

Ökumenische Jahrzehnt-Wende

Beobachtungen und Reflexionen

VON PER LÖNNING

Hinter der Anfrage der Schriftleitung lassen sich vielleicht einige von den Überlegungen wahrnehmen, die sich natürlich am Anfang eines neuen Jahrzehnts einstellen und die wir in den letzten Monaten in so vielen Zusammenhängen haben auftauchen sehen: Wir befinden uns gerade im Übergang von einem Zeitabschnitt zu einem anderen, mit den Erfahrungen einer eben überstandenen Vergangenheit im Rücken haben wir hic et nunc eine nicht beiseite zu lassende Veranlassung, den Blick auf die Zukunft zu werfen, die unmittelbar vor unseren Füßen liegt. Hinter uns liegen die siebziger Jahre, vor uns die achtziger — welche Erkenntnisse können und wollen wir aus der Vergangenheit ins Kommende mitbringen? „Es geht uns — generell gesprochen — um das Konzept der zukünftigen theologischen Orientierung, die im Ökumenischen Rat der Kirchen ins Auge gefaßt werden sollte“, schreibt mir die Schriftleitung und macht sogleich klar, daß diese Bitte an mich als ein vermeintlich freimütiges Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK gerichtet ist. Es ist mir dies eine nützliche Herausforderung, die Aufgabe der gesamten Ökumene, der sie ausmachenden Einzelkirchen und meiner selbst — in der Rolle des zuletzt verantwortlichen Einzelchristen — noch einmal kritisch durchzudenken. Denn in einer engeren Perspektive als dieser ist es wirklich nicht möglich, die mir gestellte Frage zu überlegen und zu beantworten.

Damit ist natürlich nicht im Ausgangspunkt entschieden, wie sehr die Jahrzehntwende 70/80 das Bedürfnis eines solchen Durchdenkens besonders akzentuiert. Im allgemeinen läßt sich der Rhythmus der Geschichte sehr wenig von chronologischen „Zeitwenden“ regeln, abgesehen von der sozialpsychologischen Auswirkung der Tatsache, daß Leute unmittelbar an solche Zeitwenden als vorliegende Realitäten glauben. Geschichtsphilosophisch betrachtet erinnert uns eine kalendarische Zeitwende an eins, und nur an eins: die geschichtsgestaltende Kraft kollektiver Einbildungen.

I.

Dieser Feststellung gemäß scheint es mir angemessen, mein Nachdenken bei dem Kolloquium anzufangen, das gerade vor 10 Jahren (März 1970)

auf dem Liebfrauenberg im Elsaß stattfand, vom Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg veranstaltet, und dessen Hauptreferate später im Druck erschienen. („Die Zukunft des Ökumenismus“ = Ökumenische Perspektiven Nr. 1, 1972.) Nicht zuerst deswegen, weil ich selbst einer der vier Referenten war, sondern weil die Überlegungen des Liebfrauenberger Symposiums gerade in einer ähnlichen Sicht stattfanden: ein Erwägen gegenwärtiger und künftiger Entwicklung der ökumenischen Bewegung am Übergang von einem Jahrzehnt zu einem anderen. Zwar ging es damals um den Anfang desselben Jahrzehnts, das nun eben zu Ende ist, was es natürlich besonders anregend macht, die heutige Reflexion im Gespräch mit der damaligen auszugestalten. Ich hoffe, daß es mir gestattet sein dürfe, ohne daß man mir das Verfahren als Zeichen einer über die gewöhnlichen Grenzen unserer gemeinsamen menschlichen Natur hinausgehenden Selbstbezogenheit anrechnet.

Gewiß ging es auf dem Liebfrauenberg um die ökumenische Bewegung im allgemeinen, während die Erwägungen sich jetzt grundsätzlich auf den ÖRK beschränken. Ich kann es jedoch nicht als etwas dem vorliegenden Thema Fremdes ansehen, wenn ich zum Anfang einige Hauptlinien aus meinem damaligen Referat heranziehe. Auch wäre es von Interesse, meine verehrten Mitreferenten von damals (Günther Gaßmann, Georges Casalis und Bernhard Häring) zu zitieren, wodurch ein trotz ihrer Unterschiedenheit verblüffend einheitliches und — so vermute ich — ganz repräsentatives Bild vom ökumenischen Gespräch in Westeuropa Anno dazumal entstehen würde. Was ich jedoch für meinen heutigen Zweck brauche, und das einzige, was mir der Rahmen erlaubt, ist die kritische Distanz und das dialektische Gegenüber, das mir eine schnelle Auseinandersetzung mit meinen eigenen Beobachtungen vor zehn Jahren gestattet.

Das aufgegebene Thema war damals „Von der Bewegung zur Institution? — Eine kritische Bilanz der ökumenischen Bewegung“. Es war wohl charakteristisch für die damalige Lage, daß dieses Thema dem Referenten und auch den Konferenzteilnehmern als eine besonders zentrale Wahl erschien. Das große ökumenische Studienprojekt, das über „Mission als Strukturprinzip“ (hektographiert, WCC, Genf, 1966) zu „Die Kirche für andere“ (Genf 1967) weiterführte, hatte auf eine zum Teil bahnbrechende Weise für eine soziologische Betrachtungsweise in den Selbstprüfungen der Kirche die Tür geöffnet. Da die Ökumene damals durch einen ausgeprägt strukturanalytischen Ansatz die Kirchen zu einem vertieften Selbstverständnis herausgefordert hatte, war es nur natürlich, dieselbe Ökumene zu einer ähnlichen Selbstbetrachtung aufzurufen. Strukturelle Beobachtungen

und Analysen dürften natürlich ein in der vorliegenden Situation sehr wünschenswertes Material für die ekklesiologische Besinnung — einschließlich der Selbstbesinnung der Ökumene — stellen.

Der geeignete Ausgangspunkt für mein damaliges Referat war der ganz offensichtliche Unterschied zwischen einer sogenannten ersten, zweiten und dritten ökumenischen Bewegung. Die erste und älteste war die ökumenische Bewegung der Allianz, die schon vor der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts anfang: unabhängig von den offiziellen Kirchenleitungen, ausgeprägt erwecklich, antimodern und antikatholisch, Hauptvertreter: die Evangelische Allianz. Die zweite war die ökumenische Bewegung der Kirchen, die in unserem Jahrhundert entstand und die über den Internationalen Missionsrat und die zwei Organisationen für „Praktisches Christentum“ und für „Glauben und Kirchenverfassung“ zuletzt im Ökumenischen Rat der Kirchen ihren sammelnden organisatorischen Ausdruck fand. Als dritte ökumenische Bewegung wurden die zu jener Zeit häufig auftauchenden Spontankreise bezeichnet — im wesentlichen aus jüngeren, dem kirchlichen Establishment gegenüber ungeduldigen Leuten aus verschiedenen Konfessionen bestehend —, die sich ganz ohne sammelnden organisatorischen Überbau geltend machten. Die nähere Beschreibung dieser unterschiedlichen Erscheinungen mündete in die Feststellung ein, es seien die drei Bewegungen nicht ohne weiteres einander ablösende historische Phänomene, die ein einfaches übersichtliches Epochenschema zuließen, sondern Kräfte, die in der vorliegenden Situation alle wirksam seien und die auch in theologischer Sicht als einander wertvoll ergänzende Lebensäußerungen der einen heiligen allgemeinen Kirche angesehen werden sollten.

