

Ein deutsches Weltgericht in Sachen Ökumene

Ein Kommentar¹

Der Heidelberger Kirchenhistoriker Gerhard Besier stellt in diesem Buch „Protestantismus, Kommunismus und Ökumene in den Vereinigten Staaten von Amerika“ dar, während der frühere Militärdekan Armin Boyens sich dem Themenfeld „Ökumenischer Rat der Kirchen und Evangelische Kirche in Deutschland zwischen West und Ost“ widmet. Der Heidelberger Assistent für Kirchengeschichte, Gerhard Lindemann, befasst sich mit der Prager Christlichen Friedenskonferenz unter dem Titel „Sauerzeug im Kreis der gesamtchristlichen Ökumene“: Das Verhältnis zwischen der Christlichen Friedenskonferenz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen“.

Der Leiter der „Offensive Junger Christen“, Horst-Klaus Hofmann, steuert eine „Nachschrift“ zu den drei umfangreichen Monographien bei. Sie enthält eine Fülle von Dokumenten, die überwiegend aus der Arbeit von „The Association for Church Renewal“ stammt und offensichtlich den Sinn hat, im Anschluss an die drei Darstellungen angeblichen Versagens des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), des Nationalen Kirchenrates in den USA (NCC) und der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) auf der einen Seite sowie vermeintlicher kommunistischer Fernsteuerungen auf der anderen Seite den Weg in die richtige Richtung zu zeigen. Man vermisst in der Nachschrift eine selbstkritische Analyse des politischen Engagements von Hofmann für Chief Buthelezi, für dessen Inkatha sowie deren mörderische Aktivitäten in Kwazulu, einen kalten wie heißen Krieg gegen die „Marxisten“ des ANC, der ohne westliche Unterstützung nicht hätte gegen die Grundrechte der schwarzen Bevölkerungsmehrheit geführt werden können.

Die folgende Stellungnahme ist die eines Zeitgenossen, der in kirchlichen und ökumenischen Funktionen versuchte, in den genannten Handlungsfeldern und Institutionen theologisch und praktisch mitzuarbeiten (in der CFK bis zum Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen 1968). Die Stellungnahme konzentriert sich vor allem auf Beobachtungen zum ÖRK. Sie teilt aber nicht die von allen drei Autoren unreflektierte Hermeneutik des Verdachtes, dass den Selbstzeugnissen der als „sozialismusnahe“ eingeschätzten Menschen und Gruppen eine geringere Glaubwürdigkeit zuzubilligen sei als den Archivalien aus den Beständen der Geheimpolizei oder der Staatssekretäre für Kirchenfragen im kommunistisch beherrschten Europa. Nicht nur wurden die in den meisten Fällen noch lebenden Zeitzeugen nicht gehört – weder pro noch contra – noch wurden die umfangreichen theologischen und nichttheologischen Debatten untersucht und für die Fragestellung ausgewertet, die in den betreffenden Kirchen, Gruppen, Synoden oder in den Medien stattfanden, ein schwerwiegendes Defizit. Warum versprechen die Überschriften mehr als sie halten, vor allem in der Arbeit von Boyens?

Am treuesten glauben an Theorien und Macht des Kommunismus jene, die sich für seine schärfsten Kritiker halten. Einige betreten die Arena nach dessen Fall, wenn man sich nicht mehr mit schwierigen theologischen und Alltagsentscheidungen zwischen Kompromisslosigkeiten und Kompromissen ablagen muss, sondern weiß, was richtig oder falsch war – bei anderen. Wenn auch noch nur nach Aktenlage gearbeitet und auf die vielen noch lebenden Zeitzeugen verzichtet wird, wird auch auf das sowohl komplexere wie widersprüchlichere, dafür aber realitätsnähere Bild der Ökumene verzichtet.² Problematischer aber ist, die wissenschaftlichen und kirchlichen Lebensarbeiten und Motive der handelnden Kirchenleute nicht beizuziehen und zu erläutern. Gehört zu einer Kirchengeschichte nicht ein Minimum an Theologiegeschichte? Oder braucht der, der nachweisen will (am wenigsten bei Besier), dass die einen Puppen an den Fäden des Kommunismus (oder dessen, was man dafür hält) waren und die anderen sowieso recht hatten, da sie auf der richtigen Seite standen oder gestellt wurden, das Denken von J. Hromádka oder J.M. Lochman, von H.-O. Wölber oder K. Scharf, von A. Bereczky oder R. Shaull, von J. Cone oder R. Niebuhr etc. – um ganz verschiedene Akteure zu nennen – nicht darzustellen? Warum wird eine wichtige Exposition der Probleme von Kirchen in unterschiedlichen Gesellschaftssystemen nicht berücksichtigt, wie sie im Briefwechsel von K. Barth und E. Brunner 1948 am Beginn des Kalten Krieges in aller theologischen und politischen Zuspitzung vorliegt?³

Die materialreichen Untersuchungen beeindrucken durch die ausgebreiteten Texte aus den Archiven der Staatssicherheitsämter und der Staatssekretariate für Kirchenfragen in den europäischen kommunistischen Ländern, sowie durch die Materialien aus den Archiven der USA-Kirchen, des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Christlichen Friedenskonferenz. Im Falle der CFK bleiben das Archivmaterial in den slawischen Sprachen, die Selbstverständnisse und Tagungsprotokolle ebenso unbenutzt wie die Archive westlicher Mitarbeiter, wie z. B. die von H. Kloppenburg oder M. Niemöller, und die der östlichen, offiziellen Mitgliedskirchen. Die kirchlichen Archive in Genf und New York z. B. standen voll zur Verfügung. Die Kirchen hatten und haben nichts zu verbergen. Es ist gut, dass die Texte in dieser Fülle zum Teil zum ersten Mal veröffentlicht werden. Nicht gut ist, wie selektiv sie benutzt werden, damit sie in ein manichäisches Weltbild von gut und böse passen. Diesen hermeneutischen Schlüssel ihrer Arbeit verbergen die Autoren nicht, reflektieren ihn aber auch nicht.

Im Vorwort kokettieren die Verfasser mit der Kritik aus Genf, die das Problem „staatlicher Auftragsforschung“ in einem freiheitlichen demokratischen Rechtsstaat aufgeworfen hatte. Sie tun naiv so, als gäbe es nicht auch in einer Demokratie durch Subventionierung gesteuerte und durch fehlende Zuschüsse nicht erstellte Publikationen. Der öffentlich geförderte Vertrieb von antiökumenischen Publikationen oder Publikationen⁴ gegen die lateinamerikanische Befreiungstheologie⁵ sind Beispiele für eine propagandistische Wissenschafts- und Medienarbeit im „Kalten Krieg“ auch in demokratischen Zonen und Zeiten. Die Frage nach den Motiven für eine staatliche Unterstützung dieses Buches ist völlig legitim. Warum verschweigt das Vorwort den dort üblicherweise geschuldeten Dank an das Innen-

ministerium der Bundesrepublik Deutschland unter Manfred Kanther, das dieses Forschungsprojekt (wie andere sozialismuskritische Studien) mit 230.000 DM finanzierte? Eine auch nötige Erforschung der Rolle westlicher Auslandsinvestitionen und Lieferungen von Rüstungsgütern, die zur Stabilisierung von Diktaturen in der Zweidrittelwelt und zur Unterdrückung sozialer und individueller Menschenrechte dort beitrugen, wurde bisher von der Bundesregierung nicht gefördert. Auch sind deren Archive im Gegensatz zu den kirchlichen noch verschlossen.

Wer in Genf, New York oder Prag sich ein wenig durch Mitarbeit, Personenkenntnis oder Interesse auskennt, wusste von den kommunistischen Versuchen, über Personen und Abhängigkeiten Einfluss und Informationen zu gewinnen. Manche der „U-Boote“ waren bekannt wie auch die Rolle der sog. Visa-speeches, in denen offizielle Repräsentanten z.B. der Russisch-Orthodoxen Kirche in den großen Worten der christlichen Tradition auch eine „Symphonie“ mit den politischen Grobzielen ihres Landes her- und darstellten. Und die Worte sowohl der Französischen Revolution wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit geben ebenso biblische Grundbegriffe wider. Auch aus den zentralen Begriffen der Bibel wie Frieden, Gerechtigkeit oder Menschenwürde können – nicht nur im Osten – politische Propaganda- und Kampfbegriffe werden. Im Gewölk der großen Worte wäre nach ihrem realen Gehalt, nach ihrer propagandistischen oder nach ihrer Türen öffnenden Funktion zu fragen gewesen. Es geschieht leider nicht. Was war legitime Tarnung, was war Unterwerfung unter eine fremde Außensteuerung? Wo verriet protokollarisches Pathos oder der in vielen Fällen „zuhaus“ notwendige Bericht die christliche Sache, wo nicht? Welche staatlichen Auflagen trieben den Preis für eine Ausreise oder eine ökumenische Konferenz, die immer unter dem Verdacht eines abweichlerischen „Internationalismus“ oder des „Kosmopolitismus“ standen, in eine nicht zu verantwortende Höhe? Diese komplizierten Fragen an die Geschichte sind im Blick auf die Rolle von Politik, Wissenschaften, Religionen oder Medien noch nicht erforscht.

Das vorliegende Buch leistet auch deswegen keinen Beitrag dazu, weil es nicht an den differierenden Nuancen in den kirchlichen und politischen Reden und Aktivitäten interessiert ist, sondern an ihrem tatsächlichen oder vermeintlichen Gleichklang. Die Prüfung des einen aber ist so notwendig wie die des anderen.

