



## Ökumenisches Handeln der Kirchen in den Zeiten des Kalten Krieges

VON MARTIN GRESCHAT

### *1. Der Kalte Krieg als Pauschalbegriff*

Der Ausdruck Kalter Krieg erscheint nicht nur verständlich und vertraut, sondern selbstverständlich, weil klar und unmittelbar einleuchtend. Tatsächlich jedoch haben wir es hier mit einer pauschalen Aussage zu tun, die den Sachverhalt kaum durchleuchtet und analytisch erfasst, vielmehr ein ganzes Bündel von Vorstellungen, Meinungen und Überzeugungen sowohl umfasst als auch – teils rational, teils emotional – mobilisiert.<sup>1</sup> Weil die dabei abgerufenen bzw. ausgegrenzten inhaltlichen Konzeptionen über das, was der Kalte Krieg war bzw. bedeutete, jedoch faktisch nicht nur weit auseinander lagen und liegen, sondern sich auch diametral widersprechen können, erscheint es geboten, zunächst mit einigen Sätzen holzschnittartig mein Verständnis dieses Begriffs „Kalter Krieg“ zu umreißen.

Im Frühjahr 1917 proklamierte der amerikanische Präsident Woodrow Wilson das Konzept einer neuen Weltordnung, die auf den Prinzipien der Freizügigkeit basierte, der ökonomischen ebenso wie der politisch-liberalen, des Kapitalismus also und der Menschenrechte. Wo diese Grundsätze verwirklicht würden, urteilte er, gingen sie dann Hand in Hand mit der Etablierung der Demokratie. Und diese wiederum mache, so Wilson, die Welt sicherer, weil die Mitbestimmung der Mehrheit von Menschen in einem Staat Kriege verhindern, also den Frieden stabilisieren würde. Im März desselben Jahres 1917 brach in Russland die Revolution aus, im November übernahmen die Bolschewiki die Macht. In ihrem Namen proklamierte Lenin nicht nur einen Frieden ohne Annexionen, sondern den Aufbau einer

neuen, sozialistischen und schließlich kommunistischen Gesellschaft, in der an die Stelle der kapitalistischen Ausbeutung des Menschen seine Freiheit treten sollte – und schließlich insofern Frieden, als hier die alles zerstörenden ökonomischen, sozialen und politischen Antagonismen des Kapitalismus aufgehoben wären. Zusammengefasst: Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts begegnen wir vor allem in Europa und den USA Ideologien, d.h. Weltanschauungen, in denen sich tief verankerte Erfahrungen und Überzeugungen mit weitgespannten Visionen, auch Utopien und schließlich nüchterne wissenschaftliche Daten und realistische sozioökonomische sowie politische Einsichten zu einem unauflöselichen Ganzen verbanden.

Sowohl die sowjetische als auch die nordamerikanische Konzeption wurde alsbald mit einem eminent missionarischen Eifer proklamiert. Die eine wie die andere beanspruchte prinzipiell Weltgeltung. Trotzdem macht es keinen Sinn, aufgrund dieser Fakten von einem Kalten Krieg seit 1917 zu sprechen.

Dasselbe gilt im Blick auf die ökonomischen und politischen Gegensätze zwischen den beiden Mächten. Sie konnten, mancherlei Spannungen zum Trotz, zunächst durchaus nebeneinander bestehen. Zu Weltmächten wurden die USA und die UdSSR dann durch den Zweiten Weltkrieg. Aber auch in dieser Phase dominierten weder der ideologische noch der sozioökonomische Absolutheitsanspruch der einen oder anderen Seite. Sicherlich spielten diese Differenzen weiterhin eine wesentliche Rolle, weckten Misstrauen und stabilisierten Vorurteile. Aber die beiden Supermächte konnten politisch, wirtschaftlich und auch militärisch zusammenarbeiten, ihre gegen Hitler und den Nationalsozialismus geschlossene Koalition hielt eindeutig zumindest bis 1945. Von einem Kalten Krieg gegeneinander kann also auch in diesen Jahren nicht die Rede sein.

Warum änderte sich das seit 1946 und ebenso eindeutig wie rasant dann seit 1947?<sup>2</sup> Die historische Forschung hat darauf zwei prinzipiell verschiedene Antworten gegeben. Die erste lautet, vereinfacht ausgedrückt: Die aggressive Haltung der Sowjetunion zerstörte das Zusammenwirken und drängte die USA in die Verteidigung. Weil diese Deutung in den USA und im Westen zunächst die vorherrschende war, bezeichnet man sie als die traditionelle Interpretation. Im Widerspruch zu ihr entwickelten andere Historiker, ebenfalls zunächst in den USA und im Westen, die sog. revisionistische These, wonach das selbstbewusst-aggressive Verhalten der Amerikaner, vornehmlich im ökonomischen Bereich, den Kalten Krieg ausgelöst

haben. Wir können und müssen diesen Streit jetzt nicht entscheiden. Festzuhalten bleibt, dass die traditionelle Deutung in der neueren Forschung ebenso wie die revisionistische grundsätzlich noch immer eine Rolle spielt – auch wenn heute faktisch kaum noch jemand die eine oder andere Interpretation in ihrer ursprünglichen einseitigen Fassung vertritt. Festzustellen ist jedoch zweitens, dass die Frage nach den Ursprüngen des Kalten Krieges nicht allein mit historischen Fakten und Argumenten zu beantworten ist. Weil hierbei nämlich machtpolitische, ökonomische und weltanschauliche Realitäten unauflösbar miteinander verschmolzen waren, hängt die Beurteilung der Entstehung und des Verlaufs des Kalten Krieges immer auch davon ab, welches Gewicht man den genannten drei Gesichtspunkten im einzelnen zuzubilligen gewillt ist. Wer den Konflikt primär als die machtpolitische Auseinandersetzung zweier Großmächte betrachtet – wobei dann auch wirtschaftliche und weltanschauliche Positionen eine Rolle spielten –, wird aller Wahrscheinlichkeit nach zu anderen Ergebnissen kommen als derjenige, der größeren Nachdruck auf die ökonomischen oder umgekehrt die ideologischen Sachverhalte legt.<sup>3</sup>