Das Positive dieser strukturellen ökumenischen Vielfalt wurde in meinen Überlegungen so begründet: erstens durch einen Hinweis auf die vorliegende Gesprächssituation, wo die faktisch kirchentrennenden Faktoren nur im begrenzten Maße sich mit den konfessionellen und im organisatorischen Sinne kirchlichen Auseinandersetzungen gleichsetzen ließen, zweitens durch eine Hervorhebung der künftigen anzustrebenden kirchlichen Einheit als einer eucharistischen Gemeinschaft unter Aufrechterhaltung der bereichernden Vielfalt kirchlicher Organisations- und Ausdrucksformen und drittens durch die Bedeutung einer bewußten Wahrnehmung ökumenischer Verantwortung vom Evangelium her gegen die auflösende Wirkung eines damals ziemlich einflußreichen, theologisch aber recht verschwommenen sogenannten „säkularen Ökumenismus“. Zwischen den Zeilen in meinem Beitrag steht auch deutlich zu lesen, was ich für den tonangebenden, im großen und ganzen von dem ÖRK vertretenen Kirchenökumenis-

mus („die zweite ökumenische Bewegung“) in den Jahren nach Uppsala (1968) besonders befürchtete: nämlich einerseits, was immer seit Anfang dieser Bewegung eine naheliegende Gefahr war, die Überbetonung organisatorischer Ereignisse (Kirchenzusammenschlüsse mit Verlust wichtiger christlicher Identitätsmerkmale als möglicher Folge) auf Kosten einer klaren eucharistisch-gemeinschaftlichen Zielvorstellung andererseits, was damals eine verhältnismäßig neue Bedrohung war, eine Verweltlichung nicht nur der praktischen Selbstdarstellung der Ökumene, sondern auch der Ekklesiologie bis in den Kern der von der Kirche zu vertretenden Botschaft.

II.

Machen wir sogleich einen Sprung von 1970 bis 1980, und fangen wir dann mit einigen Reflexionen zum Thema „damals und heute“ an: In welche Richtung und in welchem Maße hat sich die ökumenische Arena während dieses Jahrzehnts verändert, und wie sehr wird mich die Beantwortung dieser Frage von einer Auseinandersetzung mit meinen zehn Jahre alten Betrachtungen veranlassen?

Von dem Fortbestand der drei „Bewegungen“ kann man heute in aller Kürze folgendes feststellen. Die Allianzökumene scheint in großem Maße ihren Einfluß verstärkt zu haben. Ich denke an Lausanne 1974 und die (wenn auch strukturell noch so lockere, an Ausstrahlungskraft jedoch nicht zu unterschätzende) Organisation, die daraus entstand. Ich denke an das im allgemeinen wachsende Prestige, die wachsende Zusammenarbeit und das gestärkte Selbstbewußtsein sogenannter evangelikaler Kreise in den meisten großen protestantischen Kirchen, wie sehr sich auch die organisatorischen Formen dieser Blüte als bunt oder zufällig bezeichnen lassen. „Evangelikal“ ist mehr und mehr eine Fahne geworden, die sich programmatisch nicht nur auf Spannungen innerhalb einer einzelnen Kirche oder einer einzelnen Konfession bezieht, sondern auch auf eine offensichtliche weltweite kirchliche Differenzierung. Obschon Lausanne und der tonangebende Lausannekreis sich sehr gemäßigt über den ÖRK und den offiziellen Kirchenökumenismus geäußert haben, scheint die kritische Haltung evangelikaler Gruppen gegenüber dem ökumenischen „Establishment“ während des jetzt vergangenen Jahrzehnts eher zugenommen als abgenommen zu haben — dies ungeachtet der augenscheinlichen Durchschlagskraft, die die Standpunkte, die man im allgemeinen als evangelikal ansehen würde, auf der letzten ÖRK-Vollversammlung in Nairobi (1975) bewiesen haben. Bis jetzt haben doch weder die Evangelische Allianz noch das Lausanne-

Komitee dem Druck jener offenbar stärker werdenden Kreise nachgegeben, die energisch auf eine eindeutig polemische Konfrontation drängen. Für die rückhaltlosen Gegner des Ökumenischen Rates ist die Lausanne-Bewegung bis jetzt eine Enttäuschung.

Ehe wir zur immer noch vorherrschenden „zweiten Bewegung“ kommen, mit der wir uns in diesem Artikel hauptsächlich beschäftigen werden, lohnt es sich, der Existenz der sogenannten dritten nachzuspüren. Gibt es sie noch? Unverkennbar sind die jugendlich-oppositionellen Kreise, die sich damals in vielen westlichen Ländern als mögliche Anfänge einer „Untergrundkirche“ bemerkbar machten, ein im großen und ganzen rückläufiges Phänomen. Als geschichtliche Erscheinungen standen sie offensichtlich im Kontext des Revolutionsjahres 1968 (das Jahr von Uppsala), wurden von denselben sozialpsychologischen Mechanismen angetrieben und von denselben Enttäuschungsfaktoren in die Ecke gedrängt. Als politisch motivierter Aufruhr innerhalb der Kirchen kam diese Bewegung zu einem Ende, indem ihre führenden Kräfte sich teils in rein politischer Befangenheit endgültig von einer kirchlichen Gemeinschaft lösten, teils die Gefahr einer innerkirchlichen Identitätsauflösung entdeckten und zielbewußt eine Reintegration ins Leben der bestehenden Gemeinde suchten.

Im gewissen Sinne kann man doch sagen, daß die „dritte Bewegung“ weiterläuft, wenn auch theologisch in eine ziemlich verschiedene Richtung. Die strukturelle Lockerung bleibt, und ebenso die indifferente, zum Teil ausgesprochen kritische Haltung gegenüber kirchlichen und ökumenischen Strukturen und Leitungsgremien. Nicht aber von politischen, sondern von geistlich charismatischen Motiven, häufig unterstützt von einem zugespitzten Biblizismus, wird die dritte ökumenische Bewegung heute angetrieben. Wenn wir sie jedoch nicht als eine „vierte Bewegung“ bezeichnen, dann deshalb, weil die bisher benutzte dreiteilige Systematik primär strukturell, nicht inhaltlich bestimmt war und sich in dieser Hinsicht weiterhin zweckmäßig verwenden läßt.

