

Archiv der Gossner Mission
im Evangelischen Landeskirchlichen Archiv in Berlin



Signatur

Gossner_G 1_1766

Aktenzeichen

ohne

Titel

Konferenz Kirche und Gesellschaft

Band

Laufzeit

1967

Enthält

eine Nachtagung zur Konferenz vom 24.-28.04. 1967, durchgeführt von der Gossner-Mission in der DDR mit Teilnehmerlisten der Gäste aus dem In- und Ausland und Referate zum Thema Kirche und Gesellschaft

Digitalisiert/Verfilmt 2009 von Mikro-Univers GmbH

N a c h t a g u n g

zur Konferenz "Kirche und Gesellschaft" vom 24.-28.4.1967

durchgeführt

von der Gossner-Mission in der DDR

Teilnehmerverzeichnis

Finnland

Propst Rurik Tamekas
Pfarrer Pentti Aarnio
Pastorin Pirkko Lehtiö

Karhula
Helsinki
Karhula

Österreich

Kaplan Nikolaus Vielmötti

Wien

Schweiz

Pfarrer Hans Adam Ritter
Pfarrer Paul Frehner
Pfarrer Ernst Siegrist

Boldern
Oberentfelden

CSSR

Pfarrer Jakub Trojan
Professor Dr. Josef Smolik
Pfarrer Alfred Kocáb
Pfarrer Souček
Pfarrer Jan Šimsa

Neratovice-Libis
Prag
Chodov u. Karlovyh Varü
Nejdek u. Karlovyh Varü
Prosetin 44

Bundesrepublik

Pfarrer Gerhard Altendorf
Pfarrer Eckhard Minthe
Pfarrer Hans Mohn
Pfarrer Karl Wolff

Hamburg
Hamburg
Hamburg
Loccum

Deutsche Demokratische Republik

Pfarrer Gloege	Forst
Pfarrer Günther	Potsdam
Superintendent Heinemann-Grüder	Gramzow
Frl. Harold	Buckow
Frl. Heinicke	Berlin
Dr. Hinz	Magdeburg
Pfarrer Koppohl	Friedland
Pfarrer Linn	Berlin
Pfarrer Mickley	Berlin
Pfarrer Orphal	Magdeburg
Pfarrer Queißer	Schönheide
Pfarrer Richter und Frau	Treuenbrietzen
Dr. Schickotanz	Magdeburg
Pastor Schottstädt	Berlin
Pastorin Tischhäuser	Lübbenau

Pfarrer Dr. Benedyktowicz aus der Volksrepublik Polen
war leider verhindert, an der Tagung teilzunehmen

V o r w o r t

Vom 30.1. bis zum 4.2.1966 hat die Gossner-Mission in der DDR eine Vorarbeitstagung für die Konferenz "Kirche und Gesellschaft" in Berlin durchgeführt.

An dieser Vortagung haben 22 Freunde aus der Schweiz - vorwiegend Pfarrer -, 6 aus der BRD, 2 aus den USA und 22 aus der DDR teilgenommen. Mit der Arbeitstagung war der Versuch unternommen worden, nach den theologischen Prämissen für den Dienst der Christen in der Gesellschaft zu fragen und vor allen Dingen deutlich zu machen, daß die Grundstrukturen unserer gesellschaftlichen Verhältnisse in der DDR anders sind als z.B. die in der Schweiz oder in der BRD. Aber die Christen in allen westlichen Ländern brauchen genau so wie wir eine "theologische Konzeption", die es ihnen ermöglicht, in ihren Verhältnissen politisch aktiv zu werden.

Mit dieser Vortagung war allen Teilnehmern deutlich geworden, daß wir in unterschiedlichen Gesellschaftsordnungen leben, daß aber die Salzkraft des Evangeliums jedem System nützt. Deutlich wurde auch, daß heute Weltfragen in der Gemeinde Jesu Christi besprochen werden müssen, wenn die Gemeinde ihren Auftrag - Kirche in der Zeit zu werden - nicht verfehlen will. Und so haben wir uns für den Weltdienst in der Gemeindeversammlung zu üben.

Aus unserer Sicht heraus hatten wir damals empfunden, daß in den Vorbereitungsarbeiten für die Konferenz von "Kirche und Gesellschaft" in Genf die gesellschaftliche Wirklichkeit in sozialistischen Staaten nicht genug bedacht worden war und eine Reihe kritischer Anfragen an die Konferenz gestellt. Unsere Schweizer Freunde zeigten nicht nur damals für uns ein großes Interesse, sie haben uns jetzt erneut für eine Nacharbeitstagung in eine ihrer Heimstätten eingeladen und wollen besonders fragen, was die Genfer Konferenz für sie und uns bedeutet. Sie haben uns auch wissen lassen, daß sie im wesentlichen unseren Weg verstehen und respektieren.

Wir hatten uns relativ früh entschlossen, eine erste Nacharbeitstagung zur Konferenz "Kirche und Gesellschaft" in Berlin durchzuführen. Die folgenden Vorträge, Bibelarbeiten, Situations- und Arbeitsberichte stammen aus dieser unserer Nachtagung vom 24. - 28.4.1967.

Unsere Absicht war es, in dieser Nachtagung vor allen Dingen mit Freunden aus der CSSR und aus der VR Polen zu arbeiten, aber auch mit Vertretern der Kirchen in der Schweiz, in der BRD und in Finnland. Das Gespräch mit progressiven katholischen Brüdern aus Österreich führte dazu, daß wir einen katholischen Theologen aus Wien unter uns haben konnten.

Unsere erste Nacharbeitstagung zu "Kirche und Gesellschaft" war also eine kleine ökumenische Tagung - "Ökumene der kleinen Leute" so bezeichnete Hans Mohn aus Hamburg unsere Arbeitsgruppe. Wir waren alle umgetrieben von der Frage nach den theologischen Voraussetzungen für gesellschaftliche Tätigkeit, und wir wollten etwas hören von einer sich erneuernden Kirche in unserer heutigen Welt.

Leider konnte der polnische Bruder, Dr. Benedyktowicz, nicht unter uns sein. Er hatte uns sein Referat mit der Post zugestellt in der Annahme, daß es noch unter uns verlesen werden könnte. Es kam aber zu spät. Wir haben es dennoch abgezogen und fügen es dieser Arbeitsmappe bei.

Das Referat von D. Jacob ist inzwischen in der Monatszeitschrift "Junge Kirche" Heft 7/67 erschienen und hat große Beachtung gefunden. Ganz wichtig waren uns die Ausführungen von Prof. Smolik, Pfarrer Frehner und Pfarrer Linn. In diesen Referaten geht es um die theologisch-praktische Seite der Weiterarbeit, und gerade von diesen Referaten her werden wir uns in der Praxis viel Neues einfallen lassen können.

Das Referat von Pfr. Wolff sollte den Versuch darstellen zu prüfen, in welcher Weise die biblisch-kritische Arbeit für gesellschaftlichen Dienst hilfreich sein kann.

Anstelle von Dr. Benedyktowicz hat Carl Ordnung sein Referat gehalten. Wir sind ihm dankbar, daß er so schnell eingesprungen ist. Das Referat ist noch einer Tonbandaufnahme geschrieben und ein wenig überarbeitet worden.

Es enthält meines Erachtens sehr viele Einsichten gerade von der Konferenz her, die für unsere christliche Existenz in einem sozialistischen Staat von großer Wichtigkeit sind.

Alle Teilnehmer unserer internationalen Nacharbeitstagung waren sich darüber klar, daß es sich bei der ganzen Nacharbeit

zur Thematik der Konferenz "Kirche und Gesellschaft" nur um einen Anfang handeln kann. Aber wir meinen, daß wir weiterkommen müssen,

Wenn der Satz stimmt, daß Jesus Christus der Erlöser der Welt ist, dann werden wir für eine neue Menschheit zu arbeiten haben, ein jeder in seiner Gesellschaft, und dann müssen wir in der Lage sein, in der Gemeinde die Fragen zu behandeln, die uns im Alltag kommen, dann wird die Gemeinde der Übungsplatz für weltliche Existenz der Christen. Und vielleicht können wir sogar noch einen Schritt weitergehen: dann ist die Gemeinde der Ort, wo über Gottes Tun in der Welt nachgedacht wird, dann werden Christen Interpreten der großen Taten Gottes mitten im gesellschaftlichen Bereich.

Es sind bei unserer Tagung viele Fragen offengeblieben, und es sind neue entstanden. Wir meinen, daß wir weiterarbeiten müssen gerade in solchen kleinen internationalen Arbeitsgemeinschaften und daß es unsere Aufgabe ist, uns gegenseitig herauszuhelfen aus aller kirchlichen Enge und Kleinkariertheit hinein in eine Sicht, mit der wir in Kirche und Welt einen neuen Lebensstil bekommen können.

Alle Leser unserer Dokumentation sind eingeladen, das Gespräch mit uns weiterzuführen. Wir hoffen, daß wir auch solchen Lesern, die nicht an unserer Konferenz teilgenommen haben, hilfreiches Material für ihre Arbeit bieten.

Bruno Schottstädt

Inhaltsangabe

I. Referate

1. Generalsuperintendent D. Jacob, Cottbus:
"Die Zukunft der Kirche in der Welt des Jahres 1985"
2. Professor Dr. Smolik, Prag:
"Anstöße der Konferenz "Kirche und Gesellschaft" für den Dienst unserer Kirchgemeinden"
3. Pfarrer Linn, Berlin:
"Anstöße der Konferenz "Kirche und Gesellschaft" für den Dienst der Kirchgemeinden (Korreferat zu Prof. Smolik)"
4. Pfarrer Frehner, Boldern, Schweiz:
"Wie können die Anregungen der Konferenz "Kirche und Gesellschaft" in unseren Gemeinden fruchtbar gemacht werden?"
5. Carl Ordnung Berlin:
"Die Bedeutung der Konferenz "Kirche und Gesellschaft" für christliche Existenz im Sozialismus"
6. Pastor Wolff, Loccum:
"Kann der Christ seine Stellung in der Welt auf eine kritisch erforschte Bibel gründen?"
7. Pfarrer Dr. Benedyktowicz, Warschau:
"Christliche Friedensbotschaft - Friedliches Handeln der Christen"

II. Biblische Besinnungen

1. Dr. Jan Heller: Psalm 37, 11
2. Pfarrer Ritter: Psalm 37, 1-11
3. Pastorin Lehtiö, Psalm 85, 10-14
4. Pfarrer Trojan, Psalm 131

III. Arbeitsgruppenberichte

Bericht der Arbeitsgruppe 1: "Christ und Kirche in einem revolutionären Zeitalter" (Heinicke)

Bericht der Arbeitsgruppe 2: "Demokratisierung der Gemeinde und der Welt" (Tischhäuser)

Bericht der Arbeitsgruppe 3: "Gemeinde unterwegs" (Gloege)

IV. Situationsberichte aus den Kirchen

1. Pfarrer Aarnio, Finnland
2. Pfarrer Frehner, Schweiz
3. Pfarrer Mohn, Hamburg, BRD

"Anstöße der Konferenz "Kirche und Gesellschaft" für den
Dienst unserer Kirch-gemeinden"

1. Auf der Konferenz Kirche und Gesellschaft in Genf wurde die
Gemeinde in eine neue Perspektive eingesetzt, indem man von
der Voraussetzung ausging, daß der Wille Gottes der Welt nicht
nur durch die Kirchen vermittelt wird.

Die traditionelle Perspektive, in der die Kirche den Christen seit der Reformation erschien, war die ecclesiozentrische Perspektive. Die Kirche wurde als der Leib Christi, als die neue Schöpfung, als der einzige Vermittler des Willens Gottes für die Welt aufgefaßt. Das Heil der Welt hing direkt von Wort und Sakrament ab, der Wille Gottes konnte ausschließlich durch die traditionellen Gnadenmittel erkannt werden. Nur diejenigen Leistungen, die aus der Erkenntnis dieses Willens und aus der Vergebung getan wurden, waren eigentlich etwas Positives. Was sich außerhalb dieses Raumes des Wortes und der Sakramente abspielte, wurde durch ein negatives Kennzeichen schon von vornherein vorgezeichnet.

In dieser Auffassung, die auch die ökumenische Bewegung bis Evanston unterschwellig kennzeichnete, war die Welt gnostisch verstanden und durch das Losungswort "Christus ist der Welt Ende" charakterisiert. Die Kirche ist hier, um die einzelnen Leute aus der Welt, die sich auf das Verderben hin bewegt, zu retten. Die Bewegung der Welt der Vernichtung entgegen wurde als der Hintergrund der Erlösungslehre verstanden. Zwei Ebenen, von sich völlig getrennt, die Kirche und die Welt wurden theologisch gesetzt, wobei die Zukunft sich nur innerhalb der Kirche entschied, während die Welt theologisch irrelevant war.

Die neue Perspektive, die die Genfer Konferenz eröffnet hat, bedeutet, daß die neue Schöpfung in Jesus Christus tiefer und breiter angelegt ist, als daß sie nur das Wort und die Sakramente erschöpfen könnten.

Diese tiefere Einsetzung der Inkarnation betont ihren inklusive Charakter, so daß die ganze Wirklichkeit vom Geschehen in Jesus Christus bestimmt ist, wie es bei K. Barth ausschließlich betont wird (Königsherrschaft Christi, die reale und potenzielle Wirkung des Opfers Christi) und bei K. Rahner sehr oft entfaltet wird unter der Devise der

anonymen Christen.

In den ökumenischen Kreisen prägte man für diese ganz neu auftauchende Erkenntnis die schwer übersetzbare Formulierung: Finality of Christ.

Das theologische Durchdenken dieser Probleme steht noch vor uns. Einige Züge dieser neuen Perspektive erscheinen schon. Auf Grund dieser Auffassung kann man nicht nur von einer Bewegung der Welt dem Verderben entgegen sprechen, sondern auch von einer gegensätzlichen Bewegung der Welt Erfüllung gegenüber, die in der Inkarnation vorgezeichnet ist. Inwieweit sich diese Bewegung mit der Bewegung des Evangeliums deckt, wo verschiedenes Tempo ansetzen muß, das sind die Fragen, um die es sich theologisch handelt. Das Verhalten zur Welt bekommt dadurch einen ganz neuen Charakter. Während man von der alten Perspektive her die letzte Unwahrheit aller weltlichen Hoffnungen und Bestrebungen entdeckte, findet man heute auch hinter säkularen Hoffnungen und Bemühungen positive Momente, an die man anknüpfen konnte, die in der Richtung des Willens Gottes zeigen und diesen Willen zum Ausdruck bringen.

2. Auf Grund dieser neuen Perspektive müssen wir auch unsere Auffassung der Gemeinde ändern. Die zyklisch-exklusive Auffassung muß von der eschatologisch-inklusive Auffassung ersetzt werden.

Die zyklisch-exklusive Struktur der Gemeinde kann auf folgende Weise charakterisiert werden: Die Gemeinde wird nach der Zahl der sich wiederholenden Funktionen und Arbeiten (Gottesdienste, Begräbnisse, Konfirmationen) beschrieben. Aus diesen Angaben, im Vergleich mit den vorigen Jahren, wird das theologische Profil der Gemeinde dargestellt. Das Konzentrieren auf diese Fragen führt zu einem zyklischen Denken des sich wiederholenden Kirchenjahres. Innerhalb dieser Denkweise verliert man von Jahr zu Jahr mehr das Verständnis für etwas Neues, was die Erfahrungen und die Erinnerungen dieses sich wiederholenden Kreises überschreiten. Man wird in seinem Denken von dieser zyklischen Arbeit völlig gefangen genommen, man findet manchmal in dieser Stabilität der sich wiederholenden Ereignisse eine Illusion der Stabilität in der sich rasch verändernden Welt überhaupt. Die Zuflucht in die zyklische Struktur

der Gemeinde ist eine Krankheit der heutigen Christenheit.

Mit der Beschränkung auf die sich wiederholenden Aktionen innerhalb der Gemeinde hängt auch die Exklusivität dieser Auffassung zusammen. Die Welt verschwindet aus dem Horizont der Gemeinde, die sich in geschlossenen Kreisen bewegt und alle ihre Energie auf die Fortsetzung dieses Prozesses verbraucht.

Die eschatologisch-inklusive Auffassung der Struktur der Gemeinde (missionarische Strukturen der Exodusgemeinde) geht von der Frage nach der Sendung der Gemeinde aus. In der zyklischen Auffassung wird die Zukunft durch die Vergangenheit vorgebildet.