Vor einer aufklärenden und vor allem konkretisierenden Operationalisierung der genannten Begriffe scheut in allen Teilen eine große Koalition der Konservativen in manchen Kirchen, Staaten oder Parteien in allen Weltgegenden (bis heute) zurück. Ein Teil der auch in diesem Buch vorhandenen Abneigungen gegen handlungsorientierende Programme rührt aus dieser Angst. Das lässt sich an den Schwierigkeiten, ein Antirassismusprogramm zu realisieren, ebenso ablesen wie an den Programmen für Menschenrechte, gegen Militarismus oder Sexismus. Hier wird vor dem Verlassen des „eigentlich“ Christlichen gewarnt, ohne zu bedenken, dass dieses nur in konkreten Inkarnationen der bekennenden Tat zur Welt kommt.

Aber die Angst hat noch eine andere Seite. Je praktischer und konkreter ein Programm wird, um so „zersetzender“ auf Feindbilder und ideologische Fronten wirkt es. Aber es bringt auch denen Dissonanzen und Dispute, die gemeinsam ökumenisch handeln wollen. Diesen Prozessen nicht nachgegangen zu sein, macht eine

Schwäche des Buches aus. Es reklamiert für die EKD eine einheitliche Front gegen das Antirassismusprogramm (PCR mit dem Sonderfonds), der gegenüber die Position der DDR-Kirchen als Abweichung vom Normalfall erscheinen muss. Darüber hinaus bringt das Buch die Leser und Leserinnen um den Ertrag des Antirassismusprogramms in der DDR für die protestantische Revolution im konziliaren Prozess zur Wendezeit. Während die Autoren nachzuweisen versuchen, wie prächtig das PCR in die Außenpolitik der DDR passt und nur deshalb von den davon abhängigen Kirchen in der DDR gewollt und unterstützt wurde, war für den Bund Ev. Kirchen in der DDR PCR das, was es für das vorliegende Buch nicht war: Ein Menschenrechtsprogramm, an dem exemplarisch mehr zur Universalität der Menschenrechte auch für die eigene Situation zu lernen und zu üben war als nur die Unterstützung südafrikanischer Befreiungsbewegungen. Man diffamiert die Christen in der DDR als beschränkt, wenn man ihre Akzeptanz von PCR auf Staatsnähe zurückführt, statt auf eine staatlich nicht privilegierte Wachheit in der eigenen Situation und auf eine christliche Solidarität mit der um one man – one vote und um ihre Menschenrechte betrogenen schwarzen Bevölkerungsmehrheit.⁶

Dies ist nur ein Beispiel für die selbst verordnete Verengung des Blickwinkels in diesem Buch. Diese wird durch einen definitorischen Trick erreicht, indem man beispielsweise Gewalt gegen Frauen, Rassismus, Armut etc nicht als Menschenrechtsprobleme (gegen den Konsens in der UNO, in den Kirchen und in der Wissenschaft) ansieht. Die Autoren bewegen sich nicht auf der Höhe der zeitgenössischen Diskussion um die universalen Menschenrechte.

Die Konkretisierung und Weiterführung der individuellen Menschenrechte sind in den UNO-Pakten des Jahres 1966 zu finden. Das ist einmal der Zivilpakt, der die Rechte zur individuellen Existenz sichern will: Recht auf Leben, Folterverbot, Verbot der Sklaverei und Zwangsarbeit, Verbot willkürlicher Freiheitsentziehung, Recht auf angemessene Behandlung in der Haft, Schutz vor Eingriffen ins Privatleben. Daneben gibt es den Sozialpakt, der das Recht auf Arbeit, auf die Bildung von Gewerkschaften und auf soziale Sicherheit sowie die Rechte auf ausreichende Ernährung, Bekleidung und Wohnung sowie Gesundheitsfürsorge, dazu das Recht auf Bildung und Teilhabe am kulturellen Leben beinhaltet. Wer genau hinschaut, entdeckt hier auch die als Kriterien des Reiches Gottes genannten *basic needs* Brot, Wasser, Obdach, Kleidung, Gesundheit und Freiheit der ärmsten Mitmenschen, in denen Christus präsent ist (Mt 25). Die Autoren lassen sich nicht durch biblische und ökumenische Universalität die Augen weiten, sondern durch ein politisches Weltbild verengen.

Die Fülle des Materials, das ich neugierig, doch ohne überraschende Erkenntnisgewinne (FAZ 9.2.2000: „...schleppt sich unbeholfen und langatmig von Zitat zu Zitat, von Archivfund zu Aktennotiz...“) gelesen habe, lässt jede geschichtliche Entwicklung in ihren Nuancen unberücksichtigt. Das gilt von den Entwicklungen des Kalten Krieges, von dem Auf und Ab der Entspannungs- oder Abrüstungspolitik, von den Bemühungen der Drittweltländer, den Zuordnungsmustern der östlichen wie westlichen Supermacht sich nicht total zu beugen, den (leider) erfolglosen Anstrengungen für eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung wie von den monochrom geschilderten, aber nicht eindimensional verlaufenen Entwicklungen

in der CFK. Diese hat z. B. im Gefolge ihrer Anbindung an die sowjetische Außenpolitik unter Erzbischof Nikodim (1968 nach dem Einmarsch der fünf Warschauer-Pakt-Staaten) später unter Bischof K. Tóth den schwachen Versuch gemacht, etwas Freiraum zu gewinnen durch eine intensivere Bearbeitung von Problemen der Zweidrittelwelt und durch eine stärkere Mitarbeit ihrer Vertreter. Das geschah zum Teil auch in frustrierter Abkehr von den schwachen, doch in ihren Frontlinien und Problemszenarien starren europäischen Vertretern. Zu einer befreienden Erneuerung der CFK führte das nicht mehr, nicht zuletzt auch deswegen, weil in vielen Kirchen und in der achtundsechziger Bewegung einige traditionelle Themen der CFK wie Frieden, Entwicklung und Befreiung in die kontroverse öffentliche Debatte geraten waren.

Vor allem aber war in Genf durch die Schübe von „Kirche und Gesellschaft“ (Genf 1966) und durch die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 das ökumenische Programm einer „verantwortlichen Gesellschaft“ hin zu einer „just, participatory and sustainable society“ und dann weiter zu der Arbeitstrias „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ in einer Fülle von theologischen Studien und Einzelprogrammen weiter entwickelt worden. Es wurden die ursprünglichen Ziele des ÖRK nicht verraten, wie die Autoren in den Kategorien des Abstiegs (von den Gipfeln der Propheten, des Urchristentums, der Reformation, des Pietismus, der Bekennenden Kirche, des Generalsekretärs Visser 't Hooft) suggerieren, sondern sie wurden entfaltet und konkretisiert. Das war konziliar und mit der wachsenden Mitgliederschaft von immer mehr Kirchen, Theologien und Frömmigkeitstraditionen mühsam und gab nicht immer den Stoff, Ruhmesblätter zu füllen. Die Schwierigkeiten hingen auch damit zusammen, dass erst noch gelernt werden musste, die nationalen, sozialen, konfessionellen, kulturellen und Block-Bindungen von Christen, Kirchen oder Gruppen zu berücksichtigen. Erst nach der Weltmissionskonferenz von Bangkok 1972/73 und der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 gab es eine breitere öffentliche Befassung mit dem „Kontext“, in dem jedes christliche Denken und Tun geschieht.

Das entscheidende Defizit der vorliegenden Studien besteht darin, den konziliar diskutierten und weltökumenisch gewollten, eben nicht von „links“ eingeflüsterten Prioritäten-Katalog nicht zu erkennen, der von einer verantwortlichen Weltgesellschaft in die heute ausdifferenzierteren Programme des ÖRK aber auch der amerikanischen Kirchen führt, weil der Blickwinkel eurozentrisch, wenn nicht nur germanozentrisch ist. Hier wird nicht die Tagesordnung Gottes an die Tagesordnung der Welt verraten. Hier wird versucht, ernst zu nehmen, was in den verschiedenen Regionen des bewohnten Erdkreises an Herausforderungen an Gottes Wort und Gottes Volk existiert. Das geschah auch zum Teil arbeitsteilig durch den Ausbau der von den Autoren überhaupt nicht bearbeiteten Regionalisierung in der Allafrikanischen Kirchenkonferenz, der Ostasiatischen Konferenz der Kirchen oder der nur knapp erwähnten Konferenz Europäischer Kirchen. Die Mehrzahl der Christenheit lebt heute auf der Südhälfte des Globus. Und ihre elementaren Menschenrechte sind nicht wichtiger, aber genau so wichtig wie die der verfolgten Christen in Europa.

II. Von der Sprache und vom Verschweigen

Meine Überprüfung der Zitate anhand der Dokumentationen von Amsterdam, Uppsala und Nairobi sowie von W. Visser 't Hoofts Autobiographie erwecken Misstrauen gegenüber Auswahl und Zitationsmethode aus den Archiven der staatlichen und kirchlichen Akteure (diese sind mir nicht zugänglich). Der Vorwurf lautet nicht, die Zitate seien aus dem Zusammenhang gerissen – das sind sie immer. Nein, sie verzerren die Stimmen der zu Wort kommenden Menschen dadurch, dass sie nur dem Frageraster der Autoren folgen sollen, das nur eine Frage kennt: Wie hältst du es mit dem Kommunismus oder mit dem, was die Autoren des Buches dafür halten? Die schlichte Ausrichtung der Fragestellung bedeutet die sublimale Hinrichtung der Komplexität.

Einer gewissen Öde der Darstellung versucht Boyens gelegentlich durch einen Kasinoton zu entgehen. Die Konsultation zum PCR in Noordwijkerhout 1980 nennt er ein „Kameradschaftstreffen“, ohne die theologische Debatte inhaltlich wiederzugeben, geschweige denn zu analysieren. Helmut Simon zum Kronzeugen – gegen dessen Willen und Intention – mit einer Schlagzeile aus dem epd-Bericht aufzurufen, ist schlicht unseriös und nur verständlich in dem Bemühen, aus B. Sjollemas (den damaligen Direktor des Antirassismusprogramms) die linke, graue, „manipulierende“ Eminenz, die er nicht war, im ÖRK zu machen. Filarets (von Minsk) Forderung nach einer stärkeren Repräsentanz der Orthodoxie wird mit dem Verlangen der Studentenbewegung nach „Drittelparität“ (pfui!) wiedergegeben und als Vollzug staatlicher Vorgaben gebrandmarkt. Die Autoren teilen manchmal jene naive Überschätzung der selbstständigen Entscheidungsmacht des ÖRK und seiner Generalsekretäre mit den Vorstellungen der kommunistischen Funktionäre und der beispielsweise einiger Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche. Andererseits: Gab und gibt es nicht ein legitimes wie ein illegitimes Ringen um Quotierungen oder um Machtpositionen? Wo liegen die Grenzen?