Es geht in dieser Sicht noch mehr als in der gegenwärtigen „ersten Bewegung“ um ein buntes, fast unübersichtliches Phänomen. Aber es ist selbstverständlich, daß mit der eingetretenen „Wende“ von einer hauptsächlich politisch zu einer überwiegend geistlich motivierten Verantwortung die „dritte ökumenische Bewegung“ sich eigentlich der ersten genähert hat, so daß es in der heutigen Lage vielleicht sinnvoller wäre, zwischen zwei statt drei „ökumenischen Bewegungen“ zu unterscheiden. Nur bleibt ein wichtiger Unterschied bis auf weiteres noch bestehen (obwohl man mit einer gewissen Spannung fragen darf: wie lange?): Die erste Bewegung war — und

ist — ausgesprochen antikatholisch und biblizistisch-fundamentalistisch orientiert. Wenn man auf der einen Seite die „Jesus People“ in den frühen siebziger Jahren und die nach allen Beobachtungen noch zunehmende „charismatische Bewegung“ ansieht — um nur zwei der auffälligsten Erscheinungen der neuen Ökumene zu nennen —, dann sehen wir eine überraschende, offensichtlich totale Überwindung des alten Antikatholizismus und eine gewisse Tendenz in Richtung auf ein Nachlassen der biblizistischen Kontroverse, zumindest auf theologischer Ebene. Damit scheint sich am ökumenischen Zukunftshorizont eine noch vor wenigen Jahren undenkbare Möglichkeit abzuzeichnen: daß sich die „erste“ und die „dritte ökumenische Bewegung“ gegenseitig finden und zusammen eine auf geistiger Erlebnismgemeinschaft gegründete personalökumenische Alternative dem offiziellen Kirchen-Ökumenismus als wirkkräftige Herausforderung entgegenstellen. Man darf sich unterschiedliche Grade von Organisation und ebenso unterschiedliche Grade von Opposition vorstellen. Aber im allgemeinen wäre es klug, wenn das ökumenische Establishment von heute die Möglichkeit einer solchen Entwicklung ins Auge fassen würde.

III.

Wir kommen zunächst zu unserer „zweiten Bewegung“, die wohl für die meisten mit „der ökumenischen Bewegung“ schlechthin identisch sein dürfte. Es geht also hier um „Kirchen-Ökumene“ im Sinne von offiziellem Kontakt zwischen Kirchen, sei es auf einer permanenten organisatorischen Ebene oder im Kontext von zeit- und projektbegrenzten Begegnungen. Die letzteren, die während der siebziger Jahre im bedeutsamen Maße zugenommen haben, machen sich zur Zeit besonders in Lehrgesprächen und in der gemeinsamen Suche nach Formen des Zusammenlebens bemerkbar. Kirchen-Ökumenismus läßt sich in keiner Weise begrifflich auf Mitgliedschaft einzelner Kirchen in weltumspannenden Organisationen einschränken. Man muß wohl feststellen, daß die bemerkenswertesten ökumenischen Ergebnisse in diesem Jahrzehnt durch die bilateralen Gespräche zwischen Konfessionen, teilweise auf einer weltweiten, teilweise auf einer regionalen Ebene, errungen worden sind. Daß Kirchen und Konfessionen sich außerhalb des Forums einer beide Gesprächspartner umfassenden Ökumene begegnen und hier eine bessere Gelegenheit finden für ein gegenseitiges Kennenlernen als im Rahmen des ÖRK oder seiner Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, braucht in keiner Weise zu bedeuten, daß die letzteren sich überlebt haben oder daß sie für ihren Zweck weniger nützlich ge-

worden wären. Denn einerseits ist es unverkennbar, daß sie — ebenso wie die konfessionellen Weltorganisationen — eine wichtige indirekte Rolle im Prozeß dieser bilateralen Gespräche gespielt haben, nicht nur als Ermunterer, sondern als Berater und praktische Helfer. Andererseits sollte es einleuchtend sein, daß es nicht Ambition einer universellen Ökumene sein kann, ein Forum für bilaterale Gespräche anzubieten. In der Phase, in der sich der Ökumenismus im Augenblick befindet, ist es klar, daß die weltweiten Zusammenschlüsse einer wirksamen Ergänzung bedürfen in Gestalt regional oder konfessionell begrenzter Gesprächskontakte. Um Konkurrenz geht es hier nicht, nur um eine höchst willkommene Ergänzung.

Für unsere vorliegende Untersuchung ist es ohne besonderes Interesse, Aufgabe oder Entwicklungstendenzen der konfessionellen Weltfamilien ins Auge zu fassen. Ohne daß darauf im einzelnen eingegangen wird, kann festgestellt werden, daß sich das meiste, was im folgenden über die Situation des ÖRK gesagt wird, auf die Situation dieser Weltbünde übertragen läßt. Auch innerhalb dieser Weltbünde gibt es weithin theologische und strukturelle Spannungen, die dieselben Probleme im Verhältnis der Einzelkirchen zu einer weltweiten kirchlichen Gemeinschaft und in der Koexistenz rivalisierender theologischer und kirchenpolitischer Tendenzen innerhalb des heutigen Christentums widerspiegeln. Die Aufgabe, ein vereinigender Bund von kulturell und geographisch differenzierten Kirchen in einer Welt wie der heutigen zu sein, stellt im großen und ganzen den ÖRK und die konfessionellen Weltbünde vor die gleichen Fragen und Herausforderungen, nur daß die Lage für diese Weltbünde einfacher ist, weil sie jedenfalls theologisch (und im weiten Sinne: kulturell) eine größere Einheitlichkeit besitzen, schwieriger, weil ihre Ansprüche in Richtung auf Bekenntnisgemeinschaft höher sind. Von einem im weitesten Sinne Ökumenischen Rat kann sich sowohl ein bekennnistreuer Lutheraner wie ein hochkirchlicher Anglikaner mehr gefallen lassen als vom Lutherischen Weltbund bzw. der Lambeth-Konferenz.

Hauptereignis im Leben des ÖRK während des vergangenen Dezenniums war unbestreitbar die Vollversammlung in Nairobi (November-Dezember 1975). Von besonderer Bedeutung waren auch die Weltmissionskonferenz in Bangkok (Jahreswende 1972/73) und die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Cambridge/Mass. (Juli 1979). Die Arbeit der bedeutsamen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung läßt sich nicht so sehr an einzelnen Konferenzen ablesen, da es hier in einem ganz anderen Maße um eine kontinuierliche Mitarbeit sämtlicher Beteiligten geht. Während noch Bangkok im ganzen als eine Weiterführung der vorherrschenden Tenden-

zen der sechziger Jahre empfunden wurde, kamen von Nairobi Signale, die eine ziemlich tiefgehende Veränderung des ganzen ökumenischen Klimas ankündigten. In Bangkok stand der Begriff des „Heils“ im Zentrum, ohne daß es eigentlich gelang, die notwendige Unterscheidung zwischen dem Heilsangebot des Evangeliums und den Zukunftshoffnungen außerchristlicher Ideologien und Bewegungen genug herauszuarbeiten. „Salvation today“ (Thema der Konferenz) oder „Solution tomorrow?“ wurde in einem kritischen Kommentar zu den Vorbereitungsdokumenten gefragt, eine Frage, die nicht ohne weiteres von der Konferenz beantwortet wurde. Die traditionelle Antwort auf solche Fragen ist ja bekanntlich, daß sie unangemessen sind, weil sie das trennen, was der Schöpfer zusammengefügt hat. Eine Erwiderung, die aber grundsätzlich übersieht, daß Unterscheidung und Trennung nicht dasselbe sind. Sehr viel von dem ungelösten Knoten im Gespräch über weltliche Verantwortung der Kirche während der siebziger Jahre steckt gerade in der fehlenden Fähigkeit, diesen Unterschied festzuhalten. Und in der Regel hat sich auf der sogenannten „progressiven“ Seite diese Unfähigkeit am deutlichsten gezeigt. Daß diese und jene „säkulare“ Aufgabe grundsätzlich zur Verantwortung der christlichen Kirche gehört, bedeutet nicht, daß jede Begründung der Dringlichkeit dieser Aufgaben anzunehmen ist, besonders nicht, wenn die Begründung eine grundlegende Umdeutung anderer nicht weniger wichtiger Aufgaben einschließt.

In mehrfacher Hinsicht wurde Nairobi 1975 sowohl von den Teilnehmern wie auch von einem weltweiten Publikum als eine ökumenische Zeitwende empfunden. Die „evangelikale“ Stimme mit einem klaren Ruf zur Verkündigung des Evangeliums als eines persönlichen Heilsangebots trug in Vorträgen, Diskussionsbeiträgen und zum Teil auch in offiziellen Berichten wirksam zur Profilierung der Vollversammlung bei. In dieser Hinsicht war der Unterschied zu Uppsala sieben Jahre früher unverkennbar — wenn auch nicht vergessen werden soll, daß gerade in Uppsala die zuge-spitzten Auseinandersetzungen über ein als ausgesprochen „säkular“ zu bezeichnendes Missionsdokument zu nicht geringen Modifikationen desselben führten. Das unmittelbare Urteil der Beobachter war wohl, daß mit Nairobi die „Epoche Uppsala“ zu Ende war. Besonders temperamentvoll waren in Nairobi die Diskussionen über das junge Dialogprogramm, wo sogar die erste Fassung des dem Plenum vorgelegten Berichtes an die betreffende Sektion zurückverwiesen wurde, da in ihr der gefürchtete Synkretismus nicht eindeutig genug abgelehnt werde. Zum allgemeinen „image“ von Nairobi trug es auch bei, daß aufgrund unvorhergesehener Sendschreiben christlicher Dissidenten aus der Sowjetunion und der ungeheuren Auf-

merksamkeit, die diese in den Nachrichtenmedien fanden, ein seit dem Eintritt der russischen Kirchen in den ÖRK (1961) faktisch herrschender Bann über Erörterungen der Menschenrechtsunterdrückung in der kommunistischen Welt zumindest teilweise durchbrochen wurde. Nie war zwischen den Sitzungen in den Verhandlungen des Rats — und besonders in den in- und halboffiziellen Beratungen — so offen über eine kirchliche Lebensfrage gesprochen worden, deren Abwesenheit auf der offiziellen ökumenischen Tagesordnung über die Jahre besonders in westlichen Ländern die Glaubwürdigkeit des ÖRK erheblich belastet hatte.

Mit diesen drei Fragen haben wir gerade das hervorgehoben, was in den Augen der Teilnehmer — und in den Augen der Welt — Nairobi sein besonderes Profil gab. Zu fragen ist dann, inwiefern die von Nairobi ausgehenden neuen Signale zur weiteren Gestaltung der Ökumene beigetragen haben. Am einfachsten hat sich die Kontroverse geklärt, die damals die größten Tagesordnungsprobleme schuf, nämlich die um das Dialogprogramm. Mit der Chiang Mai-Konferenz im April 1977 und den aufgrund ihres Berichtes von der zuständigen Kommission ausgearbeiteten Leitsätzen kann man wohl feststellen, daß die Probleme, die ein Dialog mit nichtchristlichen Religionen und Ideologien mit sich bringt, so weit gelöst sind, wie man es im allgemeinen erwarten darf. An der Beurteilung eines Vorhandenseins „christlicher“ Wahrheitselemente außerhalb des Christentums scheiden sich die Geister seit der Zeit der Alten Kirche, und es ist klar, daß die christliche Reflexion auch in Zukunft in einem fruchtbaren Spannungsfeld weiterleben muß: zwischen einer Theologie, der vor allem daran liegt, die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung hervorzuheben, und einer Theologie, die ihre Verantwortung vor allem darin sieht, die Universalität der Offenbarung und die daraus folgende Offenheit der Kirche zu betonen. Diese Spannung, die in Nairobi zu einem zunächst nicht sehr ergebnisreichen Aneinander-vorbei-Reden führte, wurde schon in Chiang Mai auf eine für beide Seiten annehmbare Ebene reduziert. Obwohl auch in den achtziger Jahren Konfrontationen über die praktische Durchführung des Dialogprogrammes nicht zu vermeiden sein werden, darf man doch die in Nairobi vorgetragene Polemik als überwunden ansehen.

Ähnliches kann man leider nicht so vorbehaltlos von den zwei übrigen Problemkomplexen sagen. Dem Drängen von Nairobi zufolge wurde die Menschenrechtsfrage im allgemeinen einem von der Kommission der Kirchen für Internationale Fragen einzurichtenden Ausschuß überlassen, während konkrete Einzelprobleme (einschließlich konkreter Beschwerden) den bestehenden regionalen ökumenischen Räten anvertraut wurden. Für die

Region, deren Regierungen das Abkommen von Helsinki unterzeichnet haben, wurde Kontakt aufgenommen mit der Konferenz Europäischer Kirchen bzw. dem Rat der Kirchen in den USA, um diese beiden mit der Einsetzung eines regionalen Menschenrechtsausschusses zu beauftragen. Als offizieller Grund für die bemerkenswerte Verzögerung, mit der beide Gremien ihre Arbeit aufnehmen, wird Geldmangel angegeben, was zweifelsohne ein wichtiges Wahrheitsmoment enthält. Zu beachten ist aber, daß dem ÖRK offensichtlich sehr daran gelegen war, sich die unmittelbare Verantwortung für den empfindlichen Fragenkomplex so fern wie möglich zu halten, und daß es auch für die Organe, die dieselbe Verantwortung übernehmen mußten, nicht ohne weiteres angenehm ist, Stücke einer so heißen Kartoffel in den Mund zu nehmen. In der Zwischenzeit ist das Menschenrechtsgespräch im Zentralausschuß des ÖRK mehr als je verstummt — in Erwartung der noch nicht vorliegenden Berichte der noch nicht in Funktion getretenen Gremien. Wohl besteht aber auch Grund zu fragen, ob diese Gremien, wenn sie in einer nicht zu fernen Zukunft ihre Arbeit endlich wieder aufnehmen können, den Mut haben werden, die alte Mauer von Sowjetschüchternheit zu durchbrechen — so, wie sie es wahrscheinlich hätten tun können und tun müssen, wenn ihre Tätigkeit unmittelbar nach Nairobi begonnen hätte. In dieser weitreichenden und folgenschweren Frage muß man am eindeutigsten feststellen, daß die Intentionen der V. Vollversammlung nicht konsequent genug aufgegriffen worden sind.

Wenn wir schließlich zur theologischen Grundfrage nach dem Verhältnis zwischen geistlichen und weltlichen Aufgaben der Kirche (einschließlich der Ökumene) kommen, so ist es klar, daß Tiefe und Breite des Problemkomplexes die Feststellung von faktischen Errungenschaften zu einem äußerst komplizierten Unternehmen machen. Sehr interessant wird hier das Ergebnis der Weltmissionskonferenz in Melbourne im Mai dieses Jahres sein. Wird sich von Bangkok nach Melbourne eine ähnliche Wende spürbar machen wie von Uppsala nach Nairobi? Wird das Hauptthema „Dein Reich komme“ zu einer eindeutigeren Klärung führen als das „Heil heute“?

IV.

Zum Antirassismus-Programm wurden schon am Anfang (1969) kritische Kommentare abgegeben. Ein wirklich zugespitzter Streit kam aber erst als Reaktion auf Bewilligungen an afrikanische Befreiungsbewegungen, die für eine massive Anwendung von Gewalt in ihrem Befreiungskampf bekannt waren. Besonders scharf waren die Konfrontationen über Richtli-

nien dieses Programmes auf den Sitzungen des Zentralausschusses in Berlin (1974) und Kingston (1979).

Inwieweit kann die Auseinandersetzung über das Antirassismus-Programm als eine theologische, inwieweit kann sie als eine politische Konfrontation bezeichnet werden? Theologischen Charakters sind natürlich Argumente, die von einer grundsätzlichen Bestimmung kirchlicher Weltverantwortung ausgehen. Dasselbe gilt von Überlegungen, die der ethischen Problematik der Gewaltanwendung und der indirekten Verantwortung für eine moralische Solidarisierung mit gewaltanwendenden Bewegungen nachgehen. In diesem Fall ist aber evident genug, daß die Uneinigkeit nicht durch solche Überlegungen allein, vielleicht auch nicht primär, entstanden ist. Die Verwendung der Prinzipien setzt gewisse politische Stellungnahmen voraus. Wenn zum Beispiel Einigkeit darüber herrscht, es sei eine echte Aufgabe der Kirche, Einheit und gleiche Würde aller Menschen als Willen des Schöpfers zu bezeugen, kann es dann als eine unangemessene Aufgabe angesehen werden, sich mit den für die Eindeutigkeit eines solchen Zeugnisses notwendigen Mitteln für die Gleichberechtigungsbestrebungen des schwarzen Afrikas einzusetzen? Die Antwort würde in einem konkreten Fall abhängen: erstens von der Beurteilung des Engagements der betreffenden Bewegung als echten Ausdrucks eines menschlichen Gleichberechtigungsverlangens und zweitens von der Beurteilung einer gegebenen Sympathiehandlung als angemessenen Zeugnisses der vorauszusetzenden christlichen Solidarität. In die Überlegung beider Fragestellungen gehen starke, gegebenenfalls ganz entscheidende politische Komponenten ein. Trotz vollkommener Identität in theologischen Prämissen ist es durchaus möglich, aus unterschiedlicher politischer Bewertung heraus — die von unterschiedlichen politischen Grundentscheidungen ebenso gut wie vom Eintreffen zufälliger Faktoren abhängen dürften — zu entgegengesetzten Schlußfolgerungen zu kommen. Es wäre eine Selbsttäuschung zu meinen, man könne zu sozialetischen Entscheidungen wie der genannten durch „reine“ theologische Deduktion gelangen.

Die achtziger Jahre werden mit einer vom Zentralausschuß in Auftrag gegebenen Überprüfung des Antirassismus-Programms eingeleitet. In dem gerade beginnenden Prozeß wird man sich hoffentlich besonders Mühe geben, die faktische Verwicklung von theologischen und nichttheologischen Motiven in den bisherigen Auseinandersetzungen zu erläutern, um dadurch eine klarere Grundlage für das nachfolgende Gespräch zu legen.

Ohne die vergangenen Konfrontationen in der Tiefe analysieren zu wollen, möchten wir auf einige Beobachtungen hinweisen, denen ein wenig

Aufmerksamkeit in den betreffenden Ländern und Kirchen gewidmet werden sollte. Wer einige Jahre lang die Gelegenheit hatte, mit Schwestern und Brüdern aus der weltweiten Ökumene das Gespräch zu führen, dem ist es kaum möglich, den tiefen Eindruck von der Empfindlichkeit der Frage zu verschweigen, die eine ganz andere ist als jene Empfindlichkeit, die in der europäischen Diskussion vorherrscht. Vor Augen habe ich das pathetische Engagement vor allem der am nächsten Betroffenen, nämlich der schwarzen Afrikaner. Im Ausgangspunkt haben sie wenig Vertrauen zu den Versicherungen westlicher Christen, daß wir auf ihrer Seite stehen und sie als wirklich Gleichberechtigte annehmen. Wohl glauben sie an unsere subjektive Aufrichtigkeit, aber zugleich sehen sie uns als Gefängene von Tradition und Strukturen, derer wir selbst nicht mächtig sind und die uns nicht erlauben, ihren und unseren schönen Prinzipien die angemessenen Handlungskonsequenzen zu entnehmen. Ohne es zu wollen und zu wissen, sind wir Fürsprecher ihrer alten, noch lebendigen Unterdrücker und Ausbeuter. Gleichberechtigung wollen wir nur als Idee, nicht als Tatsache.

Diese Anklage möchten wir gerne als vereinfacht und ungerecht zurückweisen, was auch viele von uns in der Begegnung zu Anfang versucht haben. Doch es gelang uns nicht, und zwar einer ganz einfachen Tatsache wegen: eines schnellen Vergleichs zwischen ihren heutigen Lebensverhältnissen und den unsrigen. Politisch genügt das vielleicht nicht, um die Diskussion abzuschließen. Theologisch aber genügt es. Denn es genügt festzustellen, daß wir eine Schuld haben, die zurückbezahlt werden muß, ehe wir anfangen können, uns und unsere westliche sogenannte Zivilisation zu verteidigen. Wieviel Ungerechtes afrikanische Brüder uns heute auch vorhalten mögen, es ist und bleibt doch beträchtlich weniger als das Unrecht, daß wir ihnen getan haben und noch tun.

Die an Umfang fast nur symbolischen Beiträge, die vom Sonderfonds des Antirassismus-Programms in einigen Fällen auch bewaffneten Befreiungsbewegungen für bestimmte soziale und kulturelle Projekte zugeteilt worden sind, sind zweifelsohne von einer moralischen Bedeutung, die ihre praktischen Auswirkungen weit übertrifft. Die Diskussion über die Möglichkeit, die unkontrollierte Verwendung dieser Gelder könne zum Mißbrauch führen, vielleicht zu einer unmittelbaren Unterstützung des bewaffneten Kampfes, ist eigentlich von begrenztem Interesse, da man ja unter allen Umständen damit rechnen muß, daß eine Gabe zur Bestreitung lebenswichtiger Bedürfnisse andere Gelder freistellt und dem Empfänger eine größere Dispositionsfreiheit verleiht. Einem Kriegführenden wird jede Gabe indirekt seinem Kriegführungspotential zugute kommen, auch wenn

sie zu hundert Prozent für „friedliche“ Zwecke benutzt wird. Selbst wenn sie ausschließlich zum Waffenkauf ausgegeben werden sollten, würden im vorliegenden Fall die Beiträge ihrer geringen Höhe wegen die militärische Entwicklung in den betreffenden Regionen sehr wenig beeinflussen. (Auch kann man wohl damit rechnen, daß die jeweils erforderlichen Waffen von anderen Spendern, und zwar ohne nennenswerte Kosten, in diese Gebiete eingeschleust werden.) Wahrscheinlich ist auch, daß jedenfalls ein Teil der humanitären Projekte, die angenommenermaßen von den kirchlichen Beiträgen unterhalten werden, aus Prioritätsgründen nicht ohne sie zustande gekommen wären.

Die Bedeutung dieser Gaben ist also ganz überwiegend psychologisch-moralischen Charakters. Vom schwarzen Afrika wird das Zeugnis, das sich in dieser materiellen Hilfe ausdrückt, als Bestätigung einer ganz anderen Verbindlichkeit empfunden als die stärksten rein verbalen Sympathieerklärungen. Und die Nichtüberwachung der Verwendung der Gelder wird von ihnen als eine beredte Manifestation von Vertrauen in ihre Sache und in diese Sache fördernden Organisationen empfunden. Umgekehrt wird jegliche kritische Infragestellung des Antirassismus-Programms unmittelbar als Ausdruck eines grundsätzlichen Mißtrauens gegenüber ihrer berechtigten Gleichstellungsforderung ausgelegt. Man kann natürlich dazu bemerken, daß unsere schwarzen Brüder weder Willigkeit noch Fähigkeit gezeigt haben, die Anliegen einer sachlichen Kritik anzuhören. Aber wie können wir eigentlich etwas anderes von ihnen fordern, ehe wir selbst auf überzeugende Weise unsere Bereitwilligkeit bestätigt haben, Punkt eins auf der Tagesordnung zu Punkt eins zu machen, nämlich die Schuld der reichen Welt gegenüber der armen? In der vorliegenden Lage gibt es wirklich keine Möglichkeit, das Unrecht wieder gutzumachen, wenn wir nicht selber bereit sind, im Prozeß des Übergangs ein wenig, wenn auch ein viel, viel kleineres Unrecht, zu leiden.

Besonders unglücklich war und ist der Umstand, daß die schärfste Kritik am Antirassismus-Programm bis jetzt von seiten der alten „Kolonialmächte“ gekommen ist, nämlich aus England und aus Deutschland. (Mit Frankreich kann man in diesem Zusammenhang nicht rechnen, da dort die dem ÖRK angehörenden Kirchen nur kleine Minderheiten sind, die in keiner Weise für das „Establishment“ als repräsentativ angesehen werden können.) Schon von Anfang an war kaum zu vermeiden, daß seitens des schwarzen Afrikas Großbritannien für die Rassenprobleme in Rhodesien (Zimbabwe) und (wenn auch ein wenig differenzierter) Deutschland für die ähnlichen Probleme in Südwestafrika (Namibia) moralisch verantwortlich

gemacht würden. Daß die kirchlichen Stimmen, die Einwände gegen eine moralische Unterstützung der Befreiungsbewegungen geäußert haben, besonders aus diesen zwei Nationen gekommen sind, wird in Afrika weithin als Ausdruck für die Unwilligkeit angelsächsischer und deutscher Christen gedeutet, sich mit der kolonialistischen Vergangenheit ihrer Nationen — und mit der vielleicht nicht so offensichtlich neukolonialistischen Gegenwart des reichen Nordens — von ganzem Herzen auseinanderzusetzen. Ich habe nicht behauptet, daß die bisher praktizierten Richtlinien des Antirassismus-Programms problemlos oder einwandfrei sind. Das haben übrigens auch die verantwortlichen Organe des ÖRK nicht behauptet, auch nicht das für die tägliche Administration des PCR (Program to Combat Racism) zuständige Gremium. Deshalb wurde ja auch in Kingston einstimmig beschlossen, durch regionale Mitbeteiligung der Kirchen ein gründliches Überprüfungsverfahren des ganzen Antirassismusengagements des Rates einzuleiten. Hauptvoraussetzung ist aber, daß der Zeugniseffekt des Programms nicht vermindert oder verdeckt werden darf. Auch unter energischen Verteidigern des PCR besteht zur Zeit ein weitverbreiteter Eindruck, daß bei der raschen internationalen Entwicklung die Ausdrucksformen internationaler Solidarität aus den siebziger Jahren nicht ohne weiteres auch die besten für die achtziger Jahre sein müßten. Voraussetzung einer Veränderung des Programms ist jedoch, daß diejenigen, denen geholfen werden soll, einverstanden sind und mögliche neue Solidaritätsausdrücke so auffassen, wie sie gemeint sind.

V.

Als Abschluß unserer Rundreise kehren wir zur entscheidenden Frage zurück: zum Verhältnis zwischen geistlicher und säkularer Verantwortung der Kirche. Im Vergleich mit dem vorausgehenden Dezennium wurden erstaunlich wenige, im strengen Sinne neue Gedanken gedacht. In mancher Hinsicht standen die siebziger Jahre im Zeichen einer zurückschauenden Selbstprüfung; das gilt für die Ökumene ebenso wie für die Kirche und die Welt im allgemeinen. Auf der Oberfläche war jedoch die Haupttendenz die längste Zeit eine Weiterentwicklung und Weiterverbreitung der revolutionären Ideen des vorangegangenen Jahrzehnts, also im großen und ganzen eine Weiterführung der sogenannten Säkularisierung und eines säkular bestimmten kirchlichen Selbstbewußtseins. Immer mehr haben sich aber im kirchlichen sowohl wie im kulturellen und politischen Leben reaktive Tendenzen bemerkbar gemacht. Ein ziemliches Quantum des geistigen Poten-

tials der siebziger Jahre ist in und für intellektuelle Auseinandersetzungen mit der vereinfachenden Gesellschafts- (und Kirchen-)kritik der sechziger Jahre verbraucht worden. Die Aufgabe, die Gedanken von gestern in die Schranken zu weisen, war so zwingend und so anspruchsvoll, daß sie kaum Kraft und Zeit übrigließ für das Denken neuer Gedanken. Wie weit es Nairobi gelang, Uppsala zu überschreiten, ist eine Frage, die man vielleicht nach Melbourne in diesem Sommer zu diskutieren anfangen kann.

Nicht unwahrscheinlich und nicht unbillig ist es, wenn die im weitesten Sinne diakonischen Tätigkeiten im Alltagswirken der Ökumene immer einen verhältnismäßig breiten Platz behalten werden. Dies hat nicht zuerst mit der zentralen Rolle der Bewegung für Praktisches Christentum im Entstehungsprozeß der Ökumene zu tun, sondern mit der offensichtlichen Tatsache, daß es für die Kirchen aus verschiedenen Konfessionen und Traditionen einfacher ist, diakonische statt missionarische Aufgaben gemeinsam auszurichten. Nicht nur, weil es im allgemeinen leichter fällt, sich über praktische Standpunkte und Aktionen zu einigen als über Glauben und Verkündigung, sondern weil es hier um Aktivitäten geht, die um der Durchschlagskraft willen eines organisatorisch weiteren Rahmens bedürfen. Es bedeutet also nicht ohne weiteres eine säkulare Deutung der ökumenischen Verantwortung — und vor allem nicht eine säkulare Ekklesiologie —, wenn isoliert betrachtet säkulare Aufgaben quantitativ eine unverhältnismäßige Stellung innerhalb der organisierten Ökumene einnehmen. Nicht über die Quantität, sondern über die Motivierung und über den Zeugnischarakter muß in einem theologischen Kontext nachgedacht werden.

Im großen und ganzen gibt es innerhalb der Mitgliedschaft des ÖRK drei Traditionen für die Zuordnung der unterschiedlichen Elemente in der Zeugnisverantwortung der Kirche. In der orthodoxen Tradition verhält sich Kirche zur Welt wie die Seele zum Leib; Aufgabe der Kirche ist grundsätzlich Leitourgia, eine Konzentration um die Mysteriendimensionen und die Anbetung, von der vorausgesetzt wird, daß sie durch ihre Ausstrahlungskraft auch den Bereich des Politischen durchleuchtet, ohne direkt in das weltliche Leben gestaltend einzugreifen. In der reformierten Tradition ist die von der Christusoffenbarung her ausgelegte, vollständige Heilige Schrift als Gesetz Gottes zu verstehen für die Welt wie für die Kirche, und Aufgabe der christlichen Verkündigung ist es, die Königsherrschaft Christi auszurufen, ohne grundsätzlich zwischen einer geistlichen und einer weltlichen Lebenssphäre zu unterscheiden. In der lutherischen Tradition kommt einer Unterscheidung (nicht Trennung) zwischen Gesetz und Evangelium, Schöpfung und Erlösung, Welt und Kirche prinzipielle Bedeutung zu, und

die Begründung der Menschenrechte geschieht nicht primär vom Christusereignis, sondern von festlegbaren Schöpfungsordnungen her. In grundsätzlichen Diskussionen innerhalb der Ökumene über die Motivierung und Koordinierung der Verantwortlichkeiten hat man nicht selten Ansätze eines Konsenses zwischen Orthodoxen und Lutheranern spüren können gegenüber der seit Anfang vorherrschenden reformierten Dominanz.

Diese Dominanz beruht eigentlich nicht auf einer beabsichtigten reformierten Selbstbehauptung den übrigen Traditionen gegenüber. Vielmehr ist die führende Stellung barthianischer Theologie in den grundlegenden Jahren der Ökumene, teilweise in Verbindung mit überzeugenden Ergebnissen des barthianischen Beitrags im deutschen Kirchenkampf der dreißiger Jahre, die wichtigste Ursache. Während die lutherische Stellungnahme aufgrund der Zwei-Reiche-Lehre und einer damit zusammenhängenden Theologie der Schöpfungsordnungen im allgemeinen dahin tendierte, den Staatsbehörden — auch den damaligen — eine ziemliche Bewegungsfreiheit zu gestatten, gab die Königsherrschaftstheologie in barthianischer Gestaltung eine unter den Umständen sehr wirksame Basis für ein Widerstand leistendes christliches Zeugnis. Nach dem letzten Weltkrieg bestand in weiten Kreisen der Eindruck, es hätte sich noch einmal die aus der Geschichte genügend bekannte „Widerstandsfähigkeit“ der Reformierten — und „Widerstandsunfähigkeit“ der Lutheraner — bestätigt. Von Schöpfungsordnungen und von Regimentenlehre zu reden, war einfach nicht mehr guter Ton. Man hätte schon damals dieses vereinfachende Bild differenzieren können, im Blick nämlich auf den Widerstandskampf der Norwegischen Kirche, der von einer Bekenntniserklärung („Kirkens Grunn“ = Grund der Kirche) profiliert war, die durchaus auf einer Auslegung der Zwei-Reiche-Lehre gründete. Historisch läßt sich nämlich feststellen, daß sich diese Lehre in zwei entgegengesetzte Richtungen auslegen läßt und daß sie gegebenenfalls ebenso gut einer Aktivierung wie einer Passivierung kirchlicher Gesellschaftsverantwortung dienen kann.

In einer geschichtlichen Perspektive von heute gesehen wird die Epoche barthianischer Führung ausgesprochen zweideutig. Als Reaktion gegen Kulturprotestantismus und billigen anthropologischen Optimismus war der Barthianismus ein effektives Korrektiv in einer konkreten historischen Situation und dadurch Inspiration zu der damals noch lebensnotwendigen kirchlichen Selbstbehauptung. Dennoch öffnete der Barthianismus triumphans der Nachkriegsjahre einen Pfad, der mit logischer Notwendigkeit zur Säkulartheologie der sechziger Jahre weiterführen mußte. In einer vereinfachten Formel ausgedrückt: Wenn die Gottwohlgefälligkeit einer guten

Handlung wesentlich in ihrer Christusbezogenheit besteht, liegt es in der Praxis nahe, eine jegliche von uns als gut aufgefaßte Handlung als Christus-bezogen anzusehen. Natürlich hieße es Barth und seine grundsätzliche „Theologie des Wortes“ auf den Kopf stellen, wenn man daraus folgte, man könne durch schlichte Beteiligung an einer politischen Demonstration ein ebenso sachgemäßes Christuszeugnis ablegen wie durch ein explizites Bekenntnis zu seiner Tat am Kreuz. Aber Gedanken leben doch ihr eigenes Leben und bringen ihre Konsequenzen hervor, ohne zunächst den um Erlaubnis zu fragen, der sie zuerst gedacht hat — über den Lebenslauf seiner Enkel verfügt niemand. Auf die Dauer ist es unmöglich, den Christus incarnatus für alles Gute in dieser Welt zuständig zu machen, ohne seine eigene Identität von der (von uns aufgefaßten) Totalität des Guten aus zu bestimmen. Die Welt als grundsätzlich christlich zu definieren, führt mit unausweichlicher Notwendigkeit dahin, das Christentum als grundsätzlich weltlich zu verstehen. Wer nicht in seiner Theologie für das (prinzipiell als vorchristlich bestimmte) Weltliche einen Platz abzugrenzen weiß, kann nicht seine Verantwortlichkeit verleugnen, wenn es sich zuletzt einen unbegrenzten Platz anmaßt.

In einer Plenarsitzung in Nairobi versuchte ich die Frage aufzuwerfen: Ist es nicht bald an der Zeit, daß wir in der Ökumene wieder anfangen, von Gott zu reden? Bewußt provokatorisch war dies ein Versuch von lutherischer Seite, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, daß in der Ökumene bis jetzt die Tagesordnung in überwältigendem Maße von Vertretern der — im weitesten Sinne — reformierten Tradition festgelegt worden war. Was das Verhältnis zwischen Geistlichem und Säkularem betrifft, läßt sich ohne weiteres auch das englischsprachige Freikirchentum als eine Strömung innerhalb der reformierten Tradition betrachten. Wenn das christokratische Denken so völlig und so grundsätzlich die Tagesordnung der Ökumene bestimmt hat — das müssen wir schnell hinzufügen —, so hat dies mit gewollter Strategie überhaupt nichts zu tun. Die Reformierten haben nicht so sehr die Orthodoxen und die Lutheraner in die Enge getrieben, wie die beiden letzteren sich selbst aus vielfältigen Gründen in die Enge haben treiben lassen. Die große Mehrheit der Orthodoxen lebt heute unter politischen Umständen, die sie nicht gerade dazu ermuntern, sich in einer frischen ökumenischen Diskussion über das grundlegende Verhältnis zwischen Kirche und Welt zu betätigen. Und den Lutheranern lag nach dem Krieg so viel daran, sich selber und einander zu finden, daß sie es unversehens den initiativfreudigen Barthianern und ihren Geistesverwandten überließen, das Profil der jungen Ökumene zu prägen.

In einem wahren ökumenischen Familienkreis kann natürlich keine Konfession oder Schule fordern, die normative Theologie für die Gemeinschaft zu stellen. Deshalb erhebe ich nicht die Forderung, man solle jetzt einen unbeabsichtigt reformierten Ausgangspunkt mit einem beabsichtigt lutherischen vertauschen. Worum es geht, ist vor allem, daß man gemeinsam die Nicht-Selbstverständlichkeit des bisher für selbstverständlich Gehaltenen entdeckt und das Gespräch — durch Auswahl von Studienprojekten, Themen und Referenten — zielbewußt auflockert in Richtung auf ein Problembewußtsein, das in ganz anderem Maße als bisher auch die von der orthodoxen und von der lutherischen Tradition her zu stellenden Fragen mit einschließt. Der Tag ist vielleicht nicht fern, da es ganz allgemein zugegeben wird, daß wir auf den Trümmern der säkular-theologischen Illusion der Jahre 1965-1975 stehen und daß es unmöglich ist, Kirche (bzw. Ökumene) zu sein unter einer Standarte wie „Die Welt bestimmt die Tagesordnung“. Um weiter zu marschieren, brauchen wir eine von Grund auf neue Klarlegung unserer Identität als Volk Gottes in der Welt. Ohne theologisch sektiererisch zu werden, muß sich die Ökumene bewußt einer tiefer greifenden Identitätsproblematik zuwenden; eine der ersten Aufgaben muß eine Klarstellung der bis jetzt übersehenen Frage nach der Notwendigkeit einer neuen Schöpfungstheologie sein. Gerade auf dem hier angedeuteten Weg begegnet uns vielleicht auch die heute so dringlich zu suchende Möglichkeit, den immer stärker werdenden evangelikalischen Kreisen entgegenzukommen, ohne die starke sozialethische Verantwortung preiszugeben, die über die Jahre so charakteristisch für unsere Ökumene war — und noch bleiben muß.

Wenn ich Anno 1980 nach Liebfrauenberg 1970 zurückschaue, muß ich freilich zugestehen, daß mir die vorherrschende strukturelle Befangenheit von damals — auch meine eigene — in der Zwischenzeit ziemlich vergangen ist. Die Zukunft der Ökumene scheint mir heute nur in geringem Maße eine Frage von strukturellen Bedürfnissen zu sein. Als Mitglied des Strukturausschusses des ÖRK (1968-71) bekam ich wohl auch reichlich Gelegenheit, meinen Appetit auf strukturelle Gerichte zu befriedigen. Zweifelsohne waren die Strukturveränderungen, die in der Periode zwischen Uppsala und Nairobi durchgeführt wurden, ganz nützlich — gerade als Übergang von einer im wesentlichen den Werdegang des Rates und die Zersplitterung seiner Vergangenheit zu einer vorerst seine Funktion und seine gegenwärtige Einheit widerspiegelnden Organisation. Die wirklichen Probleme der Ökumene von morgen sind eindeutig nicht struktureller, sondern inhaltsmäßiger Art. Identität und Identitätsbewußtsein drücken sich immer auch

durch Struktur aus — das haben wir von den sechziger Jahren gelernt, und das dürfen wir ebenfalls während der achtziger Jahre nicht vergessen. Heute aber müssen wir tiefer graben.

Um Ökume zu treiben, müssen wir wissen, was Kirche ist und was Welt ist, d.h. wir müssen die beiden zugleich in ihrer Unterschiedlichkeit und ihrer Unzertrennbarkeit kennen. Es ist jetzt Zeit, durch eine Wiederentdeckung und Neuerforschung unseres christlichen Schöpfungsglaubens Platz zu bereiten für eine die Authentizität der beiden kompromißlos respektierende Zusammenschau von Kirche und Welt.

Widerstandsrecht und Menschenrechte

Überlegungen zur Frage einer „Just Rebellion“ in der
ökumenischen Diskussion

VON WOLFGANG LIENEMANN

Auch wenn Chancen für friedlichen Wandel äußerst gering sein mögen:
es lohnt sich, sie zu erforschen. Steve Biko

I.

Als im Dezember 1977 das ÖRK-Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR) sein Hintergrundpapier „Südafrika heute — Hoffnung um welchen Preis?“ veröffentlichte, geschah dies, um erstens auf die nach dem Tode Steve Bikos und den Bannverfügungen Justizministers James Krugers vom Oktober 1977 verschärfte Lage in der Republik Südafrika hinzuweisen und um zweitens eine Diskussion unter den Mitgliedern der ökumenischen Bewegung anzuregen, welche u.a. zu klären versuchen sollte, wie die verschiedenen Teile der Christenheit „in Solidarität mit dem Kampf der Unterdrückten um ihre Befreiung konkret handeln können“.¹ Das Hintergrundpapier hat zu dieser Frage selbst keine eindeutige Stellung bezogen, sondern vor allem Information über die zunehmende politische Repression in der Republik Südafrika vorgelegt, die insbesondere die Bannung oppositioneller Organisationen und das Verbot zweier kritischer Publikationsor-