In der eschatologischen Auffassung muß das Gegenüber der Zukunft immer neu zu Wort kommen. Die Gemeinde ist eine wandernde Gemeinde. Sie dreht sich nicht um ihre eigene Achse, sondern

mit allen ihren Aktionen bewegt sie sich vorwärts, einer neuen Zukunft, der Parusie des Herrn entgegen. Diese lineare Bewegung dem Herrn entgegen bringt die Gemeinde in neue Situationen, mit denen sie sich völlig neu auseinandersetzen muß. In diesen Situationen, die die ganze Breite der Wirklichkeit in sich repräsentieren, begegnet die Gemeinde dem Herrn, der kommt.

Die Beziehung der Gemeinde zum Ganzen der Wirklichkeit, eine inklusive Beziehung wird also eine sehr komplizierte: die Wirklichkeit bewegt sich zwar ihrer Erfüllung gegenüber in derselben Richtung wie die Gemeinde, aber der kommende Herr bewegt sich in der gegensätzlichen Richtung. Dadurch verhindert er, daß wir je die weltliche und auch die kirchliche Wirklichkeit für etwas Geschlossenes, in sich selbst Ruhendes auffassen, sondern immer als etwas, was auf ihn hin offen ist und bleibt. Der Kommende öffnet die Kirche und die Welt und verhindert jede Exklusivität. In ihm ist die volle Offenheit der Gemeinde der Welt gegenüber begründet. Die Gemeinde kann nie eine der Welt und der Zukunft gegenüber geschlossene Gemeinde sein, solange sie vom kommenden Herrn, von seinen Verheißungen lebt.

3. Die neue Auffassung der Gemeindearbeit fordert eine neue Gemeindepsychologie, die besonders die Predigt entfalten soll. Die Psychologie der Exklusivität, der Selbstgerechtigkeit, des Erfolges, der Selbstkonzentriertheit muß durch die Psychologie der Offenheit, der Inklusivität, des Dienstes, des Opfers und des Risikos ersetzt werden.

Die theologische Einstellung, die das Heil der Welt mehr an das exklusive institutionalisierte Wort und Sakrament als an das inklusive Geheimnis des Wortes Christi bindet, führt notwendigerweise zur Überzeugung, daß die Gemeinde das Heil der Welt in ihren Händen hat, was sich in einer selbstgerechten Position immer mehr verfestigen muß. Die Psychologie der Selbstgerechtigkeit ist so tief in den Gemeindegliedern verwurzelt, daß sie oft mit dem Glauben verwechselt wird.

Dazu kommt der andere Zug, die Konzentration auf den Betrieb der Gemeinde und der kirchlichen Institution. Man sollte die Gesetzmäßigkeiten aller Institutionen studieren, die zu einer besonderen Psychologie der institutionellen Geschlossenheit, manchmal sogar Borniertheit führen, um zu entdecken, daß sehr oft das, was man als Liebe zur Kirche bezeichnet, nur diese institutionell bedingte Bindung darstellt.

Ein großes Hindernis für die Gemeindegemeinschaft ist auch die Psychologie des Erfolges der Statistik. Manche Pfarrer sind völlig unfähig, mit kleinen Gruppen zu arbeiten, weil sie von der Psychologie der großen Zahlen her so bestimmt sind, daß sie die Arbeit mit Einzelnen fast für vergeblich halten. Das alles konzentriert sich in einer Ghettopsychologie, die es zu überwinden gilt.

Die Psychologie der eschatologisch-inklusive Gemeinde soll aus dem neutestamentlichen Glauben wachsen als die eine Psychologie der Offenheit, der Diakonia an dem konkreten einzelnen Menschen, des Opfers und des Risikos, die auf dem Wege der neuen Zukunft entgegen unentbehrlich sind.

Die institutionelle Kirche vermeidet jedes Risiko. Im Gegenteil: sie wird zu einer Versicherungsanstalt für die Seelen. Dies muß durchbrochen werden, zuerst durch die neue Interpretation des Evangeliums, in der die christliche Einsetzung im Vordergrund steht. Die Genfer Konferenz hat zur Überwindung der alten Gemeindepseudopsychologie viel beigetragen.

4. Die Formen des Kirchenlebens müssen verändert werden. Es handelt sich erstens darum, den Rhythmus des säkularen Lebens mit dem Rhythmus des Kirchenlebens zu koordinieren.

Es entsteht eine scharfe Disproportionalität zwischen dem Rhythmus des Lebens des säkularen Menschen und dem Rhythmus

der Gemeinde. Die Gemeinden haben die Schichtarbeit, die freien Samstage u.a.m. nicht zur Kenntnis genommen. Der Rhythmus der Gemeinden bewegt sich im Tempo der bürgerlichen, mancherorts sogar der feudalen Gesellschaft. Es gibt Fälle, daß die Treue zu diesem Rhythmus mit der Treue zum Worte Gottes verwechselt wird.

Auf diesem Gebiet muß charismatisch experimentiert und neugestaltet werden. Der charismatische Charakter der Gemeinde, der so stark bei Paulus auftritt, muß wieder entdeckt werden. Dazu braucht jede Gemeinde volle Freiheit, je nach der Lage, in der sie sich befindet, neue Formen zu prüfen. Das Tempo, die Ordnungen des Gemeindelebens sollen in bezug zum Leben des Menschen heute gestaltet werden.

sich

5. Die Dienste in der Gemeinde sollen in größerer Mannigfaltigkeit entfalten, so daß die traditionelle Auffassung des ordinierten Pfarrers mehr und mehr zurücktritt.

In der heutigen Lage hat sich die Frage des Pfarramtes so zugespitzt, daß man die Christen durch die Behauptung, daß die Gemeinde auch ohne den Pfarrer existieren kann, provozieren sollte. Die traditionell exklusive Psychologie konzentriert sich in der Person des Pfarrers. Die Pfarrer, die in einer gesellschaftlichen Isolierung leben, haben es zu weit zu dem modernen Menschen. Für die Zukunft erscheint es unentbehrlich, daß sich die Theologiestudenten mit dem Leben in der säkularen Gesellschaft grundsätzlich bekannt machen.

Die Psychologie des Pfarramtes klerikalisiert die Mentalität der ganzen Gemeinde. Die Laien, die in der Gemeinde mitarbeiten, werden in ihrer Auffassung der Kirche mehr von dem Pfarrer bestimmt als der Pfarrer von den Anliegen der Laien. Dies kann man auch bei der jüngeren Generation beobachten.

Die Funktion des theologisch ausgebildeten Pfarrers muß völlig neu durchdacht werden. Sie besteht sicher darin, daß der Pfarrer das Gespräch und die Kontinuität mit dem lebendigen Herrn der Tradition entfaltet, aber nicht darin, daß er die toten institutionellen Formen der Gemeinde - den Laien aufsetzt. Das heißt aber auch, daß den Laien völlige Freiheit gegeben werden muß, sich in Glaubensfragen zu äußern und daß man sich nicht von der Angst vor dem dogmatischen Chaos bestimmen lassen darf. Zur Entklerikalisierung der Laien kann ein Gespräch über

Glaubensfragen in der Kirche helfen.

Leider ist die Lage heutzutage so, daß die Laien die konservativsten Verfechter der Orthodoxie sind, während die Theologen die Häresien verbreiten. Hier zeigen sich die schlechten Früchte des institutionalisierten Pfarramtes.

Der einzige Weg daraus besteht darin, der jüngeren Laiengeneration volle Möglichkeit des Gesprächs über die Glaubensfragen zu geben und die gemeinsame dogmatische Grundlage zu suchen.

6. Innerhalb der Gemeinden und ^{der} Kirchen müssen alle autoritativen Ämter durch einen Prozeß der Demokratisierung durchgehen, um den Laien so viel wie möglich Teilnahme an den Entscheidungen der Kirche zu geben.

In der Welt von heute hängt der Prozeß der Humanisierung der Gesellschaft - ein wichtiges Thema der Genfer Konferenz - mit der radikalen Demokratisierung zusammen (auch die katholische Kirche hat einen heftigen Prozeß dieser Art durchgemacht). Diese Demokratisierung muß bei der Ortsgemeinde ansetzen. Für die Jugend kann die Gemeindearbeit nur dann interessant werden, wenn sie sich an ihr vollberechtigt beteiligen kann.

7. Die eschatologisch-inklusive Gemeinde ist eine völlig offene Gemeinde.

Diese Offenheit gilt allen christlichen Kirchen gegenüber. Man sollte auch im protestantischen Bereich mehr von der Universalität der Kirche und nicht von der konfessionellen Ortsgemeinde ausgehen. Die ökumenische Offenheit und die Offenheit der Welt gegenüber stehen in einer direkten Beziehung.

In der Frage der Gestaltung des Lebens in der modernen Welt haben die einzelnen Denominationen keine konfessionellen Rezepte. Sie fühlen, daß hier miteinander gearbeitet werden muß. Die Konferenz in Genf hat die ökumenische Tragweite des christlichen Engagements im öffentlichen Leben zum Vorschein gebracht.

8. Die Kirche als solche, nicht nur einzelne Glieder, soll in den Fragen des öffentlichen Lebens Stellung beziehen.

Es besteht in den Gemeinden sehr oft die Meinung, daß die Kirche unpolitisch bleiben und zu den öffentlichen Fragen keine direkten Beziehungen durch Erklärungen einnehmen soll. Hinter dieser Überzeugung können ernste Fragen und tiefe Motive stehen. Man fürchtet die Gefahr der Klerikalisierung des

Evangeliums, das zu einem politischen Programm werden könnte, wobei es seine Authentizität verlieren würde.

Auch die Furcht vor der Gefahr des politischen Opportunismus, der in den öffentlichen Erklärungen der Kirche eine verführerische Gelegenheit, zum Zuge zu kommen, sieht, ist berechtigt. Trotzdem sind wir der Meinung, daß die Kirchen ihren prophetischen Dienst nicht aufgeben können. Dieser Dienst besteht darin, in Fragen, wo die Menschheit bedroht wird, wo die Gerechtigkeit grob verletzt wird, wo der Friede sich in einer akuten Gefahr befindet, die Stimme zu erheben und auf diese Grenzsituation zu zeigen. Dieser Dienst muß aus dem Glauben her getan werden. Es handelt sich also darum, daß die Kirche eine Sensibilität, eine Offenheit dem öffentlichen Leben gegenüber hat und rechtzeitig dort ihre Stimme erhebt, wo die Grundsätze der Menschlichkeit verletzt werden.

9. Die Kirche ist auch zur Mitarbeit in der Welt gerufen, weil Gott auch in der Welt seinen Willen durchsetzt. Zu dieser Mitarbeit soll die christliche Gemeinde ihre Glieder zurüsten. Dabei spielt die Frage des Dialogs eine große Rolle. Diese Mitarbeit hat den konkreten Menschen als ihr Ziel.

In dem, was in der Welt geschieht, entdeckt der Glaube die Momente des Willens Gottes. Zwar kann sich der Glaube mit den konkreten Programmen und Aktionen in der Welt, mit ihren Motivationen nicht völlig identifizieren, kann sich allerdings für ihre Verwirklichung mit gutem Gewissen einsetzen. Die Gespräche in der Gemeinde sollen auch dazu beitragen, daß wir uns diese positiven Seiten des öffentlichen Lebens klarmachen.

Außerdem sollen die Christen in das öffentliche Leben mehr Hoffnung, Nüchternheit, Sachlichkeit, Wahrhaftigkeit hineinbringen.

In dieser Mitarbeit in der Welt taucht notwendigerweise die Frage des Dialogs auf. Wir können wirklich frei, spontan, effektiv mitarbeiten, wenn auch unsere innersten Motive dieser Mitarbeit respektiert werden.

Dies kann allerdings nur dann geschehen, wenn diejenigen, mit denen wir zusammenarbeiten, unsere Motive kennen oder wenigstens zu verstehen versuchen und wir auf der anderen Seite ihre Motive verstehen. Das ist der Sinn des Dialogs, bei dem sich oft Christen und Marxisten, die die Sache des Menschen ernst nehmen, im Ringen gegen bornierte, starre institutionelle Formen, gegen die Gefahr des Status quo gegenseitig unterstützen.

So erscheint die Offenheit für den Menschen, für seine konkreten Nöte und für seine konkrete Lage als der Appell der Genfer Konferenz, der auch unseren Ortsgemeinden neue Perspektiven eröffnet und sie in eine neue Bewegung - dem kommenden Herrn entgegen - setzt.

Anstöße der Konferenz "Kirche und Gesellschaft"
für den Dienst der Kirchengemeinden
(Korreferat zu Professor Smolik am 26. 4. 1967)

1. Mit diesem Thema wird nach den Kirchengemeinden gefragt.
Im Blick auf sie ist zur Zeit das Programm des "missionarischen Gemeindeaufbaus" aktuell. Viele Christen suchen in dieser Richtung nach der ersehnten Erneuerung der Kirche. Die ökumenische Untersuchung über "die missionarische Struktur der Gemeinde" hat aber gezeigt, daß eine Erneuerung der Kirche und damit auch eine Erneuerung der einzelnen Kirchengemeinden nur zu erwarten ist, wenn wir konsequent nach dem Auftrag, das heißt nach dem heute gebotenen Gehorsam fragen, und von da aus erst nach der Gemeinde und ihrer um des Auftrags willen zu ändernden Gestalt. Innerhalb dieser ökumenischen Untersuchung wurde bei der so gestellten Frage nach dem missionarischen Gehorsam die Frage nach der Gesellschaft wichtig. Inwiefern sind die Entwicklungstendenzen der säkularen und pluriformen Gesellschaft der Gegenwart Herausforderungen für unseren Dienst? So gibt es zwischen der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft und der genannten ökumenischen Studienarbeit viele Verbindungslinien. Es ist eine gewisse Chance gegeben, die Anstöße beider ökumenischen Arbeiten zu Gunsten einer Erneuerung der Kirchengemeinden zu nützen.
2. Die Bedeutung der Genfer Konferenz sehe ich nicht so sehr in neuen Erkenntnissen, die dort gefunden worden sind, als im Gewicht dieser Erkenntnisse, das ihnen die Plattform dieser Konferenz verliehen hat. Viele umstürzende Erkenntnisse, die in den Texten dieser Konferenz formuliert vorliegen, sind an sich nicht neu, sondern vorher schon von einzelnen formuliert worden. Deshalb möchte ich etwas zugespitzt sagen: die Bedeutung der Konferenz liegt vor allem darin, daß man sich im Interesse einer entsprechenden Erneuerung der Kirche widerstrebenden Kräften gegenüber auf Genf berufen kann. Bei der unbestreitbaren Autorität dieser Konferenz könnte es dazu kommen, daß in Zukunft weniger gestritten werden muß, ob das gesellschaftliche

Engagement Teil der Sendung der Christen sei oder nicht. Im einzelnen sind die Analysen, die in den Sektionsberichten vorliegen, eine Hilfe, die einschlägigen Fragen zu durchdenken: während die ausgesprochene Parteinahme für eine revolutionäre Änderung von Machtstrukturen, die soziale Ungerechtigkeit begünstigen, ermutigend wirken wird. Im ganzen kann die Weite des Horizontes der Beschäftigung mit den Problemen einer hoffentlich kommenden Weltgemeinschaft auf uns befreiend wirken.

3. Um ein Beispiel einer Auswertung für die Kirchgemeinden zu geben, zitiere ich aus dem Bericht der Sektion II (Über Wesen und Auftrag des Staates in einer Zeit des Umbruchs) aus Absatz 66:

"Die Christen sind von Gott zur Erfüllung einer Mission in der Welt gerufen worden, und der Gehorsam gegenüber dieser Berufung bedeutet volle Beteiligung am Leben der Welt. Sie tragen Verantwortung als Bürger, und keine noch so starke Besinnung auf die ewige Bestimmung des Menschen kann als Mittel verwendet werden, der Verantwortung für sein zeitiges Wohl auszuweichen. Es genügt für Christen nicht, danach zu streben, Seelen zu retten und den individuellen Charakter zu verbessern in der Meinung, daß gute Leute eine gute Regierung schaffen werden. Christen müssen sowohl ein Interesse für die Strukturen der Gesellschaft als auch für die sittliche Qualität des einzelnen haben..."