Die Treffen der Kirchenvertreter aus den kommunistischen europäischen Staaten in Budapest werden als Treffen der „sozialistischen Fraktion“ (231) gekennzeichnet. Wie nennt eine solche Geschichtsschreibung dann die regelmäßigen Treffen der westeuropäischen Kirchen am Rhein?

Peinliche Klischees tauchen auf, wenn alle weißen Theologen lobenswerterweise mit einer Kurzbiographie vorgestellt werden, nicht aber der schwarze J. Chipenda? Oder wenn so nebenbei vom Islam gesagt wird, dass ihm bisher die „Idee einer Mission mit Feuer und Schwert vorbehalten“ war (141). Dieser Satz fällt im Hinweis auf eine Theologie der Revolution, zu deren Berechtigung und Problematik es eine seriöse Diskussion mit wichtigen Beiträgen z. B. von H. E. Tödt, W. D. Marsch, J. Moltmann, Th. Ebert oder von vielen Befreiungstheologen gibt. Auch die EKD-Denkschrift von 1973 zur Entwicklungspolitik nimmt wie die päpstliche Enzyklika *Populorum Progressio* von 1967 und die ÖRK-Konferenz Kirche und Gesellschaft von 1966 in dem Sinne positiv Stellung, dass eine Situation denkbar sein kann, in der die Beseitigung lang andauernder, struktureller Gewalt das kleinere Übel (Unrecht) sein könnte gegenüber dem Unrecht einer fortdauernden Duldung von Gewalt. Niemand hat daraus eine dogmatisch korrekte Lehre einer „gerechten Revolution“ gemacht, wohl aber theologisch vorsichtig und verant-

wortbar die alte christliche Tradition vom Tyrannenmord – wie Dietrich Bonhoeffer – auf aktuelle Probleme hin bedacht. Es grenzt an Verfälschung der ökumenischen Diskussionswirklichkeit, wenn Boyens das Stichwort der Revolution als Schreckgespenst für bürgerliche Seelen nur kurz auftauchen lässt, um sich und den Lesern die Mühe des Nachdenkens und der Fairness zu ersparen.

Was soll man von einer wissenschaftlichen Untersuchung halten, in der die reich ausdifferenzierte ökumenische Diskussion nach einer „Melodie der Einäugigkeit“ so dargestellt wird: Das Weltbild dieser Ökumeniker sah sehr einfach aus: „Alle Übel der Menschheit, angefangen von Rassismus über Armut, Ausbeutung, Militarismus bis zu Sexismus, transnationalen Monopolgesellschaften und Kapitalismus gedeihen im Westen. Im Osten ist die Welt in Ordnung, weil dort alle diese Übel verboten sind.“ Die eindimensionale Beschreibung der Wirklichkeit im Kalten Krieg beginnt mit einem radikalen Blankfegen der gesamten Weltbühne. Außer den kommunistischen Staaten Europas mit ihrer Vormacht Sowjetunion und ihren Mitläufern bleibt auf der Bühne nur ein anderer Akteur, die unterwanderte Kirche in vielerlei Sozialgestalten wie des ÖRK, der USA-Kirchen und der CFK. Normativen Rang zur Beurteilung ihrer Aktivitäten liefern unberechtigterweise einige zu Sachwaltern der theologischen *correctness* missbrauchte Theologen wie Lukas Vischer und W. Visser 't Hooft sowie einige konservative Vertreter der EKD. Was sie getan, ist Recht getan. Andere Ratsmitglieder, gar ordinäre Synodale, von den schrecklichen ökumenischen Gruppen und Netzwerken ganz zu schweigen, tauchen in diesem klerikal und national gestutzten Kirchenbild erst gar nicht auf. Evangelische Kirche in Deutschland sind schließlich auch die vielen Einzelnen, Gruppen, Gemeinden und Synoden, die sich am Antirassismusprogramm oder an Ost-West-Begegnungen beteiligten.

Es gab über Jahrzehnte eine ekklesiologisch wie ethisch ertragreiche und streitbare Debatte um rechtes ökumenisches Tun und Denken und ihre unterschiedlich handelnden Subjekte. Aber wenn die Feindbildbestimmung wie bei Teilen der damaligen Bundeswehr und Medien so gewonnen wird, dass als Hilfstruppen des Feindes alle gelten, die abweichendes Verhalten oder kritische Fragen zeigen, dann ist die Schlichtheit der Standortbestimmungen garantiert, nicht aber deren historische Wahrheit.

Zwei Lücken in der Darstellung ökumenischer Arbeit will ich ausdrücklich festhalten.

a) Da ist einmal die regelmäßige theologische Begegnung der EKD mit der Russischen Orthodoxie. Das Gewicht dieser Lehrgespräche ist bedeutsam, wenn man daran denkt, dass von der Reformation bis zu Harnack die Orthodoxie unter dem Verdikt stand, ein abgestorbener Ast am Baum der Christenheit zu sein. Diese Arbeit hat auch eine Dimension menschlicher, kirchlicher und politischer Versöhnungsarbeit, die nach der Zerstörung der Sowjetunion durch die deutsche Wehrmacht als christliche Aufgabe nicht von der Hand zu weisen war. Selbstverständlich wurde hier auch Theologie mit staatsreuen Hierarchen und Gelehrten betrieben. Mit wem denn sonst? Wie spricht man mit Vertretern einer Kirche, die sich selbst als die rechthabende versteht, die auf eine Verfolgungs- und Zerstörungsgeschichte (wie außer der armenischen keine Kirche sonst im 20. Jahrhundert) und

zugleich auf eine Tradition des Cäsaropapismus zurückblickt (und heute nach vorne in einer Sehnsucht nach der Restitution des Zarismus!)? Gab und gibt es nicht eine Freiheit der Gebundenen? Gab und gibt es gottlose Bindungen (Barmen II) nur in kommunistischen Ländern? Ökumenische Begegnung heißt immer auch, dass sich unterschiedlich Freie und unterschiedlich Gebundene, nicht die Freien mit den Gebundenen treffen.

b) Da ist zum ändern die Versöhnungsarbeit mit Polen und der Tschechoslowakei, beide Staaten waren auch Opfer deutscher Brutalität. Hier sind die frühen Reisen von J. Beckmann, G. Heinemann, H.-J. Iwand, M. Niemöller oder H. Symonowski zu nennen, eine ökumenische Arbeit, die auch für den ÖRK und die CFK Früchte der Kooperation trug. Eine (im Verständnis der Autoren) abseitige Position dieser „linken“ Protestanten oder der Bruderschaften wurde 1965 in der Ost-Denkschrift eine EKD-Position.

Warum fehlen diese Beispiele? Warum werden die zwei Analysen der Rezeption von PCR in Deutschland nicht einmal erwähnt? E. Lange bilanziert (1974) sein Studium von über 1000 Dokumenten so: Alles was sich gegen PCR äußert, äußert sich „antiökumenisch... regelmäßig überhaupt gegen Veränderungen, gegen eine Zukunft, die mehr wäre als Fortschreibung der vertrauten Vergangenheit... gegen Mitbestimmung und Vermögensausgleich in der Wirtschaft, gegen Chancengleichheit in der Bildung, gegen Entspannung in der Politik, gegen Demokratisierung und Machtkontrolle in der Gesellschaft. Das ist gegen die Linken (und was links ist, definiert die bürgerliche Presse)...“⁴⁸

Das vorliegende Buch bleibt mit seiner deutsch gespaltenen, monokausalen Perspektive hinter der subtilen Analyse von H.J. Stehle⁹ (die im Text nirgendwo berücksichtigt wird!) weit zurück. Vielleicht auch deshalb, weil bei ähnlich subtiler Arbeitsweise sich das idealisierte Bild einer katholischen Kirche, die aufrecht, mit reiner Lehre und ohne Taktieren für die Menschenrechte und gegen den Kommunismus eintritt, nicht halten ließe?

Die vorliegende Untersuchung will sich „an der Diskussion beteiligen“, die Generalsekretär Emilio Castro und der Vorsitzende des Zentralausschusses, Erzbischof Aram Keshishian, 1992 in ihrem Brief an die Mitgliedskirchen des ÖRK aufgrund kritischer Anfragen nach dem Verhalten des ÖRK im Kalten Krieg anstoßen wollten. Boyens vor allem beteiligt sich an dieser Diskussion, aber nicht diskutierend-abwägend, sondern auf dem einfachen Fundament der These: Die drei Generalsekretäre Blake, Potter und Castro seien der Meinung gewesen, „mit Programmen zur Bekämpfung von Rassismus, Militarismus, Sexismus, Internationalen Konzernen und der bestehenden Weltwirtschaftsordnung die Mitgliedskirchen zu gemeinsamem Handeln und so die Einheit der Kirche voran bringen zu können“ (307). Wird so die theologische und praktische Arbeit von Jahrzehnten ökumenischer Arbeit primitiv und falsch definiert, dann steht zu vermuten, dass die von ihm dargelegte Gegenfront auch nicht stimmt.