Fraglos jedoch begann der Kalte Krieg 1946/47. Dabei ging es um den Versuch der beiden Supermächte, die jeweils andere Macht mit allen Mitteln – ausgenommen eindeutig militärischen – zurückzudrängen.<sup>4</sup> Es genügt in unserem Zusammenhang, an die sowjetische Deutschlandpolitik zu erinnern, an die Zuspitzungen im Iran und in der Türkei sowie an Stalins „Mobilisierungsrede“ am 9. Februar 1946 auf der einen Seite – und den nachdrücklichen Hinweis auf den Besitz der Atombombe auf der anderen, die am 12. März 1947 veröffentlichte Truman-Doktrin sowie den Marshall-Plan, der bekanntlich auch für die Länder in Mittel- und Osteuropa gelten sollte. Was dabei die angestrebte pax sowjetica bzw. die pax americana im einzelnen bedeuten mochte, welche Form sie haben und wie weit sie sich erstrecken sollte: Tatsächlich ließ sich weder das eine noch das andere Modell in ganz Europa und anderen Teilen der Welt durchsetzen. Statt dessen entstanden zwei einander feindlich gegenüberstehende Blöcke – ein Prozess, der 1954/55 mit der Einbindung Westdeutschlands in die NATO und der DDR in den Warschauer Pakt zunächst einmal zum Abschluss kam. Damit endete die erste und eigentliche Phase des Kalten Krieges. Ob man auch die folgenden Jahre und Jahrzehnte noch unter diesen Begriff subsumieren sollte, lässt sich mit guten Gründen bezweifeln. Denn von der Mitte dieses Jahrzehnts an trat für beide Supermächte die Frage der Koexistenz zunehmend in den Mittelpunkt ihrer politischen Überlegungen. Die

Genfer Gipfelkonferenz, die im Juli 1955 tagte und auf der die Regierungschefs der „Großen Vier“ erstmals wieder höflich und verbindlich miteinander redeten, illustrierte diese Wende. „Alle Beteiligten lernten“, notierte der britische Premierminister Anthony Eden, „dass keine der anwesenden Mächte einen Krieg wollte, und alle verstanden, warum das so war.“<sup>5</sup> Der Kalte Krieg hatte zumindest sein Gesicht verändert. Selbstverständlich bestanden die weltanschaulichen Überzeugungen mitsamt dem Willen zur Durchsetzung der ideologischen Geschlossenheit im eigenen Lager und der Abgrenzung nach außen weiterhin. Aber als neues Element kam nun doch auf beiden Seiten die Akzeptanz des faktischen Nebeneinanders der beiden Supermächte hinzu – und mithin das Bemühen sowohl der UdSSR als auch der USA um Entspannung. Wer diese Differenz nicht in Rechnung stellt, indem er die gesamte Entwicklung seit 1947 unter den Begriff des Kalten Krieges fasst, verzerrt die Realität. Analoges gilt allerdings auch für diejenigen, die ausschließlich auf die Bemühungen um Entspannung blicken.

Wie kompliziert die Entwicklung tatsächlich verlief, lässt sich gut an den Ereignissen des Jahres 1956 veranschaulichen. Die politischen Unruhen im eigenen Lager, vor allem in Polen und schließlich der Volksaufstand in Ungarn, führten zum rücksichtslosen militärischen Eingreifen der UdSSR. Der Angriff britischer, französischer und israelischer Truppen gegen Ägypten in derselben Zeit musste unter dem Druck des Sicherheitsrates der UNO sowie der USA abgebrochen werden. So unterschiedlich die Voraussetzungen hier wie dort auch waren: Beide Supermächte duldeten innerhalb ihres Lagers keine Politik, die den eigenen Zielsetzungen diametral widersprach. Überaus kennzeichnend waren allerdings die unterschiedlichen Mittel, die beide Mächte dabei einsetzten: Panzer hier – politisch-finanzieller Druck dort. Aber die politische Intention ging in dieselbe Richtung. Das ist das eine.

Das andere war das Werben beider Supermächte in derselben Zeit um die Völker und Staaten in den ehemaligen Kolonien Europas in Asien und Afrika, die nun in rascher Folge ihre Selbständigkeit gewannen. Auch deshalb distanzieren sich die USA vom Vorgehen der ehemaligen Kolonialherren Großbritannien und Frankreich gegenüber Ägypten. Die Vereinigten Staaten wetteiferten nun mit der UdSSR um Einfluss in diesen Regionen, wobei die Sowjetunion durchaus erfolgreich war, trotz der soeben erfolgten gewaltsamen Unterdrückung des Volksaufstandes in Ungarn. Antikapitalismus und Antikolonialismus bildeten einen mächtigen Treibsatz für die

Aufnahme der revolutionären Botschaft des Marxismus-Leninismus. Beide Supermächte proklamierten und mobilisierten also in missionarischer Weise ihre Ideologien neu, um die Völker der Dritten Welt zu gewinnen. Das führte jedoch bezeichnenderweise nicht zu einer direkten Ausweitung des Kalten Krieges, vielmehr zur Ausbreitung des Ost-West-Gegensatzes – allerdings in unterschiedlich starker Weise – in der ganzen Welt. Eindeutige Rückwirkungen dieses Prozesses traten dann in den sechziger und siebziger Jahren vor allem in der westlichen Welt zutage, aber durchaus auch im Osten.

Die wesentlichen Elemente der nur in einem erweiterten Sinn als Kalter Krieg zu bezeichnenden Auseinandersetzungen in diesen Jahren zwischen den beiden Supermächten sind damit umrissen. Die historischen Einzelheiten können hier auf sich beruhen. Festzuhalten bleibt, dass in beiden Lagern von Fall zu Fall die Betonung des ideologischen Gegensatzes in den Vordergrund treten konnte – oder das Bemühen um Entspannung; rücksichtslose Machtpolitik – oder das Werben um Gemeinsamkeiten. Die anderen Realitäten, von denen die Rede war, spielten dabei jedoch stets mit.

## *2. Kirchliche Zielsetzungen angesichts des Kalten Krieges*

Im Verlauf des Zweiten Weltkriegs verlagerte sich der Schwerpunkt der ökumenischen Bewegung mehr und mehr von Europa in die USA.<sup>6</sup> Der 1908 gegründete Bundesrat christlicher Kirchen in den USA (Federal Council of Churches of Christ in America, FCC), dem 1939 immerhin 32 protestantische Denominationen angehörten, übernahm jetzt in hohem Maße Aufgaben des im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Im Dezember 1940 setzte das FCC eine „Kommission zum Studium der Grundlagen eines gerechten und dauerhaften Friedens“ ein, an deren Spitze der Presbyterianer John Foster Dulles stand, ein politisch versierter angesehenener und einflussreicher Wirtschaftsjurist. Das Gremium verfolgte vor allem zwei Ziele: Zum einen ging es um die Durchsetzung des ökumenischen Gedankens in den USA, anstelle des traditionellen amerikanischen Isolationismus; zum andern sollte eine neue, wahrhaft friedliche, demokratische – und insofern aus dem Geist des Christentums gespeiste – Weltordnung etabliert werden. Folgerichtig ging die Kommission im März 1942 in die Öffentlichkeit und warb in ihrem „Delaware Manifesto“ für die Geltung eines weltumspannenden Moralgesetzes, für

den offenen, freien Umgang von Menschen und Völkern miteinander sowie für den Aufbau einer internationalen Organisation. Mit diesem Gedanken folgte die Kommission den Zielsetzungen der Atlantik-Charta vom August 1941 sowie der darauf basierenden „Erklärung der Vereinten Nationen“ vom 1. Januar 1942.