Und aus Absatz 76:

"Die Kirche sollte christliche Männer und Frauen auf ihre Beteiligung am öffentlichen Leben vorbereiten, sie sollte diese Männer und Frauen zu einer solchen Beteiligung ermuntern und sie durch einen seelsorgerlichen Dienst in ungebrochener Gemeinschaft mit der Kirche unterstützen, indem sie sich des tiefen Ringens des Christen um die Erhaltung seiner Integrität inmitten des politischen Lebens erinnert. Dieses geistliche Amt muß weiterhin vor allem gegenüber denjenigen wahrgenommen werden, die auf Grund ihrer Treue zu Jesus Christus gegen die traditionellen Tendenzen ihrer Gesellschaft ankämpfen...."

Wenn wir diese Aufgabe in Angriff nehmen wollen, ist zunächst Buße nötig, eine Umkehr, wie sie unter anderem im Darmstädter Wort des Bruderrates der evangelischen Kirche in Deutschland aus dem Jahre 1947 beschrieben wird. Bei dieser Umkehr geht es vor allem um eine klare Orientierung auf den Dienst als das leitende Motiv unseres Handelns. Bei entsprechenden Gesprächen unter kirchlichen Mitarbeitern spielt der Begriff des Einflusses eine zu große Rolle.

Im einzelnen ist folgendes zu beachten:

- a) unsere Verkündigung ist umzustellen auf eine klare Orientierung auf den gebotenen Dienst in unserer Umwelt. Die bisherige Ausrichtung auf das persönliche Gottesverhältnis und die Bewährung des einzelnen im Sinne einer privaten Ethik ist zu überwinden. Diese Neuorientierung hat sich auch im Unterricht niederzuschlagen. Welches Ziel verfolgen wir zum Beispiel mit unserem Konfirmandenunterricht? Erziehen wir die Jugendlichen zu Bibellesern oder zu Gottesdienstbesuchern? Dies soll nicht pauschal abgewertet werden, aber viel mehr als bisher sollten wir uns bemühen, Zeugnis und Dienst in der künftigen Berufswelt der Jugendlichen zum Inhalt des Unterrichtes zu machen. Aus diesem Grunde wäre die Hinzuziehung von Christen aus bestimmten Berufen zu einzelnen Unterrichtsstunden ebenso nötig wie die Predigtvorbereitung mit Laien. Damit es zu einer solchen Neuorientierung kommen kann, ist allerdings auch eine gründliche Wandlung der Ausbildung der künftigen Pfarrer nötig.
- b) Bei dem allseits betonten Gestaltwandel (Strukturwandel) der Gemeinden kommt es vordringlich darauf an, die normative Rolle der Ortsgemeinden zu überwinden. Das heißt nicht, daß die Daseinsberechtigung der Ortsgemeinden pauschal bestritten würde, aber es ist dem Rechnung zu tragen, daß die gegenwärtige Situation der Differenzierung der Gesellschaft die Ortsgemeinden dazu zwingt, sich auf Themen zu konzentrieren, die durch ihre Orientierung auf den Wohnbereich gegeben sind. (Familien- und Nachbarschaftsfragen). Außerdem ist auf allen Ebenen die gegenwärtige monologische Struktur und patriarchalische Leitung zu Gunsten einer dialogischen Arbeitsweise mit partnerschaftlicher Leitung zu überwinden.
- c) Der Versuch, Gemeindeglieder im Sinne der obigen Zitate für ihren Dienst im öffentlichen Leben zuzurüsten, stößt bei den in Frage kommenden Christen (abgesehen von Bequemlichkeit und allgemeiner Flucht vor Verantwortung) auf folgende Hindernisse:

1. schlechte Erfahrungen: manche haben Grund, resigniert zu äußern: "Es hat doch keinen Zweck, wir können tun, was wir wollen, es ändert sich nichts", oder: "Man will unseren kritischen Beitrag nicht, man will nur unsere Akklamation."
2. Furcht vor Mißdeutung: von einigen wird auf Grund entsprechender Erfahrungen betont, daß ein Engagement, das um der Sache willen differenzieren muß und kritisch sein muß, schnell in den Verdacht gerät, potentielle Hilfe für den Klassenfeind und damit für die Konterrevolution zu leisten.
3. Leitmotiv der persönlichen Bewährung: wenn man mit an sich aktiven Christen über ihren Dienst am Arbeitsplatz spricht, stößt man immer wieder auf die Schwierigkeit, daß sie wohl offen sind für die Frage, wie sie trotz ihres Berufes noch Christen sein können. Sie sind in erster Linie an der Bewahrung und Bewährung im Sinne ihrer eigenen Bewährung interessiert und erwarten in der Gemeinde entsprechende Stärkung und Tröstung. Es ist sehr schwer, solche Christen von dieser Fragerichtung zu lösen und sie zu öffnen für die andere Frage, wie sie als Christen ihre berufliche Verantwortung zum Besten anderer Menschen ausfüllen können.

4. Spezielle Ressentiments gegenüber unserem Staat:

Viele Christen in unseren Gemeinden geben grundsätzlich zu, daß ein gesellschaftlicher Dienst nötig wäre, erklären sich aber auf Grund bestimmter Vorbehalte gegenüber dem in unserem Staat herrschenden gesellschaftlichen System außerstande, einen Dienst zu tun, der als Unterstützung dieses Systems gewertet werden könnte.

4. Wie ist diesen Schwierigkeiten zu begegnen? Zwei Dinge sind vor allem nötig - Glaube und Information.

- a) Glaube: von entscheidender Wichtigkeit ist die Überwindung der üblichen Fragestellung: wie komme ich als Christ am besten durch? Das ist eine ausgesprochene Glaubensfrage, denn im Evangelium geht es wesentlich um die Befreiung vom Egoismus. Es ist also eine geistliche Frage, ob es

dazu kommt, daß Menschen von ihrem frommen Ich gelöst werden und hingeführt werden zu einem "Interesse" für ihre Umwelt und für das, was sie für andere tun können. Natürlich spielt das Trösten in einer christlichen Gemeinde eine große Rolle, aber nur, wer in Bewegung gesetzt wird, um andere zu trösten (im weitesten Sinne des Wortes) wird gerade dadurch selbst getröstet werden. (Vgl. 2. Kor. 1, 3-7). Gleichzeitig kommt es darauf an, daß in den Gesprächen der Gemeindegruppen eine prophetische Deutung der gesellschaftlichen Entwicklung versucht wird, damit es zu einer konkreten Beschreibung des heute gebotenen Gehorsams kommen kann.

- b. Information: Bei dieser Erneuerung des Glaubens können erst wirklich Informationen verarbeitet werden. Der Informationsmangel scheint nicht so belastend zu sein, wie der Mangel an wirklicher Verarbeitung angebotener Informationen bis hin zu eigenem Einsatz und konkreter Fürbitte. Die Verarbeitung von Informationen in der Gemeinde muß dem einzelnen zu einer sachlichen Einschätzung der politischen und betrieblichen Wirklichkeit helfen und ihn vor sterilen Vereinfachungen bewahren.

5. Dazu sind bestimmte Sammlungsformen nötig und darum zu fördern, "in denen sachkundig über gesellschaftliche und speziell arbeitsbezogene Probleme informiert wird; in denen ein Gespräch darüber möglich ist, inwiefern diese weltlichen Fragen mit dem Glauben an und dem Gehorsam gegenüber Jesus Christus zusammenhängen und welche Weisungen oder Hinweise vom Worte Gottes dazu gegeben werden; in denen zu Entscheidungen aus Glaubensgehorsam ermutigt und Hilfe dazu angeboten wird, solche Entscheidungen mit allen ihren möglichen Konsequenzen durchzuhalten..." (Zwischenbericht der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft für Strukturfragen der Gemeinde in der DDR Seite 8).

Deshalb ist die Bildung von kategorialen Gemeinden als gleichberechtigter Gemeinden neben den Wohnbereichsgemeinden zu fördern und die Bildung von kleinen Dienstgruppen, die von vornherein ökumenische Zusammensetzung haben können.

6. Dies steht im Zusammenhang mit dem, was Prof. Lochmann in Genf in seinem Vortrag "Beitrag der Kirche zur Transformation der Gesellschaft" geäußert hat.

Er betont darin, daß die Kirche dann einen Beitrag zur Transformation der Gesellschaft leiste, wenn sie sich selbst transformiert. Dies geschieht, wenn wir den gesellschaftsnotwendigen Dialog innerhalb der Gemeinde auf allen Ebenen fördern im Blick auf Dienst, Verkündigung und Leitung der Gemeinde und alle Möglichkeiten ausschöpfen, auch mit Nichtchristen zu einem partnerschaftlichen Gespräch zu kommen. Dies geschieht, wenn wir die gesellschaftsnotwendige Demokratisierung fördern, indem wir für einen verantwortlichen Gebrauch der Macht innerhalb der Kirche sorgen und dem Rechnung tragen, daß es heute keine Autorität kraft Amt, sondern nur noch eine Autorität kraft Leistung geben kann.

7. Die Themen der Sektion IV der Genfer Konferenz (Mensch und Gemeinschaft in sich wandelnder Gesellschaftsform) standen auf der Konferenz selbst nicht im Vordergrund. Es scheint aber bezeichnend, daß die Teilnehmer aus der DDR gerade diese Sektion besonders zur Auswertung in der DDR empfehlen. Es handelt sich um Probleme, die bereits in vielen Gemeinden in Seminaren und Gesprächsabenden behandelt werden. Ich möchte nur einige Probleme herausgreifen, die in verstärktem Maße in Angriff zu nehmen sind und bei denen der Bericht der Sektion IV gute Hilfe leisten kann.

- a) Probleme berufstätiger Ehefrauen: es kommt darauf an, daß eine Bewußtseinsbildung zu Gunsten einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit der Ehepaare geleistet wird und daß die Familienarbeit der Kirchengemeinden sich besonders solchen Ehepaaren zuwendet.
- b) Spannungen zwischen den Generationen: die Kirchengemeinden haben verschiedene Möglichkeiten, Plattformen zu Begegnungen zwischen den Generationen anzubieten und so einen Beitrag zur Lösung entsprechender Probleme zu leisten.

Solche und ähnliche Aufgaben (z.B. "verantwortliche Elternschaft") sind in vielen Gemeinden als Aufgaben erkannt, aber bisher kommt es im allgemeinen nur zu isolierten Aktionen der Kirche. Hüten wir uns davor, aus diesen Aktivitäten eine Daseinsberechtigung der Kirche ableiten zu wollen. Warum versuchen wir so wenig, im Blick auf solche Aufgaben zu einem Austausch mit den entsprechenden Verantwortlichen im öffentlichen Leben zu kommen (z.B. im Blick auf Eheberatungen)?

Freilich können auch hier die unter 3 c) (siehe vorstehend) genannten Hindernisse wirksam sein, aber wir haben uns zu prüfen, inwiefern wir trotz allen Dienstes dem Wunsch nach Selbstbestätigung zuviel Raum geben.

Referat von Pfarrer Frehner, Boldern (Schweiz)

Es geht in dem, was ich hier vorzulegen habe, um ganz einfache praktische Dinge, um gemeindedidaktische Fragen. Das ist eine viel weniger dankbare Aufgabe, als ein theologisches Referat zu halten. Man ist nämlich dabei viel angefochtener und kann sich im oft schützenden, hohen Stiefel theologischer Formulierungen nicht mehr ergehen. Das ist ja viel bequemer, wenn man das so tun kann, in diesen hohen theologischen Formulierungen einherschreiten. Das ist viel ungeschützter, als wenn man nun in praktischen Dingen versucht, Wege aufzuzeigen.

Es ist jetzt nicht in Frage gestellt oder es ist nicht die Frage gestellt, wie wir Kirchenleitungen und Synoden zu erschüttern und zu bewegen vermögen, um die Anregungen der Konferenz "Kirche und Gesellschaft" aufzunehmen. Wir müssen ja auch einmal verstehen, wie schwer es Leute haben, die mit dem Panzer der Institution bekleidet worden sind, sich überhaupt noch normal und unbekümmert zu bewegen. Es gibt da so sehr viel guten Willen, auch bei Kirchenleitungen und Synoden, ein Wille, der einfach gelähmt wird durch diese Brüstung eines institutionellen Amtes, das den Menschen oft in eine Rolle hineinzwingt, die er nun dann auch einfach spielen muß. Ich meine, daß wir auch den Kirchenleitungen und Synoden gegenüber mit der Agape ernst machen müssen. Und einfach auch Verständnis haben müssen für ihre oft schwierige Situation. Wir können aber nicht warten, bis die Anstöße von Kirchenleitungen und Synoden kommen, wir müssen sie aber, diese Kirchenleitungen auch ernst nehmen als das was sie sind und nach Möglichkeit sie hineinziehen in das, was in den Gemeinden tatsächlich begonnen werden kann im Sinne der Information und müssen darauf achten, daß wir sie so mithineinnehmen, daß wir sie immer wieder informieren, daß wir immer wieder den Eindruck erwecken, sie seien eigentlich auch mit dabei. Das werde ich Ihnen nachher noch zeigen, das klingt vielleicht jetzt etwas kompliziert, aber ich habe das bewußt so formuliert.

Es geht jetzt auch nicht darum, zu zeigen, wie wir die Pfarrer aus ihrer oft merkwürdig verengten Haltung trotz nicht schlechter theologischer Erkenntnisse herausführen können.

Auch da möchte ich sagen, wir müssen auch den Pfarrern gegenüber ernst machen mit der Agape. Es dürfte ja eigentlich bei den Pfarrern mindestens einen Zehnjahresplan geben, um sie bereit zu machen, aus gewissen Positionen herauszukommen. Aber es geht mir nun einfach bei dieser Bemerkung in bezug auf Pfarrer und Kirchenleitungen darum, daß wir ernst machen müssen damit, daß wir uns nicht anhalten lassen, uns nicht hindern lassen dürfen, die Gemeinden wirklich anzusprechen. Wir haben ernst zu machen damit, daß die Gemeinden autonom sind und nun manchmal über ihre Pfarrer und Kirchenleitungen, für die ich vorhin volles Verständnis zeigen wollte, hinweggehen. Es ist natürlich etwas anmaßend und kühn, wenn ich nun von der schweizerischen Situation her überhaupt nicht was zu dieser Frage, zu dieser praktischen Frage äußere. Aber ich bin ja dazu aufgefordert worden. Das ist aber im Grunde genommen auch ganz gefährlich, denn wie sollte unsere sehr gesicherte schweizerische Situation nur Ihnen irgendetwas helfen können? Ich möchte Ihnen sagen, daß ich mir sehr bewußt bin, daß ich vielleicht für Sie gesehen Banalitäten ausspreche. Ich habe zwar am Dienstagabend auch gemeint, ich spreche Banalitäten aus, aber habe dann gesehen, daß offenbar auch unsere ganz andere Situation auch für Sie nicht uninteressant ist. Aber ich möchte zugleich auch betonen, daß ich ja nicht etwa meine, man könnte solche praktischen Dinge, wie ich sie nun zu schildern beginne, einfach übertragen. Jede bloße Nachahmung - meine ich immer - stammt aus der Werkstatt des Teufels. Ich möchte einfach mit diesen Vorbemerkungen etwas abgrenzen und Ihnen sagen, um was es mir jetzt geht. Ich versuche, nun praktische Dinge von der Gemeindegemeinschaft her zu zeigen. Noch etwas muß ich hinzufügen. Natürlich ist jetzt meine Sicht auch für viele Schweizer eine unmögliche Sicht, weil ich von der Akademiearbeit aus denke, und wir werden natürlich verschrien als unmögliche Avantgardisten. Aber ich hoffe, daß auch praktisch zeigen zu können, daß wir das durchaus nicht sind, aber Sie müssen das natürlich mit einbeziehen, daß wir mit der Akademiearbeit und unseren Erfahrungen, wie wir nun in den Gemeinden

arbeiten können, auch dauernd sehr sehr angefochten sind. Und in einem zweiten Abschnitt möchte ich jetzt einiges zu sagen wagen über die Lage der Gemeinde bei uns und die möglichen Einsatzpunkte. Zunächst noch einmal das Bild unserer Gemeinde, und zwar ganz im Sinne, wie es Prof. Smolik gezeigt hat, eben als das zyklisch-exklusive Dasein. Ich möchte dieses Bild in vier kurzen Hinweisen aufgreifen. Das Bild unserer Gemeinde sieht ja etwa so aus, daß, wo es eine besonders gute Gemeinde ist, da ist eine Kerngemeinde, eine sogenannte Kerngemeinde vorhanden, dann sind wohlwollende Anhänger und Mitläufer da, und dann ist eine große Zahl steuerzahlender indifferenter Leute und bei uns noch eine ganz verschwindend kleine Zahl von wirklich ablehnenden Menschen. Das ist etwa das Bild unserer Gemeinde. Und wo nun wirklich die Gemeinde eine gute Gemeinde genannt wird, da ist dieser Gemeindekern irgendwie sichtbar und nicht einfach identisch mit den Predigthörern. Eine sogenannte gute Gemeinde mit einem Gemeindekern stellt sich so dar, daß der Pfarrer mit diesem Gemeindekern - bei uns auch etwa genannt Helferkreise - nun zusammenarbeitet. Aber wie sieht diese Kerngemeinde aus? Diese Kerngemeinde ist sehr oft und stark eben pietistisch. Für sie trifft diese Schilderung von Prof. Smolik ganz stark zu. Und da, wo sie nicht geradezu pietistisch genannt werden kann, ist sie doch im rein Personal-Ethischen steckengeblieben. Sendung von dieser Kerngemeinde aus das trifft man natürlich immer wieder, das bedeutet dann aber für die Kerngemeinde immer nur das, daß man eben nun die Leute, die anderen, nämlich diese zweite Gruppe, diese Anhänger und Mitläufer vor allem, eben hineinziehen will in diesen besonderen Gemeindekern. Und darum, weil in der Kerngemeinde diese Art Sendungsbewußtsein besteht, habe ich immer große Bedenken, überhaupt das Wort Sendung zu gebrauchen. Dieser Begriff ist bei uns von etwas belastet, das ihm eigentlich gar nicht anhaftet. Sendung heißt ja immer wieder für diese Kerngemeindeteile das Hereustreten und Hineinhölen, und weil das mit Sendung stark verbunden ist, möchte ich auf diesen Begriff - obwohl ich

ihn natürlich durchaus schätze - viel lieber völlig verzichten. Es ist nur doch wichtig, zu sehen, daß ich mit meinem Freund, Prof. Rich, durchaus immer wieder betonen muß, daß wir ja nie etwa personalethische und sozialetische Verkündigung und Angesprochenheit voneinander trennen dürfen. Das ja nun nicht. Ich meine, wir müssen da auch immer wieder eine Warnung aufzeigen, daß man da jetzt nicht ein Entweder-Oder zu setzen beginnt.