Um diese These aber durchhalten zu können, werden die theologische Arbeit z. B. von Faith and Order, von CCPD, der Dialog-Abteilung, des Lima-Dokumentes oder die publizierten Studien und Studientagungen inhaltlich nicht berücksichtigt. Theologisch wurde in Genf, New York und Prag in allen Einheiten und Pro-

grammen gearbeitet – sicher nicht immer in gleichbleibender Qualität. (Den eschatologischen Zustand einer vollendeten Glaubenseinsicht und damit auch Phrasenfreiheit nach 1 Kor 13, 10–12 haben weder die EKD noch der ÖRK noch die Autoren erreicht.) Dem Leser wird das Recht vorenthalten, Einblick in Stärken und Schwächen, Nuancen und Konflikte der theologischen Arbeit, als deren korrekte Sachwalter die Autoren auftreten, zu nehmen. Man stelle sich einmal vor, die Arbeit des Vatikans über Jahrzehnte würde geschildert, ohne auf seine Enzykliken einzugehen!

Überlesen werden auch die Analysen und theologischen Reflexionen, die den alten Grundsatz von Stockholm 1925 (Bewegung für Praktisches Christentum) „Lehre trennt, Dienst vereint“ in der Arbeit an den genannten Programmen dadurch in Frage stellten, dass gerade das gemeinsame Tun auch Trennung produziert, und zwar sowohl in der Analyse des Problemfeldes, im Prozess ethischer Urteilsbildung wie erst recht auf dem Weg vom Wort zur Tat. Die Autoren verbindet ein Verständnis von Theologie, das einer korrekten Dogmatik den Platz Eins in der Prioritätenliste kirchlicher Arbeit anweist, während die Ethik unter den Verdacht von Horizontalismus und Säkularisierung auf Platz Zwei nachgeordnet wird. „Nur“ Sozialethik heißt es öfter abwertend.

Das Entzücken über die massenhaften Dokumente staatlicher und politischer Pläne, Urteile und Aktionen gegenüber Kirchen und Christen zeitigt bei den Autoren eine merkwürdige Theologieverachtung. Es erscheint ihnen nicht wichtig, was Gleb Jakunin oder Erzbischof Nikodim, was J.M. Lochman oder die Theologie des Dienens in Ungarn, was Heino Falcke oder das Volkskirchenkonzept Bischof Mitzenheims inhaltlich meinen. Fast ungehört werden sie sortiert. Das ist besonders schlimm, wenn es um die Dissidenten geht, deren Anwalt man doch sein möchte. So werden z. B. L. Hejdaneck, J. Trojan oder M. Machovec nicht einmal erwähnt, aber auf der anderen Seite auch nicht Bischof J. Michalko, aus Bratislava, der die staatstragende Theologie des deutschen Luthertums und nicht das von E. Berggrav vertrat. Was interessieren die Autoren inhaltlich die innovativen theologischen Debatten in Lateinamerika, Koreas Minjung-Theologie, die theologischen Kontroversen zur Zivilgesellschaft, zur Schwarzen oder Feministischen Theologie in den USA?

1976 veröffentlichte das bis heute in Rom ansässige IDOC-Zentrum eine Studie „Churches within Socialism“ des kanadischen lutherischen Theologen E. Weingartner und des italienischen Katholiken G. Barberini. Sie enthält viele offizielle Dokumente über die staatskirchenrechtliche Situation in allen kommunistischen Staaten. Sie belegt erstaunlicherweise viel Kontinuität (Albanien ausgenommen), die von einem diktatorischen Regime sehr gut zur Disziplinierung der Kirchen benutzt werden konnte. Warum wird der unterschiedliche Rechtsstatus der osteuropäischen Kirchen oder der USA nicht Gegenstand dieser Untersuchungen?

Die Theologieverachtung der Autoren zeigt sich auch darin, dass wesentliche Elemente des ökumenischen Lebens wie Bibelarbeiten, Gottesdienste, Spiritualität, Meditationen und Gebete nicht zur Kennzeichnung von Ökumene herangezogen werden. Sie sind offensichtlich nicht der Rede wert, obwohl hier sowohl die gescholtenen Generalsekretäre, vor allem Philip Potter, wie auch die negativ beur-

teilten Vollversammlungen sich lebendig ausdrücken. Hier wird eine ähnliche Überschätzung und Personalisierung der Macht der Generalsekretäre sichtbar wie sie die Zeitschrift „Der Arbeitgeber“ (9/72) zur Wahl Philip Potters titelte: „Ein Mohr aus Jamaika regiert den Weltkirchenrat“.

G. Besier lässt erkennen, wie intensiv und kritisch die Auseinandersetzung der amerikanischen Kirchen mit ihrer Regierung z. B. an den Themen, Armut, Rassismus, Vietnam geführt wird. Ebenso wird hier deutlich, welche Sprengkraft zwischen den sog. main-line-churches und den mehr evangelikal orientierten Kirchen die nordamerikanische Christenheit auseinandertreibt. Stimmt aber die These, dass die linken oder liberalen Aktivitäten in den main-line-churches die evangelikal-konservativen Kirchen stärkten? Heißt dann die mehrfach nahe gelegte Konsequenz für die deutschen Kirchen, man lasse sich um des lieben Friedens und um der Einheit der Kirche willen nicht auf solche Themen wie Rassismus, Sexismus, Militarismus, Gewalt oder wirtschaftliche Gerechtigkeit ein? Was geschieht dann aber mit den Menschenrechten, die durch die genannten Faktoren massiv verletzt werden und deren Anwälte die Autoren doch sein wollen? Leider unterbleibt zu diesem Problemfeld jede tiefergehende theologische und theologiegeschichtliche Analyse. Dabei wäre hier eine Untersuchung nötig, die kontinentalen konstantinischen Erbschaften Europas in einen wissenschaftlich analytischen Dialog mit den Kirchen in den USA zu bringen, die sich in ihrer Staatsferne der Einwanderung von Dissidenten und Armutsflüchtlingen verdanken. Die westdeutsche Demokratie nach 1945 verdankt sich durch Re-Import und Re-Education auch den lebendigen Impulsen einer Christenheit, die sich nicht den Fesseln des „Cuius regio, eius religio“ beugen wollte. Heute aber stehen sie vor den Fragen einer civil religion und einer hochgradigen Politisierung durch Politikabstinenz. Gemeinsam sollten Europa und USA auf jene Stimmen der Zweidrittelwelt hören, die etwa wie J. Migues Bonino nach den subtilen Bindungen ihrer Kirchen fragen.

Warum bringt Besier nicht die Analyse der amerikanischen Quäker von 1969 „Anatomie des Anti-Kommunismus“? Sie erscheint auf Deutsch ein Jahr später mit einer Analyse über die „Funktion des Anti-Kommunismus“ des Politologen Eugen Kogon. Diese bis heute gültige Untersuchung hätte die Sensibilität und das Differenzierungsvermögen der Autoren schärfen können. Stattdessen wird „Barth und seiner Schule“¹⁰ ein Anti-Anti-Kommunismus zugeschrieben, ohne die Kritik des Antikommunismus in den westlichen Gesellschaften als konfrontative Ersatzreligion im Kalten Krieg zu bearbeiten.

Immer wieder werden Presseschlagzeilen zwischen die Dokumente zu deren Deutung plakativ eingeschoben. Die Quäkerstudie unterschlägt nichts an Brutalitäten kommunistischer Regierungen, vertritt jedoch die diskussionswürdige These: Die Zuschreibung sozialer Konflikte und Unruhen der Schwarzen, der Studenten, der Dritte-Welt-Länder etc. als kommunistische Machenschaften behindert im Westen bei vielen die wirkliche Wahrnehmung der Menschen, die unter Hunger, Flucht, Vertreibung, Rassismus, Unterdrückung, Krieg oder Bürgerkrieg, kurz unter Beschädigung ihrer Menschenwürde leiden. Aber diese Mehrheit der Weltbevölkerung hat im vorliegenden Buch keine eigene Stimme. Sie ist immer schon

einsortiert in ein national-protestantisches, ja germanozentrisches Problemschema, das eine globale Perspektive vortäuscht.

III. Von der Zulässigkeit einer Alternative

Ist mit dem begrüßenswerten Ende des diktatorischen, verstaatlichten Kommunismus auch das analytische Potential der Marxschen Theorieansätze und ihrer kritischen Weiterentwicklungen am Ende? Wie steht es um die Möglichkeit eines demokratischen Sozialismus, der den Markt instrumentell, und nicht als Hauptsubjekt der Gesellschaftsgestaltung gelten lässt? Ist die soziale Gerechtigkeit gemeinsam mit den Menschenrechten als globale und menschliche Gestaltungsaufgabe in Geltung? Die Bemühung um diese Fragen durchzieht als eine paradigmatische Auseinandersetzung in vielen Verästelungen die Geschichte der ökumenischen Bewegung. Die jetzigen Generationen sind sie keineswegs los.

Die Ouvertüre dieser theologischen Auseinandersetzung mit der „Unordnung“ in Gottes Welt nach dem Zweiten Weltkrieg trotz „Gottes Heilsplan“, für den die Kirchen in dieser Welt stehen, wurde auf der Gründungsversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 intoniert. Der spätere US-amerikanische Außenminister J. F. Dulles und der gerade aus dem amerikanischen Exil nach Prag zurückgekehrte J. L. Hromádka kannten sich aus den USA und aus ökumenischen Aktivitäten. Beide waren zu Hauptreferenten in Amsterdam bestimmt. Beide waren offizielle Delegierte ihrer Kirchen. Beide wählten eine universale Perspektive, bejahten eine soziale und politische Verantwortung der Christen und beide kannten gemeinsame Fernziele – persönlich und für die Systeme, aus denen sie kamen. Hromádka wird von Boyens verfälschend so dargestellt: Er „verteidigte den Kommunismus der Sowjetunion“ (47). Was aber sagte Hromádka in Wirklichkeit? Er erklärt, die „marxistische Theorie des Staates und der vollkommenen klassenlosen Gesellschaft ... (sei) sicher falsch“¹¹. Hromádka hatte nach einer Skizzierung der Entwicklung in der Sowjetunion gesagt, dass er als „Beobachter des Westens“ (Exil und Prag sind Westen für Hromádka!) nichts über die „wirkliche geistliche und intellektuelle Kraft der östlich-orthodoxen Kirche“ sagen könne. Hier fällt der Satz, der von Boyens hämisch als Beleg für eine Gleichgültigkeit gegenüber Menschenrechtsfragen interpretiert wird: „Für eine Behandlung des gegenwärtigen Standes der Kirche im osteuropäischen Raum fühle ich mich nicht zuständig.“ Im englischen Original sagte Hromádka „I am not competent to deal with ...!“ Das klingt anders als das deutsche Zitat, zumal dann Hromádka doch einiges über die Kraft der Russisch-Orthodoxen Kirche und ihre Leistung, in den „Tagen der Krise und Zerstörung Trost und Hoffnung“ zu geben, sagt – und das nach ihrer totalen Zerstörung nach der Oktoberrevolution. Im Gegensatz zu Boyens gingen ihm die Urteile über Mitchristen nicht so leicht über die Lippen.

Aber auch J. F. Dulles wird verfälscht, wenn seine Gegenposition so beschrieben wird, dass er „an einen friedlichen Wandel glaube“. Das tut Hromádka auch. Dulles' Glaube aber ist anders begründet. Diese Begründung wegzulassen, verfälscht sein Argument. Nach Dulles lehnen religiös bestimmte Gesellschaften, „nicht nur die christlichen, auch die durch Islam, Buddhismus oder durch Einflüsse christ-

licher Mission z. B. in China bestimmte Gesellschaften“ Gewalt ab. Sie kennen sie höchstens nur als „leidenschaftslose Gewalt der Polizei“. Dagegen kennen materialistische Gesellschaften wie die Sowjetunion keine religiöse Verantwortung zur Gewaltfreiheit. Sie sind per definitionem gewaltbereit. Und doch sagt J. F. Dulles: „Die sozialen Fernziele zu denen sich die Sowjetführer bekennen sind in vieler Hinsicht den Zielen ähnlich, nach denen die Christen streben.“

Hromádka nennt als Gefahren der Sowjetunion

- die Zusammenballung einer riesigen Macht mit der Gefahr einer nationalistischen Ausdehnung,
- die Betrachtung des Menschen als „bloßes Ergebnis seiner sozialen und ökonomischen Umgebung“. Hier habe die „Kirche Christi ... ein unerschütterliches Ganzes moralischer Normen, Rechtsvorstellungen und sozialer Maßstäbe herauszugestalten.“
- Es sei zweifelhaft, ob der marxistische Materialismus „die Heiligkeit der menschlichen Persönlichkeit und Freiheit“ schützen könne.

Er sieht – wie J. F. Dulles – zwei gesellschaftliche Konzepte um eine humane Weltgestaltung ringen. Jeder sieht auch Fehler im eigenen System. Hromádka anerkennt nicht die Modellhaftigkeit des Systems der Sowjetunion. Er sieht vor allem die Herausforderung der Weltsituation an beide Systeme durch Krieg, Hunger, Unfreiheit und Rechtlosigkeit, sowie die Diskreditierung des kapitalistischen Systems durch Kolonialismus, Kollaboration (z.B. in München 1938) mit den Nazis, den ersten Atombombenabwurf oder eine ungerechte Weltwirtschaftsordnung. Er ist der Meinung, dass das sozialistische System die besseren Lösungsansätze bietet. Die Voraussetzung dafür ist, dass es sich im Sinne der drei von ihm genannten Kritikpunkte aus sich selbst erneuert und nicht durch Krieg oder Existenzbestreitung bedroht und verhärtet wird.

Diese Hoffnung wird Hromádka durchhalten. Sie ist ihm gelegentlich auch zur Entschuldigung geraten, in einer menschenfeindlichen Gegenwart um der Zukunft und der Kriegsvermeidung willen zu schweigen. Aber er war keineswegs der zu allem schweigende Zeitgenosse. J. F. Dulles betont angesichts der auch von ihm anerkannten Herausforderungen die gewaltfreie Modellhaftigkeit seines Systems, in dessen Machtbereich er auch so manche Menschenrechtsverletzung übersah.

Hromádka appelliert am Ende seiner Rede an die Machthaber der Sowjetunion, „sich weniger auf gewaltsame Agitationsmethoden, Drohung, Propaganda, Deportation, Prozesse und Polizeikontrollen zu verlassen“. Sieht so eine Verteidigung des Kommunismus aus? Die unterschiedlichen Hoffnungen, für die beide innerhalb und außerhalb der Kirchen aktiv sind, realisieren sich für beide nicht. Für Hromádka schienen sie in den ersten drei Tagen des von ihm begrüßten, dann – aufgrund ihm zugespielter Falschinformationen – rasch und ungerechtfertigt verdamnten Ungarn-Aufstandes der Verwirklichung nahe. Im Prager Frühling sah er den von ihm schon früher angekündigten „Sozialismus mit menschlichem Gesicht“ an der Macht, bis die Panzer der fünf Warschauer-Pakt-Staaten ihn zerstörten. Er protestierte leidenschaftlich und sah doch seine Hoffnung auf einen demokratischen Sozialismus nicht widerlegt. Dulles erlebte den Zusammenbruch des Kommunismus als die Verwirklichung seiner Hoffnungen nicht mehr, wohl aber die

Widerlegung seiner These von der Gewaltfreiheit religiös bestimmter Gesellschaften.

Sowohl die Friedensfrage wie die Problematik der Weltarmut sind bis heute ungelöst. Also bleibt eine Konfrontation mit einem demokratischen Sozialismus: „Ich betone beide Worte. Worum es wirklich geht, ist wahrer Sozialismus, nicht nur ein soziales, menschenfreundliches Gefühl. Und es ist Demokratie in ihrer moralischen, geistigen, menschlichen und kulturellen Tiefe in ihrer Freiheit, Gerechtigkeit, persönlichen Verantwortung und kulturellen Schöpfungskraft.“¹² Hromádka bekennt sich, auch nachdem ihn 1968 sowjetische Panzer aus seiner ökumenischen Arbeit und der CFK verdrängten, zu den Idealen, die er 1948 in Amsterdam zum Teil mit J. F. Dulles teilte. Sie enthielten aber eine bleibende Skepsis gegenüber dem von Dulles vertretenen marktwirtschaftlichen, demokratischen, gewaltfreien Konzept.

Eine weitere Kontinuität ist in der Friedensfrage festzustellen. Hromádka gehörte jener Kommission des u. a. von F. Siegmund-Schultze gegründeten Internationalen Versöhnungsbundes an. Dessen Jugendkommission (zu der z. B. W. Visser 't Hooft, der spätere britische Finanzminister Sir Stafford Cripps, W. Stählin und D. Bonhoeffer gehörten) war 1928 in Prag zusammengekommen. Vor diesem Hintergrund hielt Dietrich Bonhoeffer 1932 in Cernohorske Kupele (CSR) auf einer ökumenischen Friedenstagung ein Referat, in dem er die erstaunlichen Sätze sagte: „Die Kirche wagt also, etwas zu sagen: Gehe nicht in diesen Krieg; seid heute Sozialisten, dieses Gebot als Gottes Gebot aus der klaren Erkenntnis, dass es sein kann, das sie damit Gottes Namen lästert, dass sie irrt und sündigt, aber sie darf es sprechen im Glauben an das Wort von der Sündenvergebung, das auch ihr gilt.“¹³ Neben dem sozialistischen und Friedensengagement lässt sich bei Hromádka auch eine demokratische Verantwortung erkennen, die ihn z. B. in Komitees für das republikanische Spanien oder für Emigranten aus Nazi-Deutschland aktiv sieht.

Der von Hromádka in den härtesten Zeiten des Stalinismus initiierte christlich-marxistische Dialog wurde begonnen mit Dissidenten und Reformern in der Kommunistischen Partei. Das „Evangelium für Atheisten“ war ihm Lebensaufgabe, die von nichts lebte als von einem tiefen Vertrauen in das Evangelium und seine verändernde Kraft.

Ich erwähne diese Fakten, um dem Schwarzweißbild zu den Stichworten Frieden – Sozialismus – Demokratie und Menschenrechte ein historisch komplizierteres Bild entgegenzusetzen, das es nicht erlaubt, Menschen auf eine Funktion in einem bestimmten Verständnis von Sozialismus zu reduzieren.

G. Lindemann tut etwas, das erstaunt und in einer kirchengeschichtlichen Proseminararbeit z. B. über Reformation oder Pietismus moniert würde: Die CFK und ihre handelnden Personen haben bis zur kommunistischen Machtergreifung keine Vorgeschichte. Zum Verständnis von Hromádka aber ist es unerlässlich, seine ökumenischen Aktivitäten nach dem Ersten Weltkrieg zu sehen: seine erfolgreiche Bemühung die lutherische und reformierte Kirche (nur sie waren seit dem Toleranzpatent von 1781–1918 erlaubt) unter dem Namen der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder zusammenzuführen. Gegen eine massive Anti-Rom-Stim-

mung bemühte er sich um ein neues Bild der katholischen Kirche ebenso wie um ein Verständnis der Russischen Orthodoxie. So ökumenisch seine Theologie war (nicht nur wegen der Studienorte Wien, Basel, Aberdeen und Heidelberg), so christozentrisch und biblisch war – unabhängig von den Neuansätzen der dialektischen Theologie und der von Paul Tillich – seine Neubegründung einer Theologie aus dem Erbe der Böhmisches Reformation. Für diese war Kirchen- und Gesellschaftsreform immer verknüpft. War für ihn klar, dass mit den europäischen imperialen Großmächten nicht nur das 19. Jahrhundert, sondern auch ein bis dato vorhandenes konstantinisches Kirchenkonzept an ein Ende geriet, so war die von ihm mit seinem Freund T. G. Masaryk vertretene und verteidigte Demokratie der Zwischenkriegszeit ein hohes Gut. Der nicht privilegierte Status einer Minderheitenkirche gab ihm Freiheit und war ihm ein Durchgangsstadium auf dem Weg zu einer sozial und ökonomisch gerechteren und so auch demokratischeren Gesellschaft. Das vorliegende Buch vernachlässigt diesen ökumenischen Beitrag zur Kirchenerneuerung ebenso wie die entsprechenden Erfahrungen und Ansätze in der evangelischen Kirche der DDR gegenüber der Kontinuität der EKD als Volkskirche. Anstelle einer historischen und theologischen Aufklärung betreibt G. Lindemann eine geschichtslose Verschwörungstheologie, nach der Kirchen und Christen auf die Leimrute des Staates gekrochen seien. Die CFK ist dann nach seinen Worten „ein von den sozialistischen Staaten initiiertes und ständig angeleitetes Unternehmen mit Sitz in Prag“. ¹⁴

Neben der Perspektive eines „nationalen Protestantismus“ auf die Ökumene zeichnet ein weiteres Defizit alle drei Arbeiten aus: Sie gewinnen ihr Bild nach Aktenlage, wobei für Boyens und Lindemann die Akten der Geheimpolizei und vor allem der Staatssekretäre für Kirchenfragen mit Gläubigkeit hingenommen werden. Boyens lässt ab und zu erkennen, dass die Planungen der Funktionäre (die er wie Lindemann anbiedernd, als sei er selbst Genosse, immer „Genossen“ nennt, wogegen er nicht von den „Brüdern“ Vischer oder Potter spricht) nicht immer in Erfüllung gehen. Er belegt so indirekt, dass die ökumenische Arbeit der Kirchen bei allen Schwachpunkten doch im Hören auf Gottes Wort und nicht im Hören auf die Einflüsterungen fremder Herren geschieht.

Alle Autoren setzen sich über die Frage hinweg, warum alle Staaten und Kirchen in der propagandistisch aufgeheizten Zeit des Kalten Krieges fast ausschließlich stille Diplomatie betrieben, wenn sie wirklich bedrohten Menschen zu ihrem Recht verhelfen wollten. Ebenso fehlt die Frage, ob nicht ein Regime wie das der Apartheid, dessen Inhumanität nur von winzigen Minderheiten in der Welt konkret angegriffen wurde, nicht eine öffentliche Protestform verlangte, zumal es sich als christliches System verstand, während die Inhumanität der kommunistischen Staaten viel offener zutage lag und sie sich als klar antichristlich und atheistisch bekannten. Nur eine winzige Minderheit fand es human.

Die Autoren setzen sich nicht nur über die Selbstverständnisse und eigenen Interpretationen der kritisierten Kirchen und Theologen hinweg. Sie tun es auch mit den Nebenfolgen. Dazu gehört z.B. die immer wieder gelingende Durchlöcherung des Eisernen Vorhangs durch den Austausch von Informationen, Menschen und Büchern. Dies war von manchen kirchlichen wie staatlichen Hierarchen des

Ostens so wenig gern gesehen, wie die Ostkontakte von einigen westlichen Amtsträgern geschätzt wurden. Es ist doch nicht zu übersehen, dass es z. B. einen regelmäßigen Studentenaustausch auf der Basis der CFK-Kontakte zwischen der TH Darmstadt und der TH Warschau und der TH Prag gab, dazu Kontakte zwischen Studenten und Wissenschaftlern der Akademie der Wissenschaften, die nachher zur Führungsspitze um Dubčok während des kurzen Prager Frühlings gehörten. Gespräche mit Dissidenten wie Georg Lukacs, gerade aus sowjetischer Haft entlassen, mit tschechischen, chinesischen oder baltischen der Reisefreiheit beraubten Kirchenleuten, mit Künstlern und Journalisten, nicht zu vergessen die regelmäßigen Besuche in den Gemeinden. Den Eisernen Vorhang durchlässiger zu machen, bleibt als Ziel wie als Praxis ebenso honorig wie die Weigerung, Europa an der Elbe aufhören zu lassen oder die westliche Kirchensituation als normal oder normativ der im Osten gegenüber zu stellen.

Lindemann bleibt die Belege schuldig, warum er z. B. den Gründern der CFK ihren eigenen Willen nicht glaubt. Diese geben in ihren Selbstzeugnissen – gewiss unterschiedlich akzentuiert – folgende Motive an:

- J. Hromádka, H. J. Iwand und M. Niemöller sahen die Notwendigkeit, eine eigene christliche Stimme in der Friedensfrage und der Bedrohung durch atomare Massenvernichtungsmittel zu erheben, gerade um sich nicht total vereinnahmen zu lassen z. B. vom Weltfriedensrat. Schließlich ist Frieden ein Hauptwort der biblischen Botschaft, das aktuell zu bezeugen ist.
- Sie handelten als Menschen, die Lehren aus den Massenmorden des Zweiten Weltkrieges ziehen wollten. Die Tschechen unter ihnen brachten darüber hinaus ihre Erfahrung einer Minderheitenkirche ein, die bis 1918 im christlichen Namen von Habsburg unterdrückt war, dessen kirchen- und gesellschaftsreformerische Ansätze von Hus bis Comenius in gegenreformatorischen Kreuzzügen zerstört worden war und deren Befreiung sie den alliierten Armeen, auch der Roten Armee verdankten. Eine in der Tschechoslowakei verbreitete Neigung, den Sozialismus als Alternative zum Nationalsozialismus ernst zu nehmen, drückte sich auch in den letzten demokratischen Wahlen 1947 in Prag aus. Sie brachte eine linke Mehrheit, die durch einen kommunistischen Staatsstreich ausgehebelt wurde.
- Natürlich gab es Versuche, die CFK gedanklich und personell zu unterwandern. Ich erinnere mich sehr wohl an bestimmte Gestalten, aber auch an einen Rauschmiss oder an heftige Widersprüche ihnen gegenüber. Die CFK war bis 1968 weder eine Gegen-Ökumene noch eine Ost-Ökumene. Es gab zu viele personelle Querverbindungen. Erkennt sei nur an Niemöller, Hromádka oder J. de Santa Ana. Die ab 1968 in der CFK tabuisierten Themen wie Nahost-Konflikt, unterschiedliche Sozialismuskonzepte, Pazifismus oder Kriegsdienstverweigerung waren unter Hromádkas Leitung im besten Sinne des Wortes umstritten, also diskutabel. Das änderte sich mit dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten. Erst jetzt gab sich die CFK als ökumenisches Forum selbst auf.

Zum Abschluss dieses Kapitels, das exemplarisch an einem Beispiel die Methode des Buches überprüft, stellt sich eine ekklesiologisch zentrale Frage:

Wenn Boyens Voraussetzung ernst genommen wird – und sie ist auf Grund der „Basis“ des ÖRK einfach richtig – dass der ÖRK eine „Vereinigung von Kirchen“ ist, dann heißt das auch, dass er keine Oberkirche, kein Zentralkomitee und kein Vatikan ist, der seinen Mitgliedskirchen enzyklische Weisungen erteilen kann.

Neben der Unterwanderungstheorie ist eine nicht reflektierte vatikanische Erwartung an die Handlungsmöglichkeiten des ÖRK bei den Autoren zu entdecken. Gilt aber nicht Folgendes?: Der ÖRK kann nur so konkret werden, wie eine Mehrheit oder ein Konsens zu schaffen ist, gemeinschaftlich ein Problem zu sehen, ernst zu nehmen und dazu etwas zu erklären bzw. etwas zu tun. Der ÖRK bewährt seine Gemeinschaft auch darin, dass die Mitgliedskirchen zuerst die Wächter und Vollstrecker der gemeinsam erkannten Aufgaben sind. Sie sind es, die in ihren Verantwortungsbereichen also konkrete Verantwortungen z. B. für Menschenrechte oder für eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung zu übernehmen haben. Es geschah nicht umsonst in Nairobi, dass der Gedanke der kontextuellen Theologie und die Verbindung von Spiritualität und „Kampf“ in die ökumenische Öffentlichkeit gekommen ist. Die kritische Rückfrage an die Mitgliedskirchen nach ihrer Realisierung ökumenischer Aufgaben richten die Autoren fast ausschließlich an die Kirchen aus den kommunistisch beherrschten Ländern.

IV. Widerspruch

1. W. Visser 't Hooft hatte in Uppsala 1968 in einem Grundsatzreferat dogmatische und ethische Häresie als gleich gefährlichen Verrat am Evangelium angesprochen. Boyens kehrt die Stoßrichtung des reformierten Theologen um, wenn er von einer „Bevorzugung der ökumenischen Sozialethik“ spricht, gegen die angeblich Visser 't Hooft geredet habe. Dieser aber hatte auf die zwei gleich wichtigen Wurzeln der ökumenischen Bewegung, Stockholm 1925 und Lausanne 1927, hingewiesen. Der gelebte und der geglaubte Glaube sind eine Einheit und nicht eine Abfolge von größerer und geringerer Wichtigkeit. Was von Boyens als Irrweg und Störung in Uppsala 1968 empfunden wird und wofür er Visser 't Hooft zum Gewährsmann aufruft, das sieht dieser aber ganz anders. In seiner Autobiographie schreibt er im Blick auf Genf 1966 oder Uppsala 1968: „Grundsätzlich kann ich die neue Orientierung nur begrüßen.“¹⁵ Boyens sieht hier Warnungen vor dem „rückhaltlosen Dienst an der Menschheit“ und den Verlust der „von Gott gegebenen Tagesordnung der Kirche“ an die Tagesordnung der Welt. Ich mache mich anheischig, solche Warnungen aus vielen Texten des ÖRK und der drei gescholtenen Generalsekretäre zu zitieren. Die studentische und intellektuelle Kulturrevolution des Jahres 1968 wird von Boyens wie die ökumenische Studentenbewegung nur erwähnt, ohne von den Inhalten der Studentenbewegung in Paris oder Prag, Berlin oder Warschau, USA oder Korea sprechen zu müssen.
2. „Geschichtsklitterung“ nennt Boyens die Auffassung von B. von Wartenberg, dass der ÖRK aus „Initiativgruppen“ entstanden sei. Zur Bekräftigung wird peinlicherweise wieder Visser 't Hooft beschworen, der, liest man nach, aber B. von Wartenbergs Auffassung bestätigt. Diese hatte Boyens schließlich selber in

- der Grafik seines verdienstvollen Buches „Ökumene und Kirchenkampf 1933 – 1945“ in vielen Bächen aufgemalt, die sich schließlich in der Gegenwart zum mächtigen Strom der Ökumene vereinigen. Und da steht am Anfang eben nicht die preußische, anglikanische oder niederländische Kirche, sondern der YWCA in London 1844, dem man vielleicht noch die ökumenisch arbeitenden Bibel- und Missionsgesellschaften vorordnen könnte.
3. Im Gegensatz zur Bundesregierung und den USA, die das Pol Pot-Regime nach dem Völkermord im eigenen Land noch als legitime Vertretung in der UNO ansahen, damit nicht etwas Positives über das siegreiche kommunistische Regime von Nordvietnam gesagt werden müsse, das dieses Terrorregime beseitigt hatte, waren die US-amerikanischen Kirchen wie der ÖRK gegen den Vietnamkrieg. Das bringt Philip Potter die suggestiv formulierte Frage nach seinen Sympathien für den „Steinzeitkommunismus Pol Pots“ ein, weil er 1983 in Vancouver mit Erleichterung vom „Kriegsende und dem Sieg des Volkes gegenüber fremder Beherrschung“ der Völker Indochinas gesprochen hatte!
 4. Die gewiss besser zu begründende Armutsstudie des ÖRK plädiert nach Boyens für einen „Kreuzzug“, will statt „Rassenkampf gegen die weiße Rasse nun ‚Klassenkampf‘ gegen die Reichen“. Wer so ein seriöses und notwendiges Programm referiert, verabschiedet sich von intellektueller Redlichkeit wie von verantwortlicher Wahrnehmung der Weltarmut.
 5. Die schwierige Frage, warum die mit dem II. Vatikanum eingeleitete Öffnung der römisch-katholischen Kirche sich nicht fortsetzte – evtl. bis zur Mitgliedschaft im ÖRK – wird mit einer Schuldzuweisung an den ÖRK beantwortet. Dessen sozialetische Aktivitäten seien das Hindernis gewesen, dass es zu keiner weiteren Annäherung zwischen Rom und Genf kam. PCR wird „ein wesentliches Hindernis für eine Mitgliedschaft im ÖRK“ genannt (170). Kein Wort über den ökumenischen Kurswechsel im Vatikan, der nicht erst mit dem Pontifikat des polnischen Papstes offen zutage tritt und mit „Dominus Iesus“ einen neuen Tiefpunkt des unökumenischen Denkens erreicht.
 6. Wenn Boyens über die Entstehung des konziliaren Prozesses berichtet, dann verschweigt er mit der Vorgeschichte nicht nur den Namen D. Bonhoeffer (Fanö 1934), sondern er verschweigt auch den Namen von Heino Falcke und der DDR-Kirchendelegation, die die Konzilsidee nach Vancouver brachten. Er verschweigt die theologisch aufregende Debatte dort, an deren Ende die christliche Aufgabe der Gerechtigkeit an die erste Stelle der konziliaren Aufgaben (vor Frieden und Bewahrung der Schöpfung) gesetzt wurde. Das geschah gegen die Priorität der Friedensfrage bei den Europäern, aber im Interesse der Mehrheit der hungernden Weltbevölkerung.

V. Einladung zur Weiterarbeit

1. Gibt es ein „oberstes Ziel“ in der ökumenischen Bewegung? Kann es die Einheit sein? Oder hat Einheit nur eine instrumentelle, dienende Bedeutung für die

Handlungsfähigkeit und Glaubwürdigkeit der Nachfolge Christi? Ist nicht diese oberstes Ziel? Oder gibt es –wie in der Ökonomie – ein magisches Viereck oder Fünfeck von Zielen wie Nachfolge, Einheit, Traditionsweitergabe, Schärfung der eigenen Identität? Oder in den Zielen Gerechtigkeit, Recht, Freiheit, Frieden, Wahrheit?

2. Gibt es eine größere Nähe des Evangeliums zur parlamentarischen Demokratie und/oder zur Freiheit einer Marktwirtschaft? Wie wäre sie zu begründen oder zu widerlegen? Demokratie und Marktwirtschaft werden oft in großer Nähe zueinander gesehen, nicht selten in eins gesetzt. Welche Gründe dafür, welche dagegen sind zu nennen?
3. Sind Entprivilegierung und Diskriminierung von Kirchen und Christen von diesen zu erdulden? Darf nur für Freiheitsrechte anderer, und nicht für die eigenen gekämpft werden, wie Luther meinte?
4. Wie weit kann Camouflage legitim sein, um ökumenische Kontakte und Partizipation aufrecht zu erhalten? (Bonhoeffers Hitlergruß, seine „schönenden“ Aussagen über seine englischen Freunde Bell und Cripps, nach einem Brief Kaltenbrunners ans AA vom 4.1.1945)¹⁶.
5. Gibt es – biblisch gesprochen – unter den von Gott initiierten Revolutionen den Exodus aus Sklaverei und Zwangsarbeit auf der einen Seite oder in einer analogen Situation die andere Lösung, das Ausharren im Exil: „Suchet der (feindlichen) Stadt Shalom = Bestes“, jenes für viele Christen und Christinnen in der DDR wichtige Wort aus Jer 29? Was bedeutet in beiden Fällen, dass Gott der Akteur des geschichtlichen Handelns und des Wandels ist?
6. Hat Blake (195) nicht recht, dass es eine kritischere Haltung christlicher Organisationen gegenüber christlichen Regierungen (z.B. USA, Südafrika, Griechenland etc.) geben muss als gegenüber atheistischen?
7. Wie ist die unendliche Kluft zwischen den christlichen Zentren beispielsweise in Genf, Wittenberg, Lambeth Palace, Riverside/NY auf der einen Seite und Konstantinopel, Athen, Moskau, Kiew, Eriwan, Tiflis auf der anderen Seite zu überbrücken? Wie mühsam diese Kluft zu überwinden ist, zeigt jede ökumenische Begegnung, auch die in der CFK, in den USA oder im ÖRK.
8. Kann das aus dem Völkerrecht stammende Interventionsverbot, nach dem ein Staat sich nicht in die inneren Angelegenheiten eines anderen einmischen darf, seine Analogie in der ökumenischen Bewegung haben? Heißt der Satz *einer trage des anderen Last* (Gal 6,2) nicht auch, sich in die Lasten anderer Kirchen einzumischen? Wenn die Kirche in ihren vielen Sozialgestalten eine Weltkirche ist, verlangen dann nicht universale Aufgaben, wie z.B. Menschenrechte und gerechte Weltwirtschaftsordnung, ein Interventionsgebot, wenn eine einheimische Kirche handlungsunfähig oder blind ist? Kann eine Stellungnahme von außen gegen eine Regierungsmaßnahme zugunsten einer verfolgten Minderheit abhängig gemacht werden von der Zustimmung der Kirche im Land? Kann die

Wahrheit, die zur Sprache gebracht werden muss, nicht auch bei einer Minderheit liegen? Wenn die Kirche in ihren vielen Sozialgestalten lebt, muss dann nicht darüber nachgedacht werden, wie ökumenische Netzwerke und Initiativgruppen in strukturierter und verantwortlicher Form mit den ökumenischen Vertretungen der Kirchen verknüpft werden müssen? Ist die UNO hier nicht weiter, die in wachsendem Maße Nichtregierungsorganisationen nicht nur registriert, sondern auch ernst nimmt und anhört? Wäre für die EKD wie für den ÖRK nicht eine unabhängige Kommission, eine Mischung aus Amnesty International, Royal Commission und Human and Economic and Rights Watch, ein Instrument, das die auch der Einheit und Integration verpflichteten EKD oder ÖRK entlasten und doch ihre ureigenste Aufgabe wahrnehmen könnte?

9. Bonhoeffer hatte sich unter dem Widerspruch von z. B. H. Gollwitzer 1935 zur Einheit der Kirche im status confessionis geäußert: „Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.“¹⁷ Gibt es eine Glaubensfrage, die zu vertreten den hohen Preis wert ist, die Kirchengemeinschaft aufs Spiel zu setzen? Wenn ethische und dogmatische Häresien gleiches Gewicht haben, müssten sich dann nicht Glauben und Kirchenverfassung und die theologischen Fakultäten mit der Frage der Gewalt, des Rassismus oder der Weltwirtschaftsordnung befassen, so wie sich die Units des ÖRK mit den hiermit zusammenhängenden Fragen befassen?
10. Gab und gibt es ein Konzept im ÖRK und in den Mitgliedskirchen, nach dem Menschenrechtsverletzungen durch öffentlichen Protest oder durch stille Diplomatie geahndet werden können?
11. Was ist die bleibende Herausforderung des Marxismus, nicht in der abgewirtschafteten, verstaatlichten Form des diktatorischen Kommunismus, an marktwirtschaftlich orientierte Gesellschaften? Welche Kriterien sind zu nennen, damit aus einem demokratischen Sozialismus nicht ein totalitärer wird? Kann aus einem totalitären ein demokratischer werden? Wie kann ein deregulierter Markt auch durch biblische Ethik mit reguliert werden, damit die Schwachen und Armen nicht untergehen?
12. Welche Bedingungen sind notwendig, damit zentrale Begriffe und Tatbestände der christlichen Botschaft wie Frieden, Freiheit oder Menschenwürde nicht propagandistisch vernutzt werden? Wäre nicht auf der anderen Seite eine größere Gelassenheit angebracht, wenn dieselben Begriffe von Atheisten oder anderen Weltanschauungsvertretern gebraucht/missbraucht werden? Hier ist doch der Platz, das Proprium zu profilieren. Dabei ist nicht zu vergessen, dass Christen und Kirchen in kommunistischen Gesellschaften rein durch ihre Existenz ein deutlicheres Profil zeigen als in einer offenen, demokratischen Gesellschaft, in der alles gleichgültig ist.

VI. Fazit

Die notwendige Aufarbeitung des Versagens (z. B. des ÖRK gegenüber den tschechoslowakischen Dissidenten der Charta 77, gegenüber den Opfern der rumänischen Diktatur oder bei politischen Anbiederungen an staatliche Positionen bei Mitarbeitern der CFK sowie bei politischen Fehleinschätzungen von konkreten Gefährdungen der Menschenrechte oder des Friedens) ist noch zu leisten, und zwar für den Osten wie für den Westen. Diese Aufgaben sind ebenso aufklärend wie schonungslos anzupacken. Das vorliegende Buch leistet dies nicht. Es ist deswegen problematisch, weil es die Auffassung einer folgenlosen Theologie nahelegt, die sich einem weltlosen Proprium verpflichtet weiß und diese Auffassung nur in der Frage individueller Menschenrechte durchbricht. Hier wird Aktion verlangt. Alle anderen ethischen und in meinem Verständnis theologischen Probleme sind ihm von sekundärer Wichtigkeit. Konservative Kritiker wie die FAZ oder der Focus bilanzieren denn auch genau so: Die von Kommunisten unterwanderte ökumenische Bewegung „ist in der Sackgasse“ (FAZ 9.2.2000). Peter Berger verglich vor Jahren die Ökumene mit einer „marktwirtschaftlichen Kartellbildung“, während die herrschenden Kommunisten in Prag ratlos Studien in Auftrag gaben, warum denn die Kirchen entgegen der Prognose von Marx nicht längst abgestorben seien. Ihre Arbeitshypothese war, dass die Ökumene ein letzter Versuch sei, nach der Parole Einigkeit macht stark, durch Zusammenschluss den Exitus ein wenig hinauszuzögern. Wie die Konservativen entgegengesetzter Lager sich doch ähneln können!

Besier verlangte auf der Pressekonferenz (epd-ZA 25.1.2000), als das Buch präsentiert wurde, „der ÖRK müsse der Theologie wieder mehr Gewicht beimessen als der Sozialethik“. Das sei eine „Konsequenz aus seiner Vergangenheit und seiner Nähe zum sozialistischen Gesellschaftsmodell“. Dass nicht alle theologischen Studien im ÖRK Meisterwerke theologischer Arbeit sind, wird jeder zugeben, der sie auch nur ein wenig kennt. Wie sollte es anders sein als in theologischen Fakultäten und Kirchenleitungen?

Aber dagegen jene Zwei-Reiche-Lehre wieder zu beleben, wonach Sozialethik, Politik oder Ökonomie zu den *Adiaphora* des Glaubens gehören, das ist ein Rückschritt. Durch ihn wird z. B. Politik, Ökonomie oder die Lebenswirklichkeit von Menschen um das betrogen, was Gott durch seine Kirchen der Welt mitteilt und mit ihr teilt. Angebracht wäre es, wenn die Theologie sich selbst und allen anthropologischen oder politischen Konzepten gegenüber ideologiekritischer arbeitete.

Dass die Kommunisten auf die Kirchen ihre Zersetzungsarbeit und Spitzel ansetzten, zeigt doch, dass sie hier einen potenten Faktor unter ihre Kontrolle bekommen wollten, der nicht ihren Regeln gehorchte. Dass sie hier und da mit ihren Spitzeldiensten Erfolg hatten, ist bekannt. Hier bringt das Buch viele interessante Einzelheiten, die allerdings dringend der Überprüfung durch eine kritischere Forschung bedürfen. Was das Buch aber auch belegt, ist die Tatsache, dass sich infiltrierten Spitzel nicht die Regeln kirchlicher oder ökumenischer Arbeit bestimmen konnten.

Hromádka vertrat 1948 in Amsterdam die Position, dass auch unter sozialistischer Herrschaft, die nach Mitteleuropa gebracht zu haben eine Leistung des Deut-

schen Reiches war, Christen und Kirchen als ein Potential der Veränderung leben können. Er beschrieb den Kernsatz seiner Überzeugung in einer Predigt zu Hause ein Jahr später so: „Vergessen wir nicht: Wer euch fesselt, bindet auch sich selbst an euch! Wenn jemand die Kirche Christi bindet, gerät sie in die Nähe dessen, der sie bindet, und sie erhält aus Gottes Gnade die besondere Sendung, das Evangelium dort zu verkündigen und gerade dort Zeugnis abzulegen, wo ihre Ketten klirren.“

Es wirkt peinlich wie hier drei deutsche Wissenschaftler, die an dem Ringen um jene Probleme nie teilnahmen, angeblich falsche, weil sozialismusnahe Lösungen jetzt in Genf, New York und Prag wortreich anprangern. Sie beziehen einen Hochsitz, von dem aus sie moralisch urteilen, ohne die Frage zu stellen, ob in dieser Situation der „Ketten“ das Evangelium verraten oder bezeugt worden sei. Für die meisten Christen und Kirchen Osteuropas stellte sich die Alternative nicht zwischen einer Untergrundkirche der Märtyrer oder der Kollaboration.

Wenn schon „gottlose Bindungen“ (Barmen II) bei anderen entlarvt werden sollen – eine auch immer notwendige Aufgabe! – dann wäre ähnliches im Blick auf ähnliche Bindungen viel subtilerer Art auch bei den zustimmend zitierten westlichen Kirchen und Theologen zu untersuchen.

Die Ökumene ist in ihrer Geschichte trotz aller Schwächen auch immer eine reformierende Kraft gewesen. Sie wirkt in ihren Mitgliedskirchen durch Begegnungen, Konfrontationen, Beunruhigungen und irritierend getrennte Gottesdienste und Positionen sowie durch gemeinsames Lernen, Bekennen und Handeln. Zum Kostbarsten zählt die Entdeckung ferner Nächster, deren Ferne sich geographisch aber auch sozial oder politisch darstellen kann. Hier mit einer „zerreißfesten Weltanschauung“ (R. Musil) aus dem eigenen Lager ein Kriterienmonopol zu vertreten, bedeutet, Ketzerrhüte zu verteilen. Dies geschieht in diesem Buch allzu häufig.

Martin Stöhr

ANMERKUNGEN

- ¹ Zu: Gerhard Besier, Armin Boyens und Gerhard Lindemann, mit einer Nachschrift von Horst-Klaus Hofmann, Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung im Kalten Krieg (1945–1990). Zeitgeschichtliche Forschungen Bd. 3, Berlin 1999, 1074 S.
- ² Die von Heinz Joachim Held im Lembeck-Verlag erschienene Veröffentlichung „Der ÖRK im Visier der Kritik“ ist deswegen wichtig, weil er nicht nur als Zeitzeuge spricht, sondern vor allem als genauer und kritischer Kenner aller Diskussionsverläufe und Unterlagen im ÖRK anzusehen ist. Zur Auseinandersetzung mit den Thesen von Boyens, Besier u. a. vgl. auch ÖR 1/2000 und das Beiheft zur ÖR 70, Der ÖRK in den Konflikten des Kalten Krieges, hg. von H. J. Joppien, Frankfurt/M 2000.
- ³ Karl Barth, Offene Briefe 1945–1968. Zürich 1984, 148ff.
- ⁴ Im August 1982 erschien in „Das Beste aus Readers Digest“ Nr. 8 der Aufsatz „Der Weltkirchenrat zwischen Marx und Christus“; Helmut Thielicke schrieb das Vorwort zu: Ernst W. Lefever, Weltkirchenrat und Dritte Welt – Ökumene im Spannungsfeld von Theologie und Politik, Stuttgart 1981.

- ⁵ Vgl. die Beispiele, die Norbert Greinacher, Leidenschaft für die Armen. Die Theologie der Befreiung, 1990, 303ff aufzählt.
- ⁶ Dass das Antirassismusprogramm auch Ureinwohner in Amerika und Australien und in Deutschland die Roma und Sinti unterstützte, wird wohlweislich verschwiegen. Diese notwendige Menschenrechtsarbeit im Westen passt nicht in das duale antagonistische Weltbild.
- ⁷ Christel Meyers-Herwartz, Die Rezeption des Antirassismusprogramms in der EKD. 1979 und Ernst Lange, Kirche für die Welt, 1981.
- ⁸ E. Lange, a.a.O., 310.
- ⁹ Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und der Kommunismus, 1993.
- ¹⁰ S. 534 wird Markus Barth mit Karl Barth verwechselt.
- ¹¹ Die Kirche und die Internationale Unordnung. Oekumenische Studien, Genf 1948, 155.
- ¹² Der Geschichte ins Gesicht sehen, 324 (Memorandum 1968).
- ¹³ DBW Bd 1, 147. Es ist zu beachten, dass der von Hromádka, erst recht der von Bonhoeffer verwandte Sozialismusbegriff ein offener ist, der sich von dem der Sachwalter des verstaatlichten Sozialismus unterscheidet.
- ¹⁴ Hier setzt sich die souveräne Verachtung der Ersten Reformation fort, die den Generationen belehrenden Kirchenhistoriker Heussi zu Hus nicht mehr sagen lässt, als dass er ein von glühendem Deutschenhass erfüllter Tscheche war.
- ¹⁵ In: Die Welt war meine Gemeinde. Zürich 1974, 438f. Hier wird auch der Satz aus Uppsala 1968 über die „ethische“ Häresie noch einmal ausdrücklich bestätigt.
- ¹⁶ Vgl. DBW 16, 461ff.
- ¹⁷ DBW Bd. 2, 228. Gollwitzers Antwort in: Ev. Theologie 3, 1936.