politischen Gegensätzen zu begreifen, vielleicht ihn mit kritischen Fragen nicht loszulassen und doch in der Hoffnung zu bleiben, es möchte sich die Gewißheit der Bruderschaft einstellen? Die Spannungen dieser Gegensätze gehören sicher zur geschichtlichen Härte einer Christenheit unter dem Kreuz. Doch der Schimpfname des „Versöhnertums“ dürfte – scheint mir – denen nicht befremdlich erscheinen, die an die Versöhnung des gegenwärtig Gekreuzigten glauben und sie in der Geschichte zu leben versuchen.

Wir haben als Christen in der DDR die Last dieser Verständigungen am handgreiflichsten in den Gesprächen mit den christlichen Brüdern aus dem westlichen Nachbarland, der Bundesrepublik mit kapitalistischer Gesellschaftsordnung vor Augen. Obgleich uns eine gemeinsame Geschichte und eine gemeinsame Sprache verbindet, also eine ganz einzigartige Voraussetzung für ökumenische Begegnung gegeben ist, macht sich der unterschiedliche politische Kontext immer wieder, vielleicht immer mehr, in gegensätzlichen Urteilen über politische und andere Vorgänge bemerkbar. Wie oft redet man aneinander vorbei, korrigiert Vorurteile, wie schnell ermüdet man an Mißverständnissen. Aber auch in diesen

Gesprächen erleben wir, daß Hören, Beharrlichkeit im Gespräch, gedankliches Einwandern in die Situation des Partners, Momente der Bruderschaft hervorbrechen läßt, in der einer die Last des anderen mitträgt (Gal 6) und mitbedenkt. Am Maßstab der Fragen, die unsere Welt brennend bewegen, ist das bestimmt ein kleinkariertes unwichtiges Beispiel, aber es ist uns hautnah.

Es ist armselig genug, was wir Christen aus der sozialistischen Gesellschaft in der DDR an Einsichten in die Vollversammlung von Nairobi einbringen. Vielleicht ist es mehr die Erfahrung unserer Ohnmacht als die Erfahrung der Macht politischen Einflusses; vielleicht sind es mehr unsere Ratlosigkeit als unsere Vorschläge für Lösungen; vielleicht ist es mehr die Sensibilität für die Leiden anderer als die Empfehlung besserer Strategien.

Ob unsere Sympathien und Solidarisierungen vor den Stimmen Lateinamerikas, Asiens, Afrikas mehr sind als „tönendes Erz und klingende Schelle“ (1Kor 13,1)? Wird nicht alles, was im Thema der Sektion VI angesprochen wird, die drohenden Hunger-, Armut- und Sozialprobleme der Zweidrittel-Menschheit mitsamt den Ambivalenzen der technologischen Entwicklung die Szene überschatten? Werden wir nicht wie auf den Mund geschlagen dastehen als christliche Vertreter eines Landes mit relativem sozialistischem Wohlstand? Und woraufhin könnten wir wirkungsvolle Initiativen versprechen? Viele offene Fragen, gespannte Erwartungen und auch Unsicherheiten bewegen mich im Gedanken an Nairobi. In allem aber auch die Hoffnung, es möchte sich etwas von der kühnen Antizipation des Glaubens ereignen, die im Thema angesagt ist. Wie könnten wir denn den Fragen der bedrohenden Zukunft, der uns belastenden sozialen Ungerechtigkeit in der Welt, die wir ohnmächtig sehen, standhalten, wenn Christus uns nicht festhält als der, der befreit *und* eint? Wenn sein Geist uns nicht einen Vorgeschmack dieser Kommunikation inmitten der Gegensätze erfahren läßt, der uns ermutigt und uns verändert, so daß wir nicht bleiben können, wie wir sind, wir nicht und unsere Kirchen nicht?