Noch einmal: dieser Gemeindekern ist weithin eben im Personal-Ethischen steckengeblieben - so würde ich sagen - und Sendung bedeutet immer nur das Hineinholen der anderen im Sinne dieser personal-ethischen Sicht.

Es müßte also vor allem in diesem Gemeindekern eine neue sozialetische Sicht aufbrechen, zusetzend zur personal-ethischen und eine neu damit verbundene Erkenntnis dessen, was eigentliche Sendung auch im Sinne der Genfer Konferenz heißt.

Nun ist es so, daß wir ja natürlich wissen müssen, daß diese Art der Kerngemeinde ja nicht einfach aus sich selber so geworden ist, sondern daß auch unsere Verkündigung meistens und hauptsächlich eine personal-ethische Verkündigung ist, bis auf den heutigen Tag. Und das scheint mir immer wieder das Notvolle zu sein, daß trotz neuer theologischer Erkenntnisse so viele Pfarrer immer wieder dahin - wenn sie eben hineintreten in den Gemeindedienst - wieder völlig nur auf dieses personal-ethische Moment verfallen. Aber ich habe ja in der Einleitung gesagt, es geht jetzt nicht darum, zuletzt die Pfarrer in einem Zehnjahresplan zu ändern.

Nun eine zweite Sache: Eigenartig, nicht nur diese Kerngemeinde lebt entweder vom pietistischen Erbe oder ist gefangen in diesen personalethischen Fragen, sondern auch die zweite Gruppe, nämlich die wohlwollenden Anhänger und Mitläufer, und das ist etwas sehr Interessantes, wenn man mit diesen Leuten nun ins Gespräch tritt, dann entdeckt man, daß sie von völlig alten Vorstellungen und Leitbildern befangen sind.

Wenn man mit ihnen dann etwa diese neue Sicht sozial-ethischer Verantwortung bespricht, dann sind es ausgerechnet die, die sagen, um Gotteswillen, Kirche bleib doch Kirche, sagen sie. Und unter diesem Kirchebleiben verstehen sie dann noch strenger und noch konsequenter nur diese personal-ethischen Bezüge. Und das sehen wir immer wieder, wenn wir auch auf Boldern mit solchen Leuten ins Gespräch kommen, dann ist irgendein Veterinär oder ein Schulratspräsident usw., die eben zu diesen wohlwollenden Mitläufern gehören, und wenn wir im Gespräch sind, dann sind wir erschrocken über diese Leitbilder. Etwa folgende Anekdote mag das etwa zeigen. In einem Dorf ist an einem schönen Sonntag ein Waldgottesdienst angeordnet worden. Die Kirchenglocken haben nicht zu der Zeit geläutet, da rennt ein Gemeindeglied voller Empörung auf die Straße: um Gottes willen, was ist mit der Kirche los, es läutet ja nicht. Was wir immer wieder von dieser Gruppe der Mitläufer entdecken, daß sie dann erschrocken sind und zu uns, wenn wir dann mit wirklich neuen Gedanken ihnen begegnen wollen, sagen: nein, um Gottes willen, Schuster bleib bei deinen Leisten. Und das bedeutet dann, Kirche bleibe ja das, was du eben im Sinne dieser Kerngemeinde bist.

Und nun möchte ich für diese Sicht der Gemeinde ganz kurz noch zwei vielleicht ganz wertvolle Belege geben. Folgenden ersten Beleg, der aber dann schon hinausweist über das, was ich jetzt einfach als Lageschilderung gebe. In einer ziemlich großen reformierten Gemeinde haben wir von Boldern aus als Team drei Abende veranstaltet. Am ersten Abend ging es immer um die Frage, wie sieht es nun bei uns aus? Und dann wird eben die Gemeindesicht einmal durchleuchtet, und ich habe darum gebeten, daß nun an einem Podium folgende Leute ins Gespräch genommen werden. Der Gemeindepräsident und der Gemeindesekretär, das sind die wichtigsten politischen Größen. Daß von jeder politischen Partei - und wir haben ja natürlich ziemlich viele Parteien - möglichst der Präsident anwesend sei, daß von den weltlichen Vereinigungen möglichst der Präsident da sei, um nun eben dann möglichst breit einzusteigen und nun eben dann den Kontakt mit allen Gliedern in diesem Podiumsgespräch zu haben. Und es ist dann tatsächlich

möglich geworden. Der Gemeindepräsident war da, der Präsident der Freien Demokraten, der Präsident der Sozialdemokraten, ein Vertreter der Bürgerpartei, der Schulpräsident und der Fußballclubpräsident. Und nun war es sehr interessant, genau das Bild, das ich geschildert habe, hier sich widerspiegeln zu sehen. Nämlich der Präsident der Gemeinde das war ein typischer wohlwollender Mitläufer, auch der Präsident der Freien Demokratischen Partei, das ist bei uns die rechtsstehende Partei, die haben dann im Verlauf des Gespräches mit Erschrecken konstatiert: um Gottes willen, Redner, geh. nicht zu weit, wir sind doch zufrieden mit der Art der Verkündigung, wie wir sie zwar nur hier und da hören - wir gehören ja nicht zur Kerngemeinde. Da haben sich dann also die Leute mit den Vertretern der Kerngemeinde, die auch da waren, absolut getroffen. Nur der sozialdemokratische Vertreter, der Präsident des Fußballclubs, die haben dann auf einmal gesagt, ja uns geht die Kirche wirklich nichts mehr an, vor allem der Vertreter der Sozialdemokraten. Ja, solange die Kirche in dem Bereich bleibt, bleibt sie für uns überhaupt nicht mehr angesprochen. Und wenn man der Gemeinde einmal so begegnen kann - das ist dann bereits einer meiner wichtigsten Punkte, daß wir so einsteigen müssen - dann sprengen wir in einer solchen Begegnung die Kerngemeinde. Und ein anderes Beispiel für die Situation der Gemeinde. Ich bin von einer großen Lebensversicherung und Rentenanstalt gebeten worden, eine Betriebstagung aufzubauen. Es war ganz ähnlich wie bei einer Kirchgemeinde ein Kern vorhanden, ein frommer Kern, etwa vier/fünf fromme Leute. Die haben nun bereits etwas gemerkt, daß man ja nicht als Kerngemeinde introvertiert beisammen sein darf. Haben dann bereits das Kühne gewagt, auch Katholiken und andere, wohlwollende Anhänger der Kirche, aber noch nicht ganz Fremde, sondern nur wohlwollende Anhänger mit einzuladen. Und nun ist die ganze Sache fast auseinandergebrochen an dieser Kerngemeinde. Die Kerngemeinde wollte die anderen ja nur mit hineinnehmen, um nun an ihnen Mission zu treiben. Und wie ich das dann einfach abgestoppt habe, sind sie über mich hergefallen in einer Art und Weise, daß das im Grunde genommen erschütternd war. Ich möchte Ihnen ja nur diese Sicht der

Gemeinde, wie ich sie sehe, aufzeigen. Wir haben dann tatsächlich eine Tagung auf Boldern veranstaltet, und in der Manöverkritik haben mir die Kerngemeindendeute vorgeworfen, ich hätte Christus verleugnet, indem ich eben nicht genügend bekehrungsmäßig personaethisch, sendungsbewußt, gesprochen habe. Ich mußte diese Leute einfach bitten, jetzt kommt mit mir zusammen. Und jetzt kommt ja der wichtige Punkt, wo ich meine, man muß da natürlich ansetzen, kommt nun mit mir zusammen, um nun von der Botschaft des Neuen Testaments her euch endlich einmal auszusprechen. Und das meine ich, sei nun die doch immer wieder erste und wichtigste Aufgabe, in Agape die Kerngemeinde auszusprechen zu lassen. Ich muß ja den Leuten dort begegnen, wo sie sind, und sie sind ja an der Bibel. Und dann muß ich versuchen, in Agape Aufsprengungsarbeit zu leisten. Und das versuchen wir wieder und immer wieder, und damit komme ich schon zum eigentlich dritten Teil.

In dieses Bild hinein gehört allerdings noch etwas ganz Merkwürdiges. Wir haben in einer Woche mit Gemeindegliedern einmal zwei Jahrgänge "Kirchenboten" des Kantons Zürich durchgegangen. Und zwar die sogenannte Gemeindeseite. Es gibt bei uns beim "Kirchenboten" eine Gemeindeseite, auf der jede Gemeinde ihre Veranstaltungen für die Gemeinde ankündigt. Und da haben wir alles total durchgegangen und konstatiert, alle Themen sind ganz eindeutig personaethische. Und das haben wir einfach herausgearbeitet und haben das dann mit einigem Entsetzen gesehen. Nur bei einer Sache ist ein Durchbruch erfolgt. Ich meine, diese eine Sache müßte man jetzt als Aufsprengungsmittel gebrauchen. Sie kennen das ja vielleicht auch. Und da ist das Eigenartige nun doch deutlich zu zeigen gewesen, daß bei diesen Anlässen die Kerngemeinde und die Kirchgemeinde einfach ihre Grenzen durchbrochen hat. Da sind die interessantesten Dinge passiert. Man hat sich an rein weltliche, steuerzahlende Indifferente gewandt, an Fachleute, die zum Beispiel eine Ausstellung über Hobbies usw. veranstaltet hatten, die haben ohne weiteres gesagt, da sind wir schon bereit, da sind wir gleichsam in unserem Fach. Also, wo die Kirche

die Grenze ihrer Kerngemeinde und auch ihrer Wohlwollenden durchbrochen hat, da ist auf einmal etwas Neues passiert. Da ist ein Fußballmatch zwischen Gemeinderat und Kirchenpflege veranstaltet worden unter Beteiligung der ganzen Gemeinden. Solche Dinge sind eben passiert, um zu zeigen, da ist ein Durchbruch geschehen. Also in dem Augenblick, wo eine ganz praktische Frage der Hilfe an Bedrängte in Erscheinung tritt, da auf einmal ist sie ein kleiner Durchbruch. Ich sage, nur ein kleiner Durchbruch. Denn es ist ja noch nicht die eigentlich richtige Sicht, aber es ist ja gleichsam ein kleiner Anfang, ist ja immer noch kirchliche Betreuungs-politik. Aber es ist immerhin eigenartig, wie bei dieser Angelegenheit nun ein gewisser Durchbruch möglich ist. Wir führten Tagungen durch, wie wir sie jetzt bezeichnet haben mit einem sehr gefährlichen Ausdruck: Gemeinde für andere. Das ist ja aus dem Englischen und ist im Englischen auch viel weiter gefaßt. Ich möchte diesen Ausdruck "Gemeinde für andere", der vor allem auch von Willem Collins herkommt, mit aller Vorsicht gebrauchen. Er drückt nicht ganz das aus, was er eigentlich ausdrücken sollte. Denn sobald ich wieder "Gemeinde für" sage, ist wieder das Herablassende, was ich ja vorhin im Begriff Sendung aufspürte, wieder mit enthalten. Befreien Sie jetzt diesen Ausdruck von diesen falschen Vorstellungen. Aber wir haben nun eine Tagung im Sinne für Gemeinde für andere versucht, nun eben die sozialethische Verkündigung in die Gemeinden hineinzubringen. Und zwar sind wir folgendermaßen vorgegangen: Zunächst einmal haben wir hier Selektion für diese Tagung getrieben, und das halte ich prinzipiell schon für etwas sehr Wichtiges. Wir haben also einfach einige - etwa 8-9 Kirchgemeinden - gleichsam von Boldern aus anvisiert, so anvisiert, daß wir wußten, da in der und in der Gemeinde ist entweder ein wirklich aufgeschlossener Kirchengemeindepräsident oder da sind drei oder vier Kirchgemeindeglieder, von denen wir wissen, da ist eine gewisse Bereitschaft da. Ich glaube, man muß heute so selektiv vorgehen. Wir haben selbstverständlich alle Gemeinden - und das gehört nun dann wieder

zu dem Punkt der Vorbemerkungen - mit eingeladen. Wir haben selbstverständlich den Kirchenrat nicht nur begrüßt, sondern auch gebeten, mit dabei zu sein. Das ist dann das Hineinnehmen auch der "weltlichen Behörden". Sie können nun sagen, das ist diplomatisch, aber das spielt ja gar keine Rolle. Wir dürfen ja als Christen auch Diplomaten sein, das ist ja verankert im Neuen Testament. Und das war nun das wichtigste, diese Selektion zu betreiben.

Wir haben diese Leute zusammengerufen, haben sie nun gefragt, bitte, wie sieht es bei euch aus? Wo drückt euch der Schuh? Wo seht ihr Möglichkeiten, daß wir aus unserer Introvertiertheit - wie ich es jetzt einmal nennen möchte - wirklich herauskommen? Und diese Vorbereitung hat uns geholfen, eben ein gutes und richtiges Programm zusammenzustellen. Und dann hat jeder Vertreter dieser Gemeinde die Aufgabe gehalten, in der Gemeinde selber sich nun Leute zu suchen, vor allem auch C-Leute = steuerzahlende Indifferente, wie aber auch Anhänger und Mitläufer und Leute aus der Kerngemeinde. Diese Ausgewählten gehörten zum Teil, aber bereits kritisch, zur Kerngemeinde.

Und dann kam nun diese Tagung zusammen. In dieser Tagung selber haben wir nun einfach versucht, auch in Arbeitsgruppen eine neue Sicht der Gemeinde im Sinne der Gossner Konferenz zu entfalten. Wir haben hier also einen Professor sprechen lassen, der soziologische Aspekte aufzeigte. Wir haben von der Notwendigkeit der Sprengung und Auflösung der Kerngemeinde offen gesprochen im Sinne der Schaffung von Dienstgruppen, Dienstgruppen zeitlich beschränkt, und zwar Dienstgruppen, daß man wirklich auch mit ganz indifferenten Fachleuten nun in Kontakt tritt. Wir haben einige praktische Versuche durchberaten, daß in einer Gemeinde nun einfach für die Italiener - Sie müssen wissen, was das bei uns bedeutet - für die Fremdarbeiter, die evangelische Gemeinde getanzt hat für die Italiener, die katholischen Italiener. Solche Beispiele haben wir durchbesprochen, weil das Durchbrüche sind, echte Durchbrüche. Anschließend an diese Woche wurden bestimmte klare Ergebnisse herausgearbeitet und über das folgende Wochenende einen weiteren Kreis, der eingeladen worden ist, vorgemerkt.