In diesem Sinn wirkte jene Kommission dann weiter auf die amerikanische Öffentlichkeit ein, wobei Dulles durchgängig eine zentrale Rolle spielte. Seine eigene, eher schlichte, aber doch breitenwirksame Überzeugung fasste er so zusammen: „Jede Weltordnung, die funktionieren soll, muss von Menschen abhängen, die christliche Qualitäten besitzen und – wie unsere Kommission in ihren ‚politischen Vorschlägen‘ erklärte: ‚die Hauptaufgabe bleibt, mehr Menschen dahin zu bringen, dass sie ihr Leben dem Willen Gottes unterwerfen, wie er in Jesus Christus offenbart worden ist.‘“<sup>7</sup>

Im Sommer 1946 entstand aus Mitgliedern dieser amerikanischen Kommission sowie Vertretern der europäischen Ökumene die „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten“ (KKIA; Commission of the Churches on International Affairs, CCIA). Sie sollte als ständiges Organ der Kirchen Informationen sammeln und Stellungnahmen formulieren zu allen „aktuellen Problemen des internationalen Rechts und der Weltordnung einschließlich wirtschaftlicher und sozialer Fragen“.<sup>8</sup>

Von Anfang an spielte die Thematik der Menschenrechte und dabei insbesondere der Religionsfreiheit in den Überlegungen und Bemühungen dieser Kommission wie schon ihrer amerikanischen Vorgängerin eine wesentliche Rolle. Als im Frühjahr 1945 die Charta der UNO in San Francisco angenommen wurde, konnten deshalb christliche Organisationen einen beträchtlichen öffentlichen Druck dahingehend ausüben, dass auch Bestimmungen zum Schutz der Menschenrechte formuliert und verbindlich verankert werden sollten. Von der Ersten Vollversammlung des soeben gegründeten ÖRK in Amsterdam im Sommer 1948 wurde dann aufgrund der Vorlage eines Textes der KKIA die „Erklärung über die religiöse Freiheit“ angenommen. Wesentliche Gesichtspunkte dieser Resolution gingen sodann in die Endfassung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ ein, welche die Vollversammlung der UNO am 10. Dezember 1948 in Paris nach mehr als zweijähriger intensiver Arbeit schließlich annahm. Es gelang allerdings nicht, die geforderten Sanktionen gegen staatliche Verstöße gegen die Menschenrechte durchzusetzen.<sup>9</sup>

Auf dieser Linie bewegte sich, wie erwähnt, auch die Erste Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam.<sup>10</sup> Unter dem Generalthema „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan“ entwarf die dritte der vier Sektionen das gesellschaftspolitische Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft“. Obwohl es sich dabei um ein Modell handeln sollte, das dem Kapitalismus wie auch dem Kommunismus kritisch gegenüberstand, war die liberal-demokratische, westliche Prägung dieser Konzeption mit Händen zu greifen, wenn es dort z.B. hieß: „Für eine Gesellschaft, die unter modernen Lebensbedingungen verantwortlich bleiben soll, ist es erforderlich, dass die Menschen die Freiheit haben, ihre Regierungen zu kontrollieren, zu kritisieren und zu wechseln, dass die Macht durch Gesetz und Tradition verantwortlich gemacht und soweit wie möglich auf die ganze Gemeinschaft verteilt wird. Es ist erforderlich, dass wirtschaftliche Gerechtigkeit und die Bereitstellung gleicher Entfaltungsmöglichkeiten für alle Mitglieder der Gesellschaft gesichert werden.“

Ausdrücklich im westlichen Sinn argumentierte dann Dulles in der vierten Sektion. Nachdrücklich unterstrich er die fundamentale Bedeutung einer freien demokratischen Gesellschaft. Von daher war sein Widerspruch gegen den Kommunismus und insbesondere gegen die Sowjetunion nur folgerichtig. Dulles forderte das Engagement aller Menschen guten Willens für die Geltung eines moralischen Weltgesetzes, was insbesondere auf die Anerkennung der Menschenrechte zielte. Dafür müssten sich die Kirchen weltweit einsetzen – und nun also auch der soeben gegründete ÖRK.

Auf die Gegenrede des Prager systematischen Theologen Josef L. Hromádka kann ich hier nicht eingehen. Für unseren Zusammenhang genügt die Feststellung, dass auch der Abschlussbericht dieser vierten Sektion im wesentlichen die bislang entfalteten Gedanken aufnahm. So erging an alle Christen die Aufforderung, sich an ihrem Platz und mit ihren Möglichkeiten für die „Herrschaft des Rechts“ überall in der Welt einzusetzen, „um auf solche Weise den Bereich übernationaler Bruderschaft zu erweitern“. Das hieß für den ÖRK: „Er darf nicht müde werden in dem Bestreben, christliche Grundsätze herauszustellen und ihre Anwendung in der internationalen und nationalen Politik zu fördern.“

Eindeutig überwog also in der frühen ökumenischen Bewegung das angelsächsische und insbesondere das amerikanische religiöse und sozial-ethische Gedankengut. Aber ließ sich das auf den europäischen Kontinent in der Situation des Kalten Krieges übertragen? Eine wegweisende Antwort dazu formulierte der Generalsekretär des ÖRK, Willem A. Visser

't Hooft.<sup>11</sup> Er griff dafür eine eigene, europäische Konzeption auf, die aus den Erfahrungen vieler Kirchen in Europa und auch des ÖRK in Genf in der jüngsten Vergangenheit gewachsen war, nämlich die des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus. Über alle nationalen, ideologischen und militärischen Grenzen hinweg hatten es Christen da geschafft, zusammenzubleiben. Diese Tradition galt es nun festzuhalten und zu intensivieren. Christen und ihre Kirchen würden sich deshalb auch jetzt nicht in den ideologischen Ost-West-Gegensatz einbinden lassen. Die größte Gefahr drohe der ökumenischen Bewegung gegenwärtig – Visser 't Hooft äußerte alle diese Gedanken 1949 – von dem aufgeputzten Antikommunismus in den USA. Demgegenüber gelte es, an dem in Amsterdam formulierten Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ festzuhalten und es weiter auszubauen. „In einer Welt, in der Staaten und Parteien ihr Handeln in weitgehendem Maße unter propagandistische Gesichtspunkte stellen, besteht ein dringendes Bedürfnis nach Männern und Frauen, die ihre Gedanken über das politische und soziale Leben ganz schlicht unter den Gesichtspunkt der Hilfe für den Nächsten stellen. In einer Welt, in der die Religion relativiert, die Politik aber verabsolutiert wird, brauchen wir Menschen, die fest auf dem Boden einer absoluten und unerschütterlichen Wahrheit stehen und die eben deshalb politische Dinge in der rechten Rangordnung sehen können, das heißt in dem Bereich sehr vorläufiger und sehr vorübergehender Notbehelfe.“

Aber ließen sich diese Grundsätze auch auf die Verhältnisse im Osten anwenden? In einem vertraulichen Memorandum mit dem Titel „Der Welt-rat der Kirchen zwischen Ost und West“ hat sich Visser 't Hooft im selben Jahr 1949 intensiv mit dieser Frage auseinandergesetzt.<sup>12</sup> Sehr nüchtern konstatierte er zunächst, im Blick auf die Lage im Osten: „Es gibt kaum noch ‚Lebensraum‘ für eine dritte Position“ – für jene Haltung also, die er als die dem Christen gemäße bezeichnet hatte. Danach skizzierte Visser 't Hooft die unterschiedlichen Voraussetzungen, über die die Kirchen und Christen in Russland und Osteuropa verfügten, um mit den politischen und ideologischen Herausforderungen fertig zu werden, mit denen sie jetzt konfrontiert waren. Ihnen allen müssten, fuhr er fort, die Kirchen und Christen im Westen zweierlei sagen: 1. Das Christentum legitimiert und stabilisiert nicht die traditionellen politischen und sozialen Verhältnisse. Es ist keine Religion oder Ideologie der Beharrung, geschweige denn der Restauration, sondern eine Überzeugung, die für neue, konstruktive Lösungen offen ist und selbst danach sucht. Insofern ist dieses Christentum auch

nicht prinzipiell antikommunistisch – im Unterschied zur römisch-katholischen Kirche und vielen Denominationen in den USA. 2. Zum Wesen des Christentums gehört die religiöse Freiheit, in diesem Sinn ist es antitotalitär. „Die Freiheit ist nicht einfach ein westliches Konzept. Sie ist im Wesen des Evangeliums selbst verwurzelt. Deshalb müssen wir die marxistischen Restriktionen der Religionsfreiheit zurückweisen. Wir glauben an die Herrschaft Christi und das Recht der Kirche, die Implikationen dieses Glaubens für die Beziehungen in einem sozialen oder politischen Gemeinwesen zu verkündigen. Wir können diese zentrale Überzeugung nicht aufgeben, ohne die Substanz der ökumenischen Bewegung selbst aufzugeben.“

Die amerikanische und die westeuropäische Auffassung von den Aufgaben der Kirchen angesichts der Herausforderungen durch den Kalten Krieg waren also keineswegs deckungsgleich. Doch weit entfernt von beiden Positionen stand jene, welche die EKD in derselben Zeit vertrat. Ihre im Januar 1949 in Bethel tagende Synode behandelte auch das Thema „Kirche, Recht und Rechtsbewusstsein“.<sup>13</sup> Auf die fehlende Rechtssicherheit in Deutschland konzentrierte sich der Mainzer systematische Theologe Friedrich Delekat. Dafür machte er die Besatzungsmächte verantwortlich, aber auch die Säkularisierung der Gesellschaft, die zur Auflösung sämtlicher Autoritäten führe. Über Verfassungsfragen und insbesondere die Menschenrechte wusste Delekat nur zu sagen, dass sie rein theoretisch und nicht zu verwirklichen wären. „Wenn man statt der allgemeinen Menschenrechte bei der Einführung der neuen Verfassungen in Deutschland jedem Deutschen für das Jahr 1945 ein eigenes Bett und jeder deutschen Familie für das Jahr 1950 eine eigene Küche und eine eigene Wohnung versprochen und dieses Versprechen auch gehalten hätte, so wäre das Vertrauen der deutschen Bevölkerung auf Recht und Gerechtigkeit in den neuen Staatsverhältnissen wesentlich mehr gestärkt worden als durch die vielen Zeitungsartikel über allgemeine Menschenrechte, die sich in der Praxis heute so doch nicht durchführen lassen.“

Das war im Grundsatz der dauerhafte Einwand der Hungernden gegen den „Luxus“ der individuellen Menschenrechte. In Deutschland kam zu diesem Gesichtspunkt die Ablehnung aufgrund der traditionellen und insbesondere der protestantischen Position hinzu: Die Sorge um die von der Obrigkeit gesetzte und geschützte äußere soziale und politische Ordnung ist deren Aufgabe, nicht die der Kirche. Diese nutzt allerdings eine solche Ordnung als Raum für die Pflege und Entfaltung des inneren Menschen!

Allen tiefgreifenden theologischen Unterschieden zum Trotz kam der Berliner systematische Theologe Heinrich Vogel in seinem Korreferat schließlich zu demselben Ergebnis. So positiv er z.B. zunächst die Menschenrechte würdigte: er relativierte sie sogleich wieder, wie auch alles Recht, im Blick auf die Absolutheit Gottes. Das bedeutete dann: „Es ist ein wunderbarlich Ding mit der Sehnsucht nach der Gerechtigkeit: die dort in Amerika träumen von einem Welteinheitsstaat, damit Gerechtigkeit werde auf Erden, aber nach Gerechtigkeit suchen sie auch dort in Russland. Wir aber haben die Freiheit, den Sehnsuchtsschrei nach der Gerechtigkeit zu hören, wo nur immer er laut wird, ja auch dort noch, wo er so verborgen ist, dass wir menschlich meinen sagen zu müssen, dass er gar nicht vorhanden ist.“ Dieser christliche Glaube gestaltete nichts mehr. Er wusste sich gewiss allen Menschen nahe und in Liebe verbunden. Aber das war eben nur möglich durch den Verzicht auf jegliche gesellschaftspolitische Konkretion.

Ich kann die weitere Entwicklung dieser drei in der westlichen Ökumene vertretenen Positionen jetzt nicht entfalten. Statt dessen soll, wieder im Sinn der Konzentration auf wesentliche Vorgänge und Veränderungen, von einigen Alternativen die Rede sein, die innerhalb der Ökumene gegen die skizzierten Überzeugungen gesetzt wurden.

### *3. Alternativen ökumenischen Handelns im Ost-West-Konflikt*

Zur Konsequenz des westlichen ökumenischen Denkens gehörte, dass die Christen und Kirchen im Osten eine unterdrückte und leidende Minderheit bildeten, nicht zuletzt, weil sie auf wesentliche Elemente der liberal-demokratischen Menschenrechte sowie der in diesem Sinn weit gefassten Religionsfreiheit verzichten mussten. Sicherlich gab es dort, im Osten, auch Kirchenführer, welche diese Situation nicht nur akzeptierten, sondern lobten. Hier wäre z.B. auf Hromádka zu verweisen. Aber dieser Personenkreis wurde im Westen in der Regel in einer Linie mit den ehemaligen Deutschen Christen gesehen. Auch in dieser Hinsicht dominierten also die im Widerstand gegen den Nationalsozialismus gewonnenen Überzeugungen und Leitbilder. Aber stimmten sie wirklich – oder verstellten sie eher die Realität?

Dass das Letztere der Fall war, bildete die Überzeugung eines zunächst kleinen Kreises von evangelischen Kirchenmännern in Westdeutschland.<sup>14</sup> Sie begriffen den ÖRK und die durch ihn repräsentierte ökumenische Bewegung als eine ebenso problematische wie gefährliche Ideologisierung

des christlichen Glaubens, als eine Vermischung des Evangeliums von Jesus Christus mit westlichen und insbesondere amerikanischen Zielsetzungen und Idealen. Nicht zufällig wurden diese Männer – zu denen vor allem die beiden Präses der rheinischen und westfälischen Kirche, Heinrich Held und Ernst Wilm, sowie der ehemalige Oldenburger Oberkirchenrat Heinz Kloppenburg gehörten – 1955 aktiv, also auf dem Hintergrund der Teilung Deutschlands und Europas sowie der beginnenden Entspannung im Kalten Krieg. Diese Kirchenführer wollten den politischen und ideologischen Ost-West-Gegensatz durch die geistig-geistliche Annäherung von Christen überwinden, über die realen Grenzen hinweg. Oder – wie es Wilm im Januar 1956 in einem werbenden Schreiben an die Norweger Bonnevie-Svendsen und Hauge formulierte: „dort, wo eine politische Zusammenarbeit nicht möglich ist, [sollen] die Kirchen Brücken zwischen den Kirchen dieser Länder schlagen“. Daraus entstand dann die „Konferenz Europäischer Kirchen“ (KEK).

Der Weg dorthin war mühsam, aber schließlich doch erfolgreich. Die westdeutschen Theologen, zu denen dann vor allem noch Egbert Emmen stieß, der Generalsekretär der Niederländischen Reformierten Kirche, bemühten sich, über Hromádka in Prag einen tschechisch-deutschen Bruderrat aufzubauen, analog zu den bereits bestehenden Kirchenkonventen mit Skandinavien und Briten, Niederländern und Franzosen. Die Tschechen gingen jedoch nur indirekt auf diesen Wunsch ein.<sup>15</sup> Sie signalisierten zwar einerseits in gleichzeitigen Schreiben an die KKIA, die VELKD sowie an den Bund der Protestanten in Frankreich (Fédération Protestante de France) ihre Bereitschaft zur Zusammenarbeit. Sie teilten jedoch andererseits den Führern der entstehenden KEK auch zwei Bedingungen mit: Nicht einzelne Persönlichkeiten und kleine Gruppen sollten sich treffen, sondern offizielle kirchliche Delegationen. Und außerdem müssten die östlichen orthodoxen Kirchen – die erst 1961 dem ÖRK beitraten – hinzugezogen werden.

Unverkennbar artikulierten diese Wünsche die Forderungen der kommunistischen Machthaber. Mit deren politischen Absichten sah sich die KEK dauerhaft konfrontiert. Von einer ideologiefreien Kommunikation konnte insofern keine Rede sein. Trotzdem ließen sich die Initiatoren der KEK darauf ein, geleitet vom Interesse an Kontakten, Gesprächen und Begegnungen über die schroffen militärischen, politischen und ideologischen Grenzen hinweg.

Um den Erwartungen der Tschechen zu entsprechen, mussten die Repräsentanten der entstehenden KEK nun aber doch Kontakte mit dem bislang attackierten ÖRK anknüpfen. Dort hatte man dieses Unternehmen zunächst entschieden abgelehnt. Was die Vertreter der KEK geplant und organisiert hatten, sei derart dilettantisch und oberflächlich, erklärte Visser 't Hooft seinem Landsmann Emmen, dass der ÖRK nichts damit zu tun haben wollte.

Doch die eigentlichen Probleme lagen tiefer. Bischof Dibelius warf Kloppenburg und seinen Freunden öffentlich wie privat eine erschreckende Vertrauensseligkeit gegenüber dem Osten vor. Anstatt alle geistigen und geistlichen Kräfte gegen die Bedrohung durch den Kommunismus zu bündeln, weichten sie diese Front jetzt auf. Und Visser 't Hooft fragte, was sich Emmen und seine Freunde denn wohl dabei gedacht hätten, in Liselund in Dänemark im Mai 1957, also nur wenige Monate nach der blutigen Niederwerfung des Volksaufstandes in Ungarn, zusammen mit Hromádka und den ungarischen Kollaborateuren des von den Sowjets eingesetzten Kadar-Regimes eine Konferenz abzuhalten.

Ich übergehe die weitere historische Entwicklung. Festzuhalten bleibt: Die KEK hatte Erfolg. Das kam zum einen in der wachsenden Zahl von Teilnehmern an ihren Tagungen zum Ausdruck. Die vorbereitende erste fand 1957 in Dänemark statt, seit 1959 tagte man meistens in Nyborg Strand, also ebenfalls in Dänemark. Erfolg hatte die KEK aber vor allem deshalb, weil die russische Orthodoxie und andere orthodoxe Kirchen aus dem Ostblock teilnahmen.<sup>16</sup> Einige Monate lang hatte es so ausgesehen, als sollte die im Januar 1958 in Prag versammelte „Christliche Friedenskonferenz“ (CFK) als Kristallisationskern für eine östliche Ökumene dienen und zunächst einmal als Gegenründung zur entstehenden KEK dieser das Wasser abgraben. Tatsächlich gehörten der CFK dann sämtliche protestantischen und orthodoxen Kirchen im Ostblock an – mit Ausnahme der damals noch in die EKD eingebundenen evangelischen Landeskirchen in der DDR. Aus dem Westen kamen immer nur Einzelpersonen nach Prag. Zu diesen gehörte allerdings Heinz Kloppenburg mit einigen seiner Freunde. Sie sahen sich nicht in der Lage, die vom Führungskreis der KEK ausgehandelte Kooperation mit dem ÖRK mitzutragen. Worum es ihnen ging, fanden sie in der CFK verwirklicht, nicht in der KEK.

Doch zur 2. Nyborg-Konferenz im Oktober 1960 kamen dann die Vertreter der östlichen Kirchen, angeführt von den russischen Orthodoxen. Insgesamt wurden etwa 200 Teilnehmer aus 19 europäischen Ländern gezählt, die 54 Kirchen repräsentierten. Warum billigten die Politiker im

Osten diese Entwicklung? Möglicherweise sollten hier die Kirchen, die dann in Neu-Delhi 1961 dem ÖRK beitraten, bereits Kontakte knüpfen und Erfahrungen sammeln. Gleichzeitig bestand aber wohl auch die Hoffnung, die KEK zu einem Sprachrohr der östlichen politischen Auffassungen zu machen. In diesem Sinn argumentierte jedenfalls ein Anfang 1967 im Staatssekretariat für Kirchenfragen in Ost-Berlin umlaufendes Papier zur Vorbereitung eines Gesprächs mit den Genossen aus der Tschechoslowakei.<sup>17</sup> In jenem Text hieß es: Die Teilnahme der Kirchen aus den sozialistischen Ländern an den Tagungen der KEK habe man bekanntlich „einzig und allein unter dem Gesichtspunkt befürwortet, dass auch die KEK als Plattform für die Friedensbestrebungen genutzt“ würde. Das sei jedoch nicht erreicht worden. Mehr noch: Der ÖRK und mit ihm die EKD nutzten die KEK in ihrem Sinn und bewirkten dadurch die „Paralysierung der Tätigkeit der CFK“. Also müsse die KEK verschwinden.

Doch die tschechischen Genossen widersprachen. Sie sahen die Wirkung der CFK offenkundig nicht so bedroht wie die Ostdeutschen. Zudem verwiesen sie auf die Stellungnahme des Leiters des Kirchlichen Außenamtes der Russisch-Orthodoxen Kirche, Erzbischof Nikodim, der erklärt hatte, seine Position im ÖRK müsse „komisch“ wirken, wenn seine Kirche ihre Mitgliedschaft in der KEK aufkündige. Ähnliche Bedenken habe Hromádka geäußert. Und sei man überhaupt in der Lage, den Austritt der Kirchen in Jugoslawien und Rumänien zu erzwingen? Diese Einwände ärgerten Seigewasser und seinen Stab. Hier gehe es doch nicht um die Meinung von Kirchenleuten, lautete die barsche Antwort, sondern um die Beurteilung der Lage durch die Verantwortlichen in den Staatsämtern für Kirchenfragen in den sozialistischen Ländern, insbesondere natürlich in der UdSSR. Doch dort war man offenkundig nicht gewillt, die KEK zu boykottieren.

Die Tagungen der KEK waren und blieben ein Ort der freundlichen Begegnung von Christen aus Ost und West. Diese Zielsetzung hatte Egbert Emmen bereits 1957 auf der Vorkonferenz in Liselund genannt. Er erinnerte dort an die reichen geistlichen Erfahrungen, welche Christen und Kirchen in der Zeit ihres Widerstandes gegen den Nationalsozialismus gesammelt hatten und bezeichnete es dann als die Aufgabe der Gegenwart, sich offen und ohne Vorurteile den Menschen und vor allem den Christen jenseits des Eisernen Vorhangs zuzuwenden. Wesentlich erschien ihm dabei die Beantwortung der Frage, „was das *eine* Evangelium im gespaltenen

Europa für uns bedeutet. Wir müssen verstehen, dass vielleicht persönliche Kontakte mehr bedeuten als Resolutionen“<sup>18</sup>.

Mit diesen Sätzen war der Grundakkord aller Tagungen der KEK bezeichnet. Die Begegnungen und Gespräche wurden von den Teilnehmern als das Wichtigste erlebt. Sie waren kaum geneigt, Theologie zu treiben oder sich mit wissenschaftlichen Analysen zu befassen. Ebenso wenig wünschte man kirchliche oder gar politische Aktionen. Dabei war die politische Realität selbstverständlich stets präsent. Die Delegierten aus dem Westen z.B. suchten gezielt Kontakte mit Gleichgesinnten aus dem Osten. So teilte z.B. Visser 't Hooft in einem streng vertraulichen Bericht seinen Mitarbeitern 1959 mit: „Ich bin aus Nyborg mit der stärkeren Gewissheit als je zuvor zurückgekommen, dass die Frage nicht lautet, ob wir mit den osteuropäischen Kirchen zusammenarbeiten sollen, sondern vielmehr, mit wem wir in Osteuropa zusammenarbeiten. In Nyborg kamen einige der beeindruckendsten christlichen Führergestalten gerade aus Osteuropa, Persönlichkeiten wie Kiivit aus Estland, Varga aus der Slowakei, Noth aus Ostdeutschland. Es ist ganz klar, dass wir diesen Männern beistehen und sie so sehr wie eben möglich stärken müssen.“<sup>19</sup> Politische Gesichtspunkte spielten natürlich auch in den Resolutionen der KEK eine wesentliche Rolle – wobei sowohl die östliche als auch die westliche Seite darauf drängte, der eigenen Überzeugung Ausdruck zu verleihen. Daraus ergaben sich dann nicht selten Kompromissformulierungen mit durchaus widersprüchlichem Charakter. So hieß es etwa in der 1967 veröffentlichten Botschaft der KEK: „Der Status quo in Europa muss anerkannt werden. Wir lehnen Drohung und Gewaltanwendung als Möglichkeiten zur Veränderung ab. Ebenso lehnen wir es ab, dass Menschen eines Staates durch Gewalt ihre demokratischen Rechte verweigert werden, und durch daraus entstehendes Leid sind wir betroffen.“<sup>20</sup>

Schließlich artikulierten, wie berichtet, Christen aus dem Osten sehr dezidiert die Überzeugung, dass der Sozialismus das in jeder Hinsicht überlegene und bessere System darstelle. Als kennzeichnend für diese Gesinnung kann das Votum des Ungarn Laszlo Pakozdy gelten, welcher der Konferenz im September 1974 zurief: „Sie helfen uns, wenn Sie uns die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ zugestehen, in dem Gesellschaftssystem als Christ und Kirche zu leben, in dem wir zu Hause sind, das wir für gerechter halten und vor allem: von dem wir für die Zukunft der Menschheit – und das ist unvergleichlich viel wichtiger als das augenblickliche

Maß der individuellen Freiheitsrechte – uns mehr versprechen und das uns verheißungsvoller erscheint, als das System der für uns vergangenen Welt.“<sup>21</sup>

In alledem suchte und wagte die KEK eine schwierige und durchaus auch problematische Alternative zu den traditionellen westlichen Traditionen der ökumenischen Bewegung zu verwirklichen. Nichtsdestoweniger waren die dadurch entstehenden Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen fast harmlos zu nennen im Vergleich zu dem, was seit den sechziger Jahren über die meisten westlichen Gesellschaften – und auch über den ÖRK – dann durch die unterschiedlichsten Vertreter, Sprecher und Repräsentanten der Dritten Welt hereinbrach. Dieser Vorgang stand, wie erwähnt, im Kontext des weltpolitischen Bemühens beider Supermächte, ideologischen und politischen Einfluss in den unabhängig gewordenen Staaten Asiens und Afrikas zu gewinnen. Gleichzeitig spielte der sich ausweitende militärische Einsatz der USA gegen Vietnam eine kaum zu überschätzende Rolle auch in den westlichen Ländern, darunter der Bundesrepublik. Ebenso erregend und polarisierend wirkte die Politik der Apartheid in Südafrika. Scharfe Attacken gegen Kolonialismus und Rassismus, gegen Ausbeutung und Unterdrückung und das Elend in den Ländern der Dritten Welt standen nun auch im Westen auf der Tagesordnung. Und gleichzeitig wurden hier soziale Utopien und weit ausgreifende Visionen proklamiert. An die Stelle der bislang dominierenden liberal-integrativen Ideologie traten zunehmend marxistische bzw. neomarxistische Theorien. Sie galten vielen als Mittel zur Erklärung aller Probleme, als der Schlüssel für sämtliche Schlösser.

Was sich hier ereignete, lässt sich mit einem riesigen Erdbeben vergleichen. Danach sah alles anders aus, selbst wenn es sich dem Anschein nach nicht verändert hatte. Das gilt durchaus auch für die Ökumene. Hier hatte vor allem die Integration des Internationalen Missionsrates in den ÖRK auf der 3. Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 die Weichen für die zunehmend intensive Konfrontation mit diesen Problemen gestellt.<sup>22</sup> Mit wachsender Leidenschaft und Überzeugungskraft griffen Christen und Kirchenführer aus Asien und Afrika dann ihre Glaubensgenossen in Westeuropa und den USA an, konfrontierten sie mit dem Elend und den Nöten in ihren Heimatländern. Als Christen, d.h. als Anhänger einer westlichen, angeblich ausbeuterischen und kolonialistischen Religion, saßen sie dort nicht selten selbst auf der Anklagebank. Welchen Sinn, lautete nun auch hier die Frage, konnten angesichts der bestehenden Verhältnisse die individuellen Menschenrechte haben? Was nutzte ein solcher Luxus Verhungerten? Zum

Durchbruch – im Sinn einer breitenwirksamen Einwirkung auf das öffentliche Bewusstsein innerhalb und außerhalb der Kirchen – kam diese Stimmung durch die 1966 in Genf tagende „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“. Nahezu die Hälfte der Delegierten kam aus jenen Ländern der Dritten Welt. Noch nie hatte eine ökumenische Versammlung mit so vielen Fachleuten – im Verhältnis zu den Theologen – stattgefunden.<sup>23</sup> Jetzt griffen sie alle die westliche Welt und deren Wirtschaftssystem mit vornehmlich marxistischen Theorien an, hielten den Weißen das Elend und den Hunger in den jungen Staaten vor Augen, die offene und verdeckte Ausbeutung, den Rassismus mitsamt einem kaum verhüllten Neokolonialismus. Immer wieder war dabei auch von Revolution die Rede – wobei der Begriff eigentümlich schillerte zwischen der Aufforderung zur Bewusstseinsänderung, zum aktiven Engagement für politischen und sozialen Wandel – und schließlich zur Bereitschaft, die Anwendung von Gewalt zu tolerieren oder sogar zu forcieren.

Diese Stimmung prägte auch die 4. Vollversammlung des ÖRK, die 1968 in Uppsala in Schweden zusammentrat.<sup>24</sup> Die Mehrheit der etwa 700 Delegierten aus 235 Kirchen erfüllte das Bewusstsein, am Beginn einer neuen weltgeschichtlichen Epoche zu stehen. Diese Überzeugung brachte auch das Thema der Tagung zum Ausdruck, nämlich das Wort aus der Offenbarung des Johannes: „Siehe, ich mache alles neu.“ (21,5) Niemand bezweifelte, dass es sich dabei um eine revolutionäre Aussage handelte. Doch darüber gab es erbitterte Auseinandersetzungen, wie, auf welchen Wegen und zu welchem Ziel ein solcher Wandel zu erreichen sei. Argumentierten die einen eher traditionell theologisch, proklamierten andere neue, umfassend revolutionäre Lösungen. Dieser Gegensatz beherrschte auch die Verhandlungen und Diskussionen in der folgenden Zeit. Es war eines der zentralen Probleme, die weiterhin die Ökumene begleiteten: Ging es bei alledem um die Bezeugung des Reiches Gottes – oder um den Aufbau einer möglichst vollkommenen Weltgesellschaft? Und wie verhielt sich das eine zum andern?

Die Auswirkungen dieser neuen Phänomene auf die deutschen Kirchen lassen sich exemplarisch am Beispiel ihrer Reaktionen auf das Antirassismusprogramm des ÖRK verdeutlichen.<sup>25</sup> Ich beschränke mich auf einige Anmerkungen. Um nicht nur zu reden und zu fordern, sondern endlich auch zu handeln, war in Uppsala beschlossen worden, aktiv gegen den Rassismus anzugehen. Nach eingehenden Überlegungen hatte man dafür 1969 einen Sonderfonds in Höhe von einer halben Million Dollar eingerichtet, in

den der ÖRK zweihunderttausend Dollar einzahlte. Den Rest sollten die Mitgliedskirchen aufbringen. Im September 1970 verteilte das Exekutivkomitee schließlich die Summe an 19 Organisationen. Diese hatten versichert, das Geld nicht für militärische Zwecke auszugeben. Der ÖRK verzichtete seinerseits darauf, diese Zusage zu kontrollieren. Dass es sich bei der geforderten Unterscheidung zwischen friedlicher und gewaltbereiter Nutzung ohnehin um fließende Übergänge handelte, war jedem Einsichtigen klar.

Gegen diesen Beschluß erhob sich vor allem in der Bundesrepublik, in Österreich und der Schweiz lauter Widerspruch. Der bayerische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger, seit 1967 Ratsvorsitzender der EKD, verlangte vom ÖRK die klare Distanzierung von jeder Organisation, die Gewalt anwende. Differenzierter argumentierte dann der Rat der EKD: Sicherlich gelte für Christen die „prinzipielle Ablehnung von Gewaltanwendung in politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen“. Doch es sei eben zugleich „eine ernste Frage“, wie die Christenheit „den Grundsatz der Gewaltlosigkeit in der Wirklichkeit der Welt in jedem einzelnen Falle durchhalten kann“.<sup>26</sup>

Was die Gemüter bewegte und erhitzte, war vor allem die Frage, ob es möglich sei, die Anwendung von Gewalt als Christen und Kirchen zu unterstützen. Ökumenische Gesichtspunkte spielten dagegen in der bundesdeutschen Diskussion bald kaum noch eine Rolle. Auf dem Hintergrund radikaler studentischer Parolen, gewalttätiger Demonstrationen und den Anfängen terroristischer Aktionen dominierte in der Bundesrepublik weit hin das Verlangen nach Ordnung und Sicherheit – und in den Kirchen vor allem der Wunsch, die Volkskirche zu erhalten und zu stabilisieren. Demgegenüber stellte sich der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR „dankbar“ hinter das Antirassismusprogramm des ÖRK und betonte seine „Solidarität mit Menschen, die aus rassischen Gründen unterdrückt sind und sich gegen diese Unterdrückung zur Wehr setzen“.<sup>27</sup>

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. zur Thematik den Überblick bei David Reynolds (Hg.), *The Origins of the Cold War in Europe. International Perspectives*. New Haven 1994. Wenn Martin Walker und andere den gesamten Zeitraum unter den Begriff des Kalten Krieges fassen, verzichten sie auf eine historische Differenzierung (M. Walker, *The Cold War and the Making of the Modern World*. London 1993). Eine großartige Darstellung der problematischen Rolle, welche Intellektuelle aus dem Westen bei der Durchsetzung und Ausbreitung des Kommunismus spielten, bietet jetzt François Furet, *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert*. München 1996.
- <sup>2</sup> Eine gute Zusammenfassung der Forschungspositionen, speziell im Blick auf die USA, bei Anders Stephanson, *The United States*, in: D. Reynolds, a.a.O., 23–52. Aus neorevisionistischer Sicht: Wilfried Loth, *Die Teilung der Welt 1941–1955*. München 1989, 13–22. Dass die sowjetische Forschung im wesentlichen den amerikanischen Vorgaben folgt, zeigen Vladislav Zubok/Constantin Pleshakov: *The Soviet Union*, in: D. Reynolds, a.a.O., 53–76. Hier findet sich auch der wichtige Hinweis, dass von einer wirklich wissenschaftlichen historischen Forschung in Osteuropa noch kaum die Rede sein kann.
- <sup>3</sup> Das lässt sich exemplarisch an W. Loths Argumentation verdeutlichen (Teilung, a.a.O., 99, 104, 120f u.ö.): „Systemnotwendigkeiten der Sicherheitspolitik“ der UdSSR sind hier der Maßstab für die Kritik an den USA, weil diese von ihnen missachtet wurden. Anders wird urteilen, wer das Vorgehen der Sowjetunion, z.B. in Osteuropa 1944/45, mit den Maßstäben der Demokratie und der liberalen Menschenrechte misst!
- <sup>4</sup> Eine gute Charakterisierung der besonderen Kennzeichen des Kalten Krieges – im Unterschied zur Folgezeit (die hier von 1962 an datiert wird) bietet A. Stephanson, a.a.O., 24f.
- <sup>5</sup> Zitiert bei Wilfried Loth, Helsinki, 1. August 1975. *Entspannung und Abrüstung*. München 1998, 55.
- <sup>6</sup> Zum Folgenden: Martin Greschat, *Der Protestantismus und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft*. In: M. Greschat / W. Loth, *Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft*. Stuttgart 1994, 25–96, bes. 34ff. Zum theologischen Kontext vgl. jetzt Heather A. Warren, *Theologians of a New World Order. Reinhold Niebuhr and the Christian Realists 1020–1948*. New York 1997.
- <sup>7</sup> Zitiert bei Jurjen A. Zeilstra, *European Unity in Ecumenical Thinking 1937–1948*. Zoetermeer 1995, 237. Vgl. auch ebd., 246–256.
- <sup>8</sup> Zitiert bei M. Greschat, *Entstehung*, a.a.O., 39.
- <sup>9</sup> Vgl. neben der in Anm. 6 genannten Literatur noch Martin Greschat, *Verantwortung für den Menschen. Protestantische Aktivitäten für Menschenrechte und Religionsfreiheit in und nach dem Zweiten Weltkrieg*. In: B. Jendorff / G. Schmalenberg (Hg.), *Politik – Religion – Menschenwürde*. Gießen 1993, 103–122.
- <sup>10</sup> Ausführlich dazu M. Greschat, *Entstehung*, a.a.O., 40ff.
- <sup>11</sup> Ebd., 51f.
- <sup>12</sup> Ebd., 52f.
- <sup>13</sup> Bethel 1949. Göttingen 1953. Die folgenden Zitate ebd., 96. 147. 152f.
- <sup>14</sup> Dazu M. Greschat, *Entstehung*, a.a.O., 68ff.
- <sup>15</sup> Ebd., 73ff.
- <sup>16</sup> Ebd., 80f, sowie vor allem J. A. Hebly, *The Russians and the World Council of Churches*. Belfast 1978.
- <sup>17</sup> Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR im Bundesarchiv (SAPMO, BA/ ZPA/ IV A 2/ 14/ 16).
- <sup>18</sup> M. Greschat, *Entstehung*, a.a.O., 75.
- <sup>19</sup> Zitiert ebd., 80.

- <sup>20</sup> Archiv der Evangelischen Kirche von Westfalen, Bielefeld, 0/1–359.
- <sup>21</sup> Seid Täter des Worts – Einheit in Christus, Frieden für die Welt. Genf 1974, 121. Vgl. dazu auch Zoltan Balog / Gerhard Sauter (Hg.), Mitarbeiter des Zeitgeistes? Die Auseinandersetzung über die Zeitgemäßheit als Kriterium kirchlichen Handelns und die Kriterien theologischer Entscheidungen in der Reformierten Kirche Ungarns 1967–1992. Frankfurt a.M. 1997.
- <sup>22</sup> Herrn Dr. Gerhard Hoffmann möchte ich auch an dieser Stelle für seine wichtigen Informationen danken.
- <sup>23</sup> Reinhard Frieling, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Göttingen 1992, 82ff, und Kirchliches Jahrbuch 1968, 327ff.
- <sup>24</sup> Ebd.
- <sup>25</sup> Klaus-Martin Beckmann (Hg.), Antirassismus-Programm der Ökumene. Dokumentation einer Auseinandersetzung. Witten 1971; Christel Meyers-Herwartz, Die Rezeption des Antirassismus-Programms in der EKD. Stuttgart 1979.
- <sup>26</sup> K.-M. Beckmann (Hg.), Antirassismus-Programm, a.a.O., 73.
- <sup>27</sup> Ebd., 210f.