Zu diesem Kreis wurden sämtliche Pfarrer des Kantons, sämtliche Kirchenpräsidenten, sämtliche Kirchenräte mit eingeladen, um sie nun hineinzunehmen in diese Ergebnisse, um sie zu konfrontieren.

Das ist gleichsam der zweite Schritt. Der erste Schritt ist diese Vorarbeit, der Einstieg, und der zweite diese Woche selber. Der dritte Weg ist aber ebenso wichtig, daß wir jetzt die Gemeinden, respektive die Leute aus diesen Gemeinden begleiten, denn jetzt kommt der Widerstand, jetzt kommen diese Gemeindeglieder, von einer Woche her geschult, mit einer neuen Sicht in ihre Gemeinde. Und erleben nun, daß zum Teil der Pfarrer gegen sie steht, daß die Kirchenpflege dagegen kämpft usw. Darum müssen wir sie begleiten, um nun ihnen zu helfen, diesen Durchbruch in der Gemeinde aufrecht zu erhalten und zu verwirklichen. Und das scheint uns ein praktischer Weg zu sein, wie man nun eben diese Anstöße von Genf her oben als Durchbruch zum Sozialethischen tatsächlich praktisch in die Gemeinde hineintragen kann.

Ein weiteres Beispiel wäre das, was ich vorhin gesagt habe von der einen Zürcher Gemeinde, daß nun das Boldernteam in die Gemeinde hineingeht, und zwar mit drei Abenden. Zunächst am 1. Abend: Wie sieht es aus, wenn wir den Pfarrer und die Kirchenpflege veranlassen, nun eben die ganze Gemeinde ins Auge zu fassen. Und das sind natürlich völlig neue Dinge, daß man die Parteien einladen soll, aber das sind wirklich notwendige Voraussetzungen, um diesen Durchbruch vorzubereiten.

In einem zweiten Abend versuchten wir nun, diese neue Sicht, den Durchbruch einfach zu zeigen, vielleicht zwei bis drei Mitarbeiter von Boldern zeigen das auf. Und am dritten Abend ist wieder ein Gespräch mit der Kerngemeinde, das Gespräch darüber, was nun zu tun sei! Und da sind in dieser Gemeinde aus diesem Gespräch immerhin zwei interessante Dinge aufgebrochen. Zunächst die eine Sache, daß in der Gemeinde jetzt eine offene, regelmäßige Aussprache der Kirchenpflege mit der Gemeindebehörde erfolgt, um im Kontakt mit der Gemeindebehörde dauernd zu fragen, was ist in unserer Gemeinde rein gesellschaftsmäßig, wirklich rein gesellschaftsmäßig dringend und notwendig.

Also das ist immerhin nun eine sehr wesentliche Frucht, wenn die beiden, die kirchliche und die weltliche Behörde, zusammen-treten, um diese Frage zustellen. Und daß das möglich wird, ist oben diese Notwendigkeit da, die Leute am ersten Abend hineinzunehmen. Es muß jetzt in der Gemeinde eine Begegnung zwischen allen Unternehmern in unserer Gemeinde mit der Arbeiter-schaft erfolgen. Also solche praktischen Dinge geschehen dann, wo nun eben in der Weise in der Gemeinde gearbeitet werden kann.

Wie sieht das aber aus, wenn Kirchenpflege und Pfarrer nicht wollen? Und da möchte ich noch einmal sagen, ich habe in meinen Vorbemerkungen volles Verständnis für die Schwierig-keiten, in die eine Kirchenbehörde kommen kann, gezeigt. Wir haben jetzt eine Gemeinde, in der sich nun einfach etwa 5 Leute zusammengetan haben, um mit aller Konsequenz auch mit der gebotenen Weisheit und Liebe die ganze Sache in die Hand zu nehmen und Kirchenpflege und Pfarrer einfach in einem echten Sinn "überspielen", so daß der Pfarrer jetzt nichts anderes mehr tun kann, als wenn die Sache eben jetzt geschieht, zu sagen: ja dann oben los. Das ist ungemein schwierig, es-geschieht aber auch, daß : gegen diesen Widerstand Gemeindeglieder nun versuchen, in dieser Richtung vorzustoßen.

Das wäre ein erstes Beispiel, wie wir es praktisch versuchen. Ich möchte nun noch einige weitere praktische Dinge zeigen. Zunächst auch das, daß wir versucht haben, die Genfer Konferenz in Unternehmerkreise hineinzustellen. Wir haben verhältnis-mäßig rasch auf der Genfer Konferenz, nämlich schon im letzten November, eine Tagung für Unternehmer veranstaltet über die Thematik: "Die Herausforderung der Industrieländer durch Entwicklungsländer". Bei uns ist nun - und das habe ich ja bereits etwas angedeutet - einfach die Sektion 3 das entscheidende, und zwar deswegen, ich hatte gesagt: "Brot für Brüder". Da ist ein Einsatzpunkt, und ich meine, wir müßten für die Gemeinden irgendwie konkret einsteigen. Bei uns ist es dieser Einstieg. Und das ist sehr positiv aufgenommen worden. Es sind all unsere Vertreter von Genf bei dieser Tagung anwesend gewesen, haben von Genf berichtet, und man hat

sich in diesen Kreisen dann gefragt, ja, was haben wir zu tun? Bedeutsamer aber, und das ist nun etwas, bei dem wir weiterarbeiten, ist eine Tagung, von der ich eigentlich erst herkomme, über Solidarität und Gerechtigkeit, zielbewußte Entwicklungspolitik und die Folgen für die Schweiz. Ich bin noch einmal der Überzeugung, daß an dieser Frage für uns Schweizer nun eben das geschehen kann, daß wir eine neue auch theologische Sicht bekommen durch das Einsteigen in diese ganz konkreten Fragen. Es würde zu weit führen, daß ich das richtig begründen könnte, ich kann es nur andeuten. Die Schweiz steht verhältnismäßig schlecht da in ihrem Einsatz für Entwicklungsländer. Man kann das verschleiern, man kann das kompensieren durch gewissen persönlichen Einsatz, aber hier ist eben eine Frage des Einstiegs. Und ich möchte Sie ganz kurz und knapp etwas orientieren über das, was hier geschehen ist und wie wir da nun eben weiterfahren möchten. Diese Tagung ist ungeheuer gut aufgebaut worden, sie hat begonnen mit einer historischen Analyse der Kolonisation und der Rekolonisation durch den Präsidenten der Basler Mission und einem Mitarbeiter. Dann hat ein Basler Professor die nüchternen und schüchternen Zahlen, die Aussichten für die Bevölkerungs- und Ernährungslage der Entwicklungsländer dargelegt. Für die Jahre 50 bis 2000 wird ja eine Verdreifachung der Weltproduktion, der Weltbevölkerung von 7,5 Milliarden erwartet, erhöht sich die Lebensmittelproduktion in der bisherigen Weise, so könnte diese Bevölkerung bei weitem nicht ernährt werden. Trotz der guten und höchsten Anstrengungen können die Länder des Fernen Ostens ihre Ernährungsprobleme nicht alleine lösen, und sie stehen ja vor ganz gewaltigen Hungersnöten. Auf diesem düsteren Hintergrund hat sich dann die ganze weitere Entwicklung der Konferenz entfaltet. Entwicklungspolitik wird zu einem Wettlauf mit der Zeit, und da hat nun auch ein indischer Professor ein Referat - vermutlich das Referat, das er heute abend hält - schriftlich vorher in deutsch übersetzt vorgelegt, und das haben alle Tagungsteilnehmer vorher durcharbeiten können. Das lag dann vor, das hat ein unerhörtes Gespräch mit dem Professor gegeben, Dann wurde das alles von wirtschaftswissenschaftlicher Seite auch bestätigt.

Dann haben ein Fachmann von der UNCTA in Genf, dann ein Redakteur, der Spezialist für diese Fragen ist, dann ein Herr von der Schweizer Zentrale für Handelsförderung diese Dinge auch wirtschaftlich noch einmal aufgezeigt und nachgewiesen, daß nun eben die Entwicklungsländer auf Exporte angewiesen sind, damit sie den ungeheuren Bedarf an Importgütern überhaupt bezahlen können. Dann die ganzen Fragen der Rohstoffpreise usw. Dann waren anwesend zwei Afrikaner, die haben dann von Afrika her die ganze Sache auch erläutert. Es waren anwesend zwei Soziologen des Soziologischen Instituts der Universität Zürich, so daß Prof. Rich ein großes und gutes Referat vorgelegt hat, das die Teilnehmer vorher durcharbeiteten. Und es hat dann ein Gespräch über dieses Referat gegeben, das sehr fruchtbar war. Wir haben dann auch gewagt, den Präsidenten des Stände-Rates - das ist eigentlich einer der höchsten Politiker - einzuladen, der ist mit zu dieser Tagung gekommen, um nun dann auch ein Referat zu halten über die außenpolitischen Orientierungen, und er hat uns dann von höchster parlamentarischer Warte aus gezeigt, wie die Situation ist. Das Wichtigste aber an dieser Tagung war zu versuchen, wie müssen die wirtschaftlichen und politischen Strukturen in der Schweiz geändert werden? Also nicht einfach, was kann die Schweiz tun, sondern wie müssen auf Grund der Situation, und das ist ja das Anliegen auch von Genf, die Strukturen gewandelt werden, also angelegt auf die schwarzen Brüder. Ich meine, das ist nun das Entscheidende.

Und wir haben dann diese Tagung in 5 Gedanken kurz zusammenzufassen versucht, nämlich die Notwendigkeit, nun alle kirchlichen Gremien, die sich mit ökumenischen Fragen und "Brot für Brüder" usw. beschäftigen, endlich einmal zu koordinieren und von diesen Gremien aus zu fragen, wie muß die Schweiz sich wandeln?

Eine zweite wichtige Sache war das Ergebnis, eine ganz neue Verbindung der kirchlichen Gruppierungen mit den vorhandenen weltlichen Gruppierungen, die sich mit Entwicklungsfragen überhaupt beschäftigen. Dann neue Arbeitstagungen für verschiedene Gruppen von Menschen in der Schweiz, der Lehrer, Unternehmer usw., um dann diesen Durchbruch, der erfolgen muß, gründlich zu studieren. Vor allem dann eine weitere Sache, die jetzt in

Angriff genommen werden muß von dieser Tagung her, nämlich die Inanspruchnahme von Presse, Funk und Fernsehen für echte Meinungsbildung in der Schweiz. Das sind ungeheuer wichtige Dinge. Und dann vor allem auch die Ausweitung dieser Thematik innerhalb der Kirchgemeinde. Wir werden in der nächsten Woche mit Tagungsteilnehmern zusammensitzen, um ganz praktisch zu fragen, wie können wir diese 5 Punkte nun verwirklichen? Das ist natürlich in die weite Zukunft gesehen, und das, woran mir liegt, ist vor allem, daß Sie sehen, wie wir versuchen, nun eben Strukturwandlungen wirtschaftlicher und politischer Art durch diese Insiehtnahme dieser Problematik zu erreichen.

Eine vierte und dann nur noch ganz kurz eine fünfte Sache, die ich anführen will, um alle nur praktischen Versuche aufzuzeigen. Ein ganz kurzer Hinweis auf eine Diskussion über einen neuen Kirchentag in der Schweiz. Sie wissen, daß vor einigen Jahren in Basel auch sowas versucht worden ist - ein Kirchentag - und dann wurde das einem Gremium der Zürcher Kirche übergeben. Und dann haben wir daran gearbeitet und haben auf einmal erkannt, das ist ein Unsinn. Wir haben erkannt, daß wir das einfach nicht tun dürfen, und zwar einfach aus folgenden Gründen.

Ein Freund, Prof. Schindler, und ich haben dann ein Memorandum entworfen über diese Frage des Kirchentages und haben einfach da ausgeführt, daß es sich doch gezeigt hat, daß die Teilnehmer zum größeren Teil bei einem solchen Kirchentag nicht etwa Außenstehende waren, sondern treue Gemeindeglieder, die - wie bei anderen Gelegenheiten - auch noch beim Kirchentag aktiv mitwirkten.

Und diese Konstatierung, glaube ich, muß man einfach machen. Und die zweite wichtige Erkenntnis in diesem Memorandum ist, daß wir nun wirklich meinen, daß das Wort Gottes nicht nur den einzelnen in seinen individuellen Nöten trösten und aufrichten sollte, sondern auch einen wesentlichen Beitrag zu den Strukturen des außerkirchlichen Bereichs zu leisten hat.

Dieses Memorandum wird, jetzt, nächsten Samstag, der bisherigen Trägergruppe vorgelegt werden. Das wird natürlich heftige Diskussionen voraussetzen, daß wir das nun einfach sagen und behaupten. Und diese sozialetische Verantwortung - heißt es in diesem Memorandum - können wir jedoch nur wahrnehmen, wenn

wir im Gespräch mit Fachleuten die brennendsten Fragenkreise so erarbeiten, daß ein wirkliches christliches Wort zu einem bestimmten Problemkomplex auch ein realistisches Wort wird, das heißt ein Wort, welches sich auch in den Strukturen der Gesellschaft auswirkt und nicht auf das individual-ethische beschränkt bleibt.

Wir kommen so dann zum Schluß in diesem Memorandum, das sicher zwar angefochten sein wird, aber sicher prinzipiell nun einfach durchgehen muß und daß nun ein Großinsatz, der einige Tage dauert, schwerlich dazu geeignet ist, dauerhafte Veränderungen herbeizuführen. Es mögen wohl mal Kräfte in die alten Strukturen fließen, aber die ausdauernde Arbeit an konkreten Problemen in relativ kleinen Gremien kann ein Kirchentag nicht ersetzen.

Was wir nun wollen ist, daß wir durch die Mittel der heutigen Kommunikation die Probleme von kleinen Gremien aus hineinsenden in unsere Kirche, und zwar so, daß an der Thematik wirklich gearbeitet wird in den Kirchgemeinden, aber mit Fachleuten zugleich und daß diese dann ausstrahlen in unser Volk. Das wäre noch ein vierter Versuch, um Konferenz-ergebnisse von Genf zu realisieren.

Noch eine kleiner letzter Hinweis. Das ist der Aufbau einer neuen Tagung auf Boldern. Es gibt auch eine Verbindung aller Kerngemeindevetreter, nämlich in der sogenannten Christlichen Allianz. Das ist bei uns eine Verbindung, theologisch etwas orthodox, mit allen Gemeinschaftskreisen, Heilsarmee usw. Da hatten wir nun eine Tagung auf Boldern über Allianz und Ökumene und haben es gewagt, einen ganz wichtigen Mann der Kommunistischen Partei der Schweiz, mit dem ich schon öffentlich im Gespräch war, ausgerechnet in diese Tagung der Kernleute einzuladen, um auch hier einen Durchbruch zu versuchen, wie das denn geht, wenn er mit dem Herrn Obersten der Heilsarmee zusammenstößt. Keiner von uns weiß, was dabei herauskommt. Mit meinen Ausführungen wollte ich Ihnen kleine Schritte, Versuche zeigen als Anstöße der Konferenz "Kirche und Gesellschaft" in unseren Gemeinden in der Schweiz.

Carl Ordnung, Berlin

Die Bedeutung der Konferenz "Kirche und Gesellschaft"
für christliche Existenz im Sozialismus

Wie Sie alle wissen, ist das, was in den 14 Tagen der Konferenz "Kirche und Gesellschaft" in Genf gesagt und formuliert wurde, so umfangreich, daß es unmöglich ist, ein einigermaßen umfassendes Bild in einem kurzen Referat zu geben. Man ist gezwungen auszuwählen und jeder Berichterstatter über Genf wird in erster Linie das weitergeben, was ihn selbst besonders betroffen hat und besonders angesprochen hat, sei es zustimmend oder kritisch. Ich meine, daß dies gerade im Blick auf die Konferenz in Genf gut und richtig und sachlich angemessen ist, denn dieser konkrete eigene Standpunkt wird zur Sache, die in Genf verhandelt wurde. Es ging dort um Kirche und Gesellschaft, um die Verantwortung des Christen für die Gesellschaft, in der er lebt, und die Hauptaussage der Konferenz in Genf war, daß diese Verantwortung im wesentlichen wahrgenommen wird durch das persönliche politische Engagement des Christen. Ich könnte eine Reihe von Beispielen anführen, die dies deutlich machen. Diese Aussage, daß das persönliche politische Engagement des Christen notwendig ist, im Blick auf die Verantwortung gegenüber der Gesellschaft ist an vielen Stellen in den Schlußdokumenten deutlich geworden. Sie sind aber noch mehr deutlich geworden in verschiedenen Aktionen während der Konferenz, etwa in der Kritik eines jungen methodistischen Theologen Adek Bola aus Nigerien an der CCIA, einer ziemlich scharfen Kritik, die darauf hinauslief, daß gesagt wurde, diese Brüder in der CCIA haben zwar 15 oder 20 Jahre lang unverdrossen gearbeitet, aber wir müssen heute die Frage stellen, haben sie wirklich etwas zum Frieden der Welt getan? Genügt es, sich zu informieren, sachliche Studien zu treiben? Wäre es nicht ihre eigentliche Aufgabe gewesen, immer wieder in die Christenheit hineinzurufen und zu sagen, all das, was wir sein können in der Welt und für die Welt geht nur über unser persönliches Engagement. Und so sehr sachliches Studium dazu notwendig ist, es reicht bei weitem nicht aus. Oder besonders deutlich geworden ist dies alles während der Demonstration, zu der die Jugendgruppe der Konferenz aufgerufen hat und die dann am Schlußtag sich vollzog, bei der etwa zwei Drittel der Teilnehmer dabei waren. Sie ist

ein Novum auf solch einer großen ökumenischen Konferenz gewesen, und es ging ihr auch darum zu sagen, nun haben wir 14 Tage lang miteinander verhandelt, jetzt wollen wir den Menschen, die weder lesen noch schreiben können in der Welt, den Menschen, um deren Fortkommen es uns aber im wesentlichen gegangen ist, auch demonstrieren, daß wir uns nun engagieren wollen für die Dinge, die hier gesagt wurden. Oder, um ein letztes Beispiel zu nennen, ich denke an Martin Luther King, der zugesagt hatte, die Predigt zu halten zum Hauptgottesdienst dieser Konferenz, der kurzfristig abgesagt hat wegen der Rassenunruhen in Chicago, der seine Predigt dann allerdings auf Tonband geschickt hat. Wir saßen am Sonntag alle vor der leeren Kanzel und hörten die Stimme von Martin Luther King, und ein Konferenzausschuß hat an Martin Luther King einen Brief gerichtet, in dem die Worte stehen, die leere Kanzel in der Kirche am vergangenen Sonntag sprach zu uns wie ein Wort des Herrn, uns alle daran erinnernd, daß die Nöte dieser Welt den Vorrang haben müssen gegenüber den Versammlungen der Kirche.

Dies ist also die zentrale Aussage von Genf. Es geht nicht ohne dieses persönliche Engagement, wenn wir uns überhaupt ernsthaft um die Fragen der Gesellschaft mühen wollen. Das zweite, was ich zur Einleitung sagen will, ist dies, daß diese Konferenz - wie einer ihrer Hauptorganisatoren, Paul Abrecht, gesagt hat - die erste wirkliche Weltkonferenz der Ökumene war. Weltkonferenz in mehrfacher Hinsicht, einmal weil die Mehrzahl der Teilnehmer Laien waren und weil die Fragen - ich sage es einmal so zugespitzt - der Welt, der Gesellschaft im Mittelpunkt standen und nicht die der Kirche oder Theologie. Zweitens eine wirkliche Weltkonferenz, weil in geographischer Hinsicht unsere Welt und die verschiedenen Länder und Erdteile viel besser vertreten waren, als auf ähnlichen Konferenzen vergangener Jahrzehnte. In Oxford 1937 - der Konferenz, die einigermaßen mit Kirche und Gesellschaft zu vergleichen ist - gab es im ganzen 5 % Nichtweise aus - wie man damals sagte - Übersee. Jetzt war der Prozentsatz der nichtweisen Vertreter aus Übersee auf 42 angestiegen - ich rechne dazu alle Lateinamerikaner mit - und dazu kamen, was in Oxford völlig fehlte, 14 % Teilnehmer aus den sozialistischen Staaten.

Das heißt, die geschichtlich gewachsene und bis zu einem gewissen Grade verständliche einseitige Bindung der Ökumene an den Westen ist auf dieser Konferenz weithin aufgelöst worden, obwohl die USA-Delegation als nationale Delegation stärker war als alle Delegierten aus den sozialistischen Ländern. - Aus den USA kamen 62 Teilnehmer, aus den sozialistischen Ländern 48. Eine Weltkonferenz aber war diese Konferenz vor allem deswegen, weil es ihr nicht in erster Linie darum ging, die verschiedenen theologischen und geistlichen Traditionen ins Gespräch zu bringen, weil es ihr nicht um die Repräsentation der verschiedenen Kirchen ging, sondern um die Repräsentation der unterschiedlichen Situationen, in denen christliches Zeugnis heute gelebt werden muß und Gestalt gewinnen soll. Es war wirklich gelungen, so ziemlich alle politischen Standpunkte, die von Christen heute in der Welt eingenommen werden, dort zu versammeln mit zwei Ausnahmen, mit Ausnahme der äußersten Rechten - also eines massiven Antikommunismus - und mit Ausnahme der äußersten Linken - ich meine damit Vertreter aus China, wie wohl die chinesische Position von manchen Delegierten aus der dritten Welt vertreten wurde.

Insofern ist diese Konferenz also Weltkonferenz gewesen. Sie wissen alle, daß diese Konferenz kritisiert worden ist, weil sie theologisch zu schwach auf der Brust gewesen sei. Natürlich stimmt das bis zu einem gewissen Grade. Die Theologie spielte eine recht geringe Rolle. Aber andererseits wird man sagen müssen, daß der geistliche Grund, der diese Weltkonferenz überhaupt möglich machte, sehr stark und stabil und gleichzeitig dynamisch war. Es haben manche Beobachter dieser Konferenz gesagt, wenn es nur eine politische Basis gewesen wäre, auf der die Teilnehmer dort zusammen gekommen wären, dann wäre die Konferenz nach einigen Tagen auseinandergebrochen, weil die Gegensätze so stark waren. Daß man zusammenblieb, hat man lediglich der Tatsache zu danken, daß wir auf der gemeinsamen Basis unseres Bekenntnisses zu Jesus Christus stehen konnten. Ein amerikanischer Teilnehmer, ein Wissenschaftler, hat gesagt, ja die Christen sind alle ein wenig nationalistisch, in Amerika sind die Christen gute Amerikaner, in den sozialistischen Staaten sind sie gute Sozialisten - er kennt offensichtlich unsere Situation zu wenig. Das, was uns aber zusammengehalten hat,

ist ein schwacher Faden, ein schwacher Faden dieses gemeinsamen Bekenntnisses zu Jesus Christus. Und ich würde nun auch fragen, wie können wir eigentlich anders deutlich machen, was die Versöhnung mit Jesus Christus für die Welt bedeutet als dadurch, daß wir in der Gemeinde anfangen, miteinander zu leben trotz der sachlichen Gegensätze als Sozialisten und Nichtsozialisten, daß wir uns wechselseitig sachlich in Frage stellen, aber nicht die Gemeinschaft aufkündigen. Leider haben es ja unsere Kirchen in der Vergangenheit häufig anders gemacht. Sie haben nicht diese Gegensätze innerhalb der Gemeinde auszutragen versucht, sondern die Kirche hat sich häufig auf eine Seite der Barrikade geschlagen und hat dann über die Barrikade hinweg laut eine Deklaration der Versöhnung gerufen, die natürlich auf der anderen Seite nicht ankommen konnte.

Ich möchte in diesem Zusammenhang an eine Beurteilung dieser gesamten Konferenz durch Gollwitzer erinnern, der in einem Brief, in dem er einen Vergleich zwischen dieser Weltkonferenz und der Arbeit der Christlichen Friedenskonferenz zog, geschrieben hat, daß diese Weltkonferenz deutlich gemacht habe, daß die Mitsprache der Kirche in den Sachen der Welt von heute ganz entscheidend davon abhängt, daß der linke Flügel in der Kirche nicht so in die Inoffizialität und Minderheit gedrängt sei, wie das leider in den deutschen Kirchen bis heute der Fall sei. Und er meinte, daß gerade die CFK im gewissen Sinne eine Plattform wäre, auf der der linke Flügel in der Kirche seine Position freier und ohne Rücksicht auf taktische kirchliche Erwägungen ausarbeiten könnte.

Im Anschluß an Gollwitzer würde ich sagen: Genf hat gezeigt, daß die Linke, die politische Linke unter den Christen in die Kirche gehört und daß sie gehört werden muß, wenn es um die Fragen des Zeugnisses in der Welt geht.

Eine dritte Bemerkung in dieser einleitenden Charakterisierung: Es wurde immer wieder betont, auch in den Schlußberichten, daß politische Verantwortung heute ein integrierender Bestandteil des christlichen Zeugnisses ist. Ich will das jetzt nicht im einzelnen ausführen, was dazu gesagt worden ist, ich will nur darauf hinweisen, daß dies in Genf keine so neue umwälzende Aussage war, denn die ökumenischen Konferenzen, die sich in den letzten 20 Jahren mit der Frage von Kirche und Gesellschaft

beschäftigt haben, haben das im Grunde genommen alle unterstrichen. Die Dinge wurden in Genf nur präzisiert und an ein paar Punkten weitergeführt.

Neu war in Genf dies, daß diese Forderung nach der politischen Verantwortung des Christen nicht nur formal gestellt wurde, sondern daß sie sozusagen inhaltlich gefüllt wurde.

Das heißt also, man hat nicht gesagt, Hauptsache ist, daß der Christ politische Verantwortung übernimmt, daß er sich politisch engagiert, es ist dann eine sekundäre Frage, ob er sich - ich kann es wieder nur in diesen Schlagworten sagen - nach rechts oder nach links engagiert.

Es ist in Genf immer wieder deutlich gemacht worden, daß offensichtlich das Evangelium einen gewissen Trend hat, eine gewisse Dynamik, also etwa für den Frieden, gegen den Krieg, für die Revolution und gegen den ungerechten status quo, für Unabhängigkeit und Freiheit, gegen Imperialismus und Neokolonialismus, alles Begriffe, die so in Genf genannt wurden. Und auch für den Sozialismus und gegen den Kapitalismus.

Sozialismus nun allerdings verstanden im weitesten Sinne des Wortes. Wir haben in Genf bewußt darauf verzichtet, das Wort Sozialismus zu strapazieren, weil es nicht zur Klärung, sondern zur Verwirrung der Geister beigetragen hätte, weil darunter eben viele Leute etwas ganz Verschiedenes verstehen. Ich würde also sagen - und ich weiß, daß das provozierend ist, aber von Genf her kann man das glaube ich sagen - daß es eine gewisse Affinität des Evangeliums zum linken politischen Engagement gibt. Das ist also etwas, was über die bisherigen Formulierungen, über die bisherigen Aussagen zur politischen Verantwortung hinausgeht. Und das zweite, das aber in einer ähnlichen Richtung liegt, ist das, daß in den Schlußdokumenten von Genf zum ersten Mal die sozialistische Gesellschaftsordnung oder die kommunistische, wie Sie wollen, also unsere Gesellschaftsordnung hier ausdrücklich als Basis für das politische Engagement des Christen genannt wurde, während in den bisherigen Aussagen immer der ausgesprochene oder unausgesprochene Orientierungspunkt für politisches Engagement des Christen die liberale Demokratie des Westens war. Ich glaube, dies Letztere ist nun besonders wichtig für unsere Situation und ist eine Herausforderung an uns, an unsere Praxis und an unsere Theorie und Theologie.

Soviel zur Einleitung und zu einer allgemeinen Charakteristik der Konferenz. Nun möchte ich einiges zum Hauptthema sagen. Sie wissen, daß dieses Hauptthema "Die christliche Antwort auf die technischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit" lautete.

Das ist schon als Thema revolutionär, daß eine kirchliche Konferenz die Revolution zum Thema macht. Ich würde sagen, daß dies geschah, ist eine Reaktion auf revolutionäre Entwicklungen, auf die großen gesellschaftlichen Umwälzungsprozesse, die wir in den letzten 20 Jahren erlebt haben, auf diese revolutionären Prozesse, die nicht von der Kirche ausgegangen sind, aber denen sich die Kirche heute nun auch konfrontiert sieht.

Aber das Erstaunliche war, daß die Antwort, die christliche Antwort auf diese revolutionären Wandlungsprozesse in einer ziemlich umfassenden Weise mit einem Ja formuliert wurde.

Prof. Dr. Wilhelm Dantine aus Wien hat in einem Artikel über diese Konferenz die Konferenz selbst als kirchenhistorisches Novum gewertet und dann gemeint, daß diese Konferenz eine prinzipielle Bejahung der Revolution im umfassenden Sinne dieses Begriffes aussprach und sich um eine Theologie der Revolution bemühte. Freilich muß man nun sofort hinzusetzen, daß der Begriff der Revolution hier wirklich im umfassendsten Sinne verstanden wird. In der Ökumene ist nach wie vor englisch die Hauptsprache. Das bedeutet eben auch, daß in der englischen Sprache sozusagen gedacht wird, und das englische Wort revolution hat einen sehr viel breiteren Bedeutungsinhalt als das deutsche Revolution, bei dem wir ja, auch wenn man heute von technischer Revolution spricht, doch immerhin noch die Assoziation an den politischen, staatlichen Umbruch denken.

Das englische Wort revolution meint aber rapide Wandlungsprozesse auf allen Lebensgebieten in dem Sinne, indem man also den Minirock als eine Revolution der Mode bezeichnen kann, wie das ja heute im Westen geschieht, oder von sexueller Revolution und anderen Dingen sprechen kann.

Ich würde meinen, daß alle Leute, die in Genf dabei waren, unter Revolution zunächst einmal Strukturwandel verstanden haben.

Also bei weitem nicht nur Revolution im Denken, Revolution des Bewußtseins, sondern sie waren sich klar darüber, es muß etwas in den gesellschaftlichen Strukturen verändert werden. Aber das Ja zur Revolution meint eben die Revolution im umfassendsten

Sinne, wenn auch dieser Begriff die politische Revolution jeweils einschließt und keineswegs etwa ausschließt.

Ich möchte nun vier Aspekte herausheben zu dieser ganzen Revolutionsproblematik. Eine der zentralen Fragen war die nach dem Verhältnis zwischen technischer und gesellschaftlicher Revolution. Im Verlauf der Tagung wurde in Genf damit begonnen, daß erst einige Referenten etwas zur technischen Revolution in unserer Zeit sagten. Und gerade einige Sprecher aus Westeuropa und Nordamerika meinten, daß es diese gewaltige technische Revolution der letzten Jahre sei, die überhaupt diese revolutionären und auch sozialen Umwandlungsprozesse auf unserer Welt in den letzten Jahren hervorgerufen habe. Sie meinten also, daß der technischen Revolution das Primat gegenüber der sozialen Revolution zukomme. Sehr pointiert hat das Prof. Dr. Heinz-Dietrich Wendlandt herausgearbeitet, der in seinem Referat eine Theorie der totalen Weltrevolution entwickelte und dann meinte, daß diese Weltrevolution von den Kräften der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation unserer Tage getragen sei. Wendlandt hat diese Hochschätzung der technischen Revolution verbunden mit einer Abwertung der sozialen Revolution etwa im Sinne des Marxismus der gesellschaftlichen Veränderung unter dem Vorzeichen des Sozialismus. Er meinte, daß die Revolution im Zeichen des Marxismus (weil sie das Revolutionäre absolut setze) nichts als Schein und Illusion sei und nicht zu einer wirklichen Umwandlung führe. Der These vom Primat der technischen Revolution gegenüber der sozialen Revolution wurde dann aber im weiteren Verlauf der Konferenz heftig widersprochen. Ein englischer Ökonom hat darauf hingewiesen, daß die großen Errungenschaften der Technik nur dann zum Wohle der Menschheit genutzt werden können, wenn die überholten Strukturen geändert würden. Und es waren im Grunde genommen aber vor allem die Referenten und die Sprecher aus der dritten Welt und vor allem die Lateinamerikaner, die der These vom Primat der technischen Revolution entgegentraten, wie überhaupt die lateinamerikanischen Sprecher eigentlich sozusagen das eindrucksvollste Team darstellten, das auf der Tagung in Genf auftrat.

Diese Lateinamerikaner machten darauf aufmerksam, daß man keineswegs von der technischen Revolution und von dem technischen Fortschritt eine gleichsam automatische Veränderung gesellschaftlicher Strukturen erwarten könne. Sie sagten, daß man im Gegenteil gerade in Lateinamerika die Erfahrung mache, daß technischer Fortschritt überholte gesellschaftliche Machtstrukturen und Gesellschaftsstrukturen stabilisiere. Sie wiesen etwa darauf hin, daß die Technik in diesen Ländern in erster Linie der Ausrüstung der Armee zugute käme und daß die Armeen in Lateinamerika heute so gerüstet seien, daß keine Revolution im Stile von Kuba heute dort nahezu unmöglich sei. Sie formulierten die These vom Primat der politischen und sozialen Revolution, sie meinten, daß die Technik nur dann zum Wohle des Menschen angewendet werden könne, wenn es gelingt, neue soziale Strukturen zu schaffen.

Diese These ist dann auch in den Schlußberichten ausgeführt worden. Im Bericht der Arbeitsgruppe A heißt es etwa - und ich finde, das ist ein ganz anschauliches Beispiel - ein ausgebeuteter Bauer oder Arbeiter wird solange noch keinen vollen Nutzen von der Technik haben, wie sich die Machtverteilung nicht geändert hat, obgleich er vielleicht am Ende des Tages weniger müde ist, nachdem Traktoren und Automation eingeführt worden sind. Ja, es besteht sogar vielleicht die Möglichkeit, daß er wegen des Machtzuwachses in den Händen der Ausbeuter viel schlechter dran ist als vorher.

Hier ist die Notwendigkeit vom Primat sozialer Veränderungen ganz deutlich formuliert. Im Bericht der Sektion I heißt es: oftmals wird die volle Ausnützung der natürlichen Hilfsquellen wie Grund und Boden durch die herrschenden Besitzverhältnisse und Wirtschaftsformen vereitelt, und der Einsatz der industriellen Hilfsquellen zum größtmöglichen Nutzen wird durch monopolistische Beschränkungen oder durch Abmachungen, die die Preise günstig auf einem Maximum halten sollen, vereitelt. In diesen Fällen sind radikale Veränderungen notwendig, radikale Veränderungen in der Gesellschaft.

Dies ist der 1. Punkt; die Frage nach dem Primat oder nach dem Verhältnis von technischer und sozialer Revolution wird von der Mehrheit der Teilnehmer der Konferenz und vor allem

von denen aus der dritten Welt mit dem Hinweis auf den Primat der sozialen Revolution beantwortet. Zweitens spielte bei der Erörterung der Revolutionsthematik die Frage nach der Rolle der Ideologie bei der Revolution eine große Rolle. Zunächst einmal wurde allgemein Ideologie nicht durchgängig negativ bewertet, sondern es wurde deutlich an ein paar Punkten auch in dem Schlußbericht herausgestellt, daß der Mensch, gerade der aktiv in der Gesellschaft handeln will, ein gewisses Leitbild braucht, ein Leitbild, das natürlich immer auch einen provisorischen Charakter hat, das nicht verabsolutiert werden kann; aber ohne daß er sich Ziele setzt, ohne daß er Ziele formuliert, ohne daß er sich ein Bild vom nächsten Schritt oder von einer zukünftigen Gesellschaft macht, wird er nicht handeln können, wird er schon gar nicht revolutionär handeln können. Und es war ganz erstaunlich, daß zwar nicht die Mehrheit der Teilnehmer der Konferenz, aber doch eine ziemlich große Minderheit der Lateinamerikaner, aber auch anderer Teilnehmer meinte, daß offensichtlich die marxistische Ideologie diejenige ist, die revolutionäres Handeln am meisten fördert, die der Revolution am besten dienen kann.

Der amerikanische Theologe Richard Shaull - ein Schüler von Hromadka - hat lange Zeit selbst in Lateinamerika unter revolutionären christlichen Gruppen gelebt, und er hat von seinen Erfahrungen her schon in einem der vier Vorbereitungsbände für die Konferenz formuliert, daß die westlichen politischen Ideen und Bewegungen den Menschen in der Welt von heute nicht viel Anlaß zu Hoffnungen geben, sondern - so sagte er wörtlich: "Es ist allein der Marxismus, der den Versuch macht, die Revolution als wesentlich für die Schaffung einer stabileren und gerechteren Gesellschaft zu verstehen. Er ist deshalb in einigen Teilen der Welt das höchste Symbol der Hoffnung für die, die sich nach einem neuen Tag sehnen." Und der Franzose Andre Dumas sagte, daß es doch recht merkwürdig sei, daß die Theologen heute Marx studierten, so wie sie in der Vergangenheit Aristoteles studiert hatten.

Ausführlich beschäftigte sich wieder ein Lateinamerikaner, ein Soziologe aus Uruguay, I. Conteris, der kürzlich auch hier in Berlin auf einer Tagung der Evangelischen Akademie war, mit dieser ganzen Frage nach der Ideologie in seinem Referat: "Das Angebot der Ideologien und die politische Dynamik in Lateinamerika". Er machte an einigen Beispielen deutlich, was die marxistische Ideologie als Instrument der Gesellschaftsanalyse für die Christen in Lateinamerika bedeutet, und er sagte dann unter anderem: Der Beitrag der marxistischen Analyse steht in unmittelbarer Beziehung zu der Konzeption der sozialen Gerechtigkeit. Hier hat uns der Marxismus in die Lage versetzt, die angestammte Ungerechtigkeit des Klassensystems der traditionellen lateinamerikanischen Gesellschaft zu verstehen. Meiner Ansicht nach muß der Marxismus an diesem Punkt von Christen oder jeder anderen Gruppe, die nach sozialer Gerechtigkeit als einer ihrer wichtigsten Ziele strebt, in Erwägung gezogen werden. Es ist schwierig, sich diese Gerechtigkeit ohne jede Nivellierung der sozialen Klassen vorzustellen, die auf einer gerechten Neuverteilung des Reichtums, gleichen Chancen, gleichen Rechten und gleichen Privilegien für alle beruht. In dieser Hinsicht kann die klassenlose Gesellschaft, wie Marx sie postuliert, nicht als reine Utopie angesehen werden, sie stellt eine Sehnsucht und ein mögliches Ziel dar, und jede Form politischen Handelns in Lateinamerika, die den biblischen Begriff der sozialen Gerechtigkeit ernst nimmt, muß zugeben, daß der Marxismus das wissenschaftliche Instrumentarium geliefert hat, um eine Analyse der wirtschaftlichen und sozialen Schichtung in der gegenwärtigen Gesellschaft durchzuführen.

Ein anderer Lateinamerikaner weist darauf hin, daß die jungen Intellektuellen in Lateinamerika auch im Marxismus die einzige Ideologie sehen, die in umfassender Art und Weise die augenblickliche Situation erklärt und zugleich angemessene Kräfte und Instrumente zu ihrer Veränderung anbietet.

Wie gesagt, das sind sehr interessante Aussagen, wenngleich diese Aussagen, die ich jetzt aus Referaten zitiert habe,

so zugespitzt nicht in die Schlußdokumente eingegangen sind, weil wohl die Mehrheit der Konferenzteilnehmer sie so nicht gesprochen hätte.

I. Centeris weist aber nun noch auf zwei andere Gesichtspunkte hin, die man in Erwägung ziehen muß, wenn man danach fragt, was die Ideologie für revolutionäres Handeln bedeutet. Er meint folgendes, daß sich reaktionäre Haltung meist durch das Fehlen einer ausgearbeiteten Ideologie auszeichne. Mangel an Ideologie setzt er in einer etwas zugespitzten Weis mit einer reaktionären politischen und gesellschaftlichen Haltung gleich. Die Abwesenheit einer Ideologie, das Fehlen eines zusammenhängenden Gedankenschemas und die Verneinung der Reflexion charakterisieren jene Gruppen, die man gewöhnlich konservativ oder reaktionär nennt. Hier dominiert das irrational, über das rationale.

Das zweite, was I. Centeris deutlich macht - und was ich hier nur andeuten will, weil man darüber länger sprechen muß - ist dies, daß er sagte, wir müssen unterscheiden, gerade in Lateinamerika zwischen Ideologien der Entwicklung und Ideologien der Revolution. Von Entwicklung sprechen heute sogar diejenigen, die konservativ sind. Entwicklungsprogramme machen die Vereinigten Staaten, Entwicklungsprogramme, die uns in ein Stadium des Neokolonialismus führen, deswegen müssen wir, so sagte er, in Lateinamerika uns gerade deutlich von den Ideologien der Entwicklung abgrenzen und die Ideologie der Revolution dem entgegensetzen, weil es ohne einen Bruch mit der bisherigen Gesellschaft nicht zu einer neuen Gesellschaft kommen wird.

Der dritte Aspekt, zu dem ich etwas sagen will (zu der Revolutionsproblematik) ist die Frage nach der Gewaltanwendung in der Revolution. Man war sich klar darüber, daß der Begriff der Revolution nicht notwendig blutige Gewalt einschließen muß. Aber man hat andererseits auch sehr deutlich gesehen, daß wohl eine völlig gewaltlose Revolution nahezu ein Widerspruch in sich selbst ist. Denn selbst darauf ist in Diskussionen hingewiesen worden, die gewaltlosen Aktionen von Martin Luther King üben

ja in einer gewissen Weise Gewalt, nämlich politischen Druck aus. Ich weiß nicht, ob Sie das verfolgt haben. Vor einem Jahr ungefähr hat es einmal eine heftige Diskussion in den Vereinigten Staaten gegeben zwischen absoluten Pazifisten und Martin Luther King. Diese absoluten Pazifisten haben Martin Luther King vorgeworfen, daß er ja dadurch, daß er seine Bewegung zu einer Massenbewegung machte, politischen Druck ausübe und daß man das nicht mehr mit dem Prinzip der Gewaltlosigkeit vereinbaren könne.

Hier ist in Genf deutlich geworden, daß die prinzipielle Ablehnung von Gewaltanwendung durch Christen weder eine verantwortliche noch eine realistische Haltung ist. Die Frage, vor der sich der Christ heute allenthalben gestellt sieht, ist vielmehr die nach einer verantwortlichen Beteiligung an der Machtausübung. In einem der Dokumente wird ausdrücklich gesagt, es darf nicht erklärt werden, daß die einzige Position für den Christen in der absoluten Gewaltlosigkeit bestehe. Und vor allen Dingen hat man immer wieder darauf hingewiesen, daß es ja ein Irrtum sei zu meinen, daß es Revolutionäre seien, die Gesellschaftsstrukturen mit Gewalt ändern wollten, die sozusagen die Gewaltanwender par excellence seien. Sehr viel mehr brutale Gewalt stecke in den überholten Gesellschaftsstrukturen und Machtpositionen wie etwa in Lateinamerika. Man hat an keiner Stelle in Genf Gewaltanwendung global gerechtfertigt. Man hat sie immer als ultima ratio hingestellt. Man hat zur verantwortlichen Anwendung von Gewalt aufgerufen, aber man hat eben gemeint, Gewaltlosigkeit als Prinzip ist angesichts der revolutionären Situation gerade in der dritten Welt heute nicht möglich.

Ein Lateinamerikaner, Castillo Cardenas, ein Theologe aus Kolumbien, hat gesagt, die Revolution kann friedlich sein, wenn privilegierte Minderheiten sich nicht gewaltsam widersetzen. Revolution ist deshalb eine Form, eine soziale Ausrichtung zu erreichen, die es erlaubt, daß die Nächstenliebe nicht nur gelegentlich und vorübergehend nur noch an einigen Wenigen geübt wird, sondern ständig an der Majorität

unserer Nächsten. Deshalb ist die Revolution nicht nur erlaubt, sondern obligatorisch für jene Christen, die in ihr den einzigen wirksamen Weg sehen, auf dem sie das Gebot der Nächstenliebe erfüllen können.

Ich muß an dieser Stelle sagen, daß die ganze Frage nach der Revolution ja aus der dritten Welt an uns gestellt worden ist und daß sie gerade uns hier - etwa im deutschen

Protestantismus und auch in anderen europäischen Kirchen -

in ein Dilemma führt, auf das Gollwitzer aufmerksam gemacht hat in jenem Brief über die Weltkonferenz, aus dem ich vorhin schon zitierte. Gollwitzer schreibt: In dem gleichen Augenblick, in dem die Beteiligung an blutiger Gewalt von vielen von uns abgelehnt wird, hören wir sie von christlichen Brüdern in solchen Ländern der dritten Welt glorifiziert. Mondlane zum Beispiel - Mondlane ist der Führer der Befreiungsbewegung in Mocambique - der einer der Delegierten der Genfer Konferenz war, jetzt Emigrant in Tanzania, schreibt Gollwitzer, prägte in Genf den Satz, es gehe darum, daß unsere Menschen im Geiste frei werden. Wenn ein Mann bei uns zum Gewehr greift, dann hat er den entscheidenden Schritt zur Freiheit getan.

Vertreter der weißen Nationen haben in Genf überraschenderweise die revolutionäre Aufgabe der Christenheit bejaht. Zum Beispiel Prof. Wendlandt in seinem großen Vortrag, aber immer betont, sie meinten eine gewaltlose Revolution. Von den Vertretern aus den Entwicklungsländern ist dem heftig widersprochen worden. Es besteht natürlich - so immer noch Gollwitzer -

die Gefahr, daß das Lob der Gewaltlosigkeit und die Warnung vor Beteiligung an gewaltsamen Revolutionen zu einem ideologischen Mittel wird, mit dem man denjenigen, die zur gewaltsamen Revolution greifen, die Waffen aus der Hand winden will. Wir werden also auch hier allseitig kritisch sein müssen, auch gegen uns selbst.

Natürlich kann man, so wenig man eine allgemeine Theorie oder Theologie der Revolution entwickeln kann, nun auch global für jede Situation Gewaltanwendung rechtfertigen. Nur ich glaube, daß, was hier gesagt wird, will uns dazu auffordern, mehr aus unseren jeweiligen Situationen herauszudenken, uns davor zu

hüten, das, was wir in unseren Situationen für richtig erkannt haben, zu einem allgemein für die Christen verbindlichen Prinzip zu machen, sondern uns immer vor Augen zu halten, daß Christen in anderen Situationen vielleicht genau das Gegenteil von dem in diesem Augenblick zu tun meinen müssen als wir selbst tun.

Das Vierte, das ich sagen will, ist nun einiges zur Theologie der Revolution. Die meisten Sprecher in Genf waren sich darüber einig, daß das Thema selbst revolutionär für die Kirchen war, daß die Kirchen bisher weit häufiger auf Seiten der konservativen als der revolutionären Kräfte gestanden haben. Ja, daß heute - so formulierte es Richard Shaull - angesichts der revolutionären Umwälzungen die Kirche wieder vor der großen Versuchung steht, Sammelpunkt für alle die zu werden, die Veränderungen fürchten. Gerade angesichts dieser innerkirchlichen Situation hat man nun den Versuch gemacht, das Phänomen der Revolution auch theologisch in den Griff zu bekommen. Und - soweit ich das habe verfolgen können - hat es in Genf zwei solche Versuche gegeben. Der eine ist unternommen worden von dem französischen Theologen Andre Dumas. Dumas hat ein Referat gehalten über die Suche nach einer neuen Ethik für neue Gesellschaften. Er hat dieses Referat mit dem programmatischen Satz begonnen: "In unserer Welt ist das Neue zum Wert geworden. Und mit den Neuerungen der Welt mitzuwachsen sei heute der kategorische Imperativ unserer Zeit." Dumas fragt dann, wie denn dies Neue in der Gesellschaft ins Verhältnis zu setzen sei zu der Erneuerung, die durch Gott gewirkt werde. Und er sagt dann an dieser Stelle seines Referates: "Der Mensch ist Wiederholung, das heißt Notwendigkeit, Bestimmung, während Gott Freiheit, Exodus, Schöpfung ist. Dieses Wort Schöpfung bedeutet nicht, daß Gott ein- für allemal den Kosmos und den Menschen, die Traditionen und die Vernunft gegründet hat, sondern daß Gott Gott ist, weil er ohne Unterlaß neu schafft dort, wo der Mensch in seinen alten Überzeugungen und Ängsten verharret. Das hebräische Wort für Schöpfung betont sehr viel weniger die schöpferische Fähigkeit Gottes, aus Nichts etwas zu schaffen, als seine

göttliche Fähigkeit, aus dem Alten etwas Neues zu schaffen. Gott erneuert den Geist des Menschen und die Gestalt der Erde. Gott ist Schöpfer, weil er den Menschen erneuert. Die Kategorie des Neuen erschreckt Gott nicht, als sei er der eifersüchtige Wächter über die Anfänge oder der unbewegliche Garant ewiger Wahrheit. Gott läßt die Kontingenz seines Neuseins gerade in der Beständigkeit der menschlichen Gewohnheiten in Erscheinung treten.

Von diesem theologischen Ansatz her versucht Dumas, die Revolution in den Griff zu bekommen. aber er muß dann doch sagen, daß natürlich eine letzte unaufhebbare Spannung zwischen der Erneuerung Gottes und dem Neuen besteht, das der Mensch schafft, und von diesem Ansatz her wird dann theologisch eine solche Distanz zur Revolution deutlich, daß offensichtlich dieser theologische Ansatz zwar helfen kann, Ressentiments gegenüber der Revolution in der christlichen Gemeinde abzubauen, daß dieser Ansatz aber nicht wirklich hilfreich ist für die Christen, die in revolutionären Situationen leben.

Einen zweiten Versuch zur theologischen Bewältigung der Revolutionsproblematik unternahm Prof. Dr. Wendlandt, und zwar unter Berufung auf Paul Tillich. Er setzte bei der eschatologischen Erwartung des Urchristentums ein und sagte dann in seinem Referat: Als Epiphanie der Gnade und Herrlichkeit Gottes ist Gottes Reich wahrlich immer mehr als sittliches Handeln, und als eine durch diese erschaffene sittliche Gemeinschaft transzidiert und durchbricht es alle sittlichen Maßstäbe, Ideen und sozialen Größen. Dennoch, die sozioethische Kraft und Wirkung ist ihm immanent. Es nimmt seinem Wesen gemäß den Kampf mit aller Ungerechtigkeit, allem Elend, aller Unterdrückung unter den Menschen auf. Es ringt um die Wiederherstellung des Menschen in seiner Wahrheit und Humanität wider die zahllosen geschichtlichen Entstellungen und Verwertierungen des Menschen. In diesem Sinne - so Wendlandt - wird die Herrschaft Gottes gleichsam indirekt sozial und politisch revolutionär, und zwar

nicht durch die Erregung von Aufstand und Aufruhr, nicht durch die Anwendung politischer und militärischer Machtmittel, sondern allein durch die stille machtlose liebende Handeln und Dienen christlicher Gemeinschaften, die in der Welt verstreut und doch durch Christus zur Einheit verbunden sind. Auch dieser Versuch dürfte kaum geglückt sein, denn es ist fraglich, ob es noch sinnvoll ist, eine indirekte Revolution wirklich Revolution zu nennen.

Wir haben uns in Genf die Frage gestellt, ob nicht auf diese beiden Versuche, die Revolution theologisch in den Griff zu bekommen, das zutrifft, was Vitali Borovoi aus Lenin-grad in seinem Referat gesagt hat, daß es wohl ein Unterschied sei, ob man sich vom Schreibtisch her eine Theorie oder Theologie der Revolution entwickle, oder ob man als Christ in revolutionäre Situationen hineingestellt sei. Und Richard Shaull der - wie gesagt - jahrelang in Lateinamerika selbst in Solidarität mit Christen in revolutionären Situationen gelebt hat, hat von diesen Erfahrungen her festgestellt, daß eigentlich die bisherige Theologie für Christen in solchen Revolutionen völlig irrelevant sei, daß sie für sie weder hilfreich noch wegweisend sei, und zwar, weil diese Theologie abstrakt und unhistorisch sei, weil sie eine allgemeine Theorie entwickeln wolle, weil sie von der je konkreten Situation, in der der einzelne Christ stehe, absehe.

Shaull sagt, die dem Revolutionär bekannte Wirklichkeit besteht in seinem Eingefügtsein in eine dynamische geschichtliche Existenz, die ständig in sehr konkreten und unerwarteten Weisen geformt und neugeformt wird. Es ist eben nicht eine beständige, ewige, vernünftige Ordnung, sondern eine Ordnung, in der er eine gewisse Hoffnung hat, eine Gestaltung vorzunehmen, in dem er die Zukunft in Richtung auf bestimmte Ziele hin zu formen sucht. Mit anderen Worten: wir sind uns heute sehr wohl dessen bewußt, was Tröltzsch bereits vor Jahrzehnten geschrieben hat, als die grundlegende Historisierung all unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte, und wir müssen seiner Folgerung zustimmen, daß allein die in der reinen Tatsächlichkeit der konkreten historischen Ereignisse gegründete Form des Denkens in dieser Situation

von Nutzen sein kann.

Es ist interessant, daß Shaul, der die Theologie mit der jeweiligen Situation konfrontieren will oder - man muß wohl besser sagen - die Botschaft des Evangeliums mit der jeweiligen Situation konfrontiert, daß Shaul von daher nicht dazu kommt, eine Theologie der Revolution zu entwickeln, sondern daß er lediglich sagt, wir müßten heute darangehen, eine Ethik des revolutionären Handelns der Christen zu entwickeln, die ein paar Maßstäbe setzt, ein paar Richtpunkte gibt, die aber nicht allgemeine Prinzipien gibt, die in konkreten Situationen, wo Christen vor schwerwiegende Entscheidungen gestellt sind, nicht weiterhilft. Das Referat, das Richard Shaul in Genf gehalten hat, gehörte wohl zu den meist diskutierten Referaten. Die Frage, die an ihn gestellt wurde, war einmal, woher Shaul denn eigentlich den Maßstab nehme, was eine richtige Revolution sei; wenn man so wie Shaul argumentiere, dann müsse man ja unterscheiden zwischen einer Konterrevolution und Pseudorevolution und einer echten Revolution. Ob es denn dafür theologische Maßstäbe gäbe? Und ein Engländer, der ging soweit und sagte, ja im Grunde genommen hätten ja in einer anderen Weise selbstverständlich die Deutschen Christen ähnlich argumentiert wie Shaul.

Shaul antwortete auf diese Fragen folgendes: Weil das Reich Gottes als ein kommendes, ein in Richtung auf den Menschen sich bewegendes, dynamisches ist und immer neu kritisch und verändernd in die gesellschaftlichen Strukturen einbricht, können - so sagt er - Christen in bestimmten Situationen eine gewisse Übereinstimmung zwischen der Richtung des revolutionären Kampfes und der Richtung von Gottes humanisierendem Handeln in der Welt merken. Soweit geht er. Aber er sagt ausdrücklich, daß revolutionäre geschichtliche Prozesse nicht etwa zur zweiten Offenbarungsquelle gemacht werden könnten, wie das die Deutschen Christen mit dem Volkstum getan haben. Andererseits meint nun auch Shaul, daß gegen die Deutschen Christen zu sagen wäre, daß es sich bei ihnen oder bei der von ihnen unterstützten historischen Bewegung des Faschismus nicht um eine Revolution, sondern um eine Konterrevolution gehandelt habe. Das heißt, er fordert uns dazu auf, oder er

zeigt, daß die christliche Existenz uns nicht davon befreit, historische Urteile abzugeben. Wir müssen in der Situation, in der wir stehen, historische Urteile abgeben natürlich immer auch im Bewußtsein, daß wir dabei irren können, aber wir können nicht nur mit theologischen Maßstäben an eine Sache herangehen, wir können nicht nur theologische Maßstäbe gegenüber den Deutschen Christen aufrichten und etwa dieselben theologischen Maßstäbe gegenüber den revolutionären Prozessen in der heutigen Welt - also etwa gegenüber dem Sozialismus - ins Spiel bringen. Beide Male werden wir unserer ganzen Verantwortung nicht gerecht. Wir müssen versuchen, wir müssen uns, da wir im historischen Kontext stehen, auch den Mut zu historischen Urteilen haben. Und schließlich - das ist das letzte - was ich zu diesem Komplex von Shaul her sage - stellt dann Shaul die Frage, was denn nun eigentlich die Verantwortung der Gemeinden Jesu Christi gegenüber dem Revolutionär von heute sei?

Seine Antwort ist nicht zuerst die Kritik, etwa die Ideologiekritik, die Kritik an der Gefahr, daß der Revolutionär seine Ideologie verabsolutiere, die immer da ist, aber Shaul meint, daß gewisse Entwicklungen in unserer heutigen Welt - etwa der Fortschritt der Technik - sehr viel wirksamer in der Ideologiekritik sind, als wir das tun können, weil wir dann immer nur in der Gefahr sind, eine Gegenideologie aufzurichten. Er sagt nicht, das Kritische ist unsere erste Aufgabe dem Revolutionär gegenüber, sondern das Amt des Trostes und der Ermutigung. Er weist darauf hin, daß ja gerade Revolutionäre, weil sie vor so umfangreichen Aufgaben stehen, immer wieder in der Gefahr sind, zu verzagen oder zu Zynikern und Nihilisten zu werden. Und davor sie zu bewahren, sei eine Aufgabe der Gemeinde, wenn der neue Revolutionär - so sagt er - einen langen und anstrengenden Kampf ohne Absolutsetzungen und ohne utopische Illusionen durchstehen soll. Dann ist etwas ganz anderes als Kritik erforderlich. Was er jetzt braucht, sind jene Möglichkeiten des Verstehens und der Gemeinschaft, die ein solches Bemühen unterstützen und ausrichten kann. Die Möglichkeit, zu glauben, daß die Zukunft wirklich offen ist, die Hoffnung, daß Schwäche die herrschende Macht über-

winden kann, daß Hingebung und Erfüllung möglich sind in einem Leben, das in einem intensiven revolutionären Ringen gelebt wird.

Prof. Lochmann aus Prag hat in seinem Referat zu Beginn darauf hingewiesen, daß im Blick auf die Frage der Revolution es für die Christen gelte, einen wesentlichen Unterschied ins Auge zu fassen, der zwischen den sozialistischen und den kapitalistischen Ländern besteht. Die sozialistische Gesellschaftsordnung sei das Ergebnis einer tiefgreifenden gesellschaftlichen Revolution. In der kapitalistischen Gesellschaft habe es zwar mancherlei Änderungen gegeben, aber die eigentlichen Grundstrukturen sind nicht verändert.

Von daher muß die Situation des Christen in diesen beiden Gesellschaftsordnungen anders und unterschiedlich beschrieben werden. Ich würde nun etwa für unsere Situation von daher in der DDR sagen, diesen Ruf zur Solidarität mit der Revolution von Genf her aufzunehmen bedeutet für den Christen in der DDR:

Daß er sich zunächst klarmacht, daß sein Staat das Ergebnis einer gewiß spezifischen Revolution ist, aber insofern das Ergebnis einer Revolution, als nun in der Tat die gesellschaftlichen Grundstrukturen und Machtverhältnisse völlig geändert sind. Ich würde auch von meiner persönlichen Erfahrung her sagen, ohne dies sich wirklich klargemacht zu haben, ist es schwer, für den Christen hier auch einen Einstieg ins gesellschaftliche Engagement zu finden. Wer sich dies nicht klarmacht, kann im Grunde genommen nur opportunistisch mitarbeiten.

Und das zweite ist dies, daß er nun mithilft, diese neuen gesellschaftlichen Strukturen verantwortlich zu füllen. Aber dies alles ist vielleicht noch ein wenig zu statisch gesagt. Es geht nicht nur um das Füllen dieser neuen Strukturen, sondern es geht wesentlich auch darum, diese Strukturen immer kritisch weiterzuentwickeln. Bert Brecht hat einmal gesagt, daß die sozialistische Revolution von allen vorangegangenen Revolutionen sich unter anderem darin unterscheidet, daß sie nicht wieder zu einem relativ statischen gesellschaftlichen Zustand führe, sondern daß

sie hineinführe in eine permanente Revolution. Unter anderem auch, weil es hier darum gehe, die ganze rasante Entwicklung der modernen Technik immer gesellschaftlich aufzufangen. Und genau in diesem Sinne heißt den Ruf zur Revolution aufnehmen, nun im revolutionären Engagement immer für die kritische Weiterentwicklung der Gesellschaft mitzusorgen und sich zu engagieren, weil es natürlich auch im Sozialismus, selbst wenn dies ein Zustand der permanenten Revolution ist, dann sehr bald an bestimmten Stellen beharrende Kräfte gibt. Also dies meine ich, ist das erste, was zu sagen ist. Die Weiterentwicklung der revolutionären Errungenschaften ist eine wesentliche Aufgabe im Sozialismus.

Und ich möchte in dem Zusammenhang nun ein Wort sagen, was ich für die antirevolutionäre Gegenposition halte. Ich halte für die antirevolutionäre Gegenposition den Pluralismus, die Theorie vom gesellschaftlichen Pluralismus.

Einer der Wortführer der New Left - der Neuen Linken in den Vereinigten Staaten - hat in einem Vortrag vor ungefähr zwei Jahren eine scharfsinnige Analyse des Pluralismus geliefert und hat die These aufgestellt, daß Pluralismus eigentlich die Verfestigung des Status quo bedeutet. Pluralismus heißt, daß jeder Gruppe in der Gesellschaft ihr Platz angewiesen ist und daß ihr damit die Möglichkeit genommen werden soll, das Gesamtgefüge zu verändern. Es ist, wenn man es einmal zugespitzt sagt, also ein neues statisches System wie im Feudalismus, nur auf eine andere Ebene verlagert. Die Gruppen liegen natürlich im Kampf miteinander, aber der Rahmen ist fest.

Ich würde sagen, man müßte sich nun klarmachen, daß es keine wirklich revolutionäre Haltung gibt, die nur theoretisch sein kann. Es gibt leider, würde ich sagen, in unserer Welt zu viele Revolutionäre, die revolutionär nur in der Idee sind und die wenig zu den wirklich notwendigen Veränderungen beitragen. Es ist ganz interessant, daß viele unserer Brüder in Kuba gegenüber einigen dieser jungen kühnen Revolutionäre aus Lateinamerika - nicht gegenüber allen, aber gegenüber einigen - äußerst kritisch sind, weil sie sagen, das ist alles

phantastisch, was diese Leute sagen, aber bleibt das nicht zu sehr nur im Intellektuellen stecken? Revolution bedeutet immer Praxis, bedeutet immer konkretes, gesellschaftliches Engagement. Ich kann hier nur an das anknüpfen, was Bruder Kocab sagte. Es hat ja einige Veränderungen in unseren Gesellschaften gegeben. Wir haben auch ein neues ökonomisches System der Planung und Leitung der Volkswirtschaft, und wir haben vor Jahren schon gesagt, daß dieses nur der Anfang sein kann und daß das neue ökonomische System notwendigerweise Ruf nach einem neuen politischen System des Miteinanders, des verantwortlichen Miteinanders der Menschen im Sozialismus ist.

Ich würde sagen, daß es eine Menge Aussagen auf dem VII. Parteitag der SED gegeben hat, die genau in diese Richtung weisen.

Ich weiß nicht, wer von Ihnen die - wie mir scheint - ganz interessante Diskussion im "Forum" verfolgt, die sich darum dreht, was heißt eigentlich für einen jungen Bürger der DDR heute revolutionär sein. Und wo mit Nachdruck gesagt wird, es genügt nicht, daß wir uns so mit den sozialistischen Verhältnissen, wie wir sie hier haben, abfinden, sondern es muß nach vorn gehen. Es wird die Kritik gefordert, und es wird ein revolutionäres Verhalten gefordert. Aus einem dieser Artikel im "Forum" einen Satz: "Ein revolutionäres, der Geschichte gegenüber bewußtes Verhalten zu den Aufgaben unserer Zeit schließt aus, sich auf die objektivistische Ebene des Abwägens angeblich positiver und negativer Erscheinungen diesseits und jenseits der Barrikade drängen zu lassen."

Meine Frage - bitte nehmen Sie diesen ganzen letzten Teil mehr als Fragen denn als Thesen - ist, ob nicht die antirevolutionäre Position eben die dieses intellektuellen Objektivismus, dieser intellektuellen Zuschauerhaltung sei, der das positive und negative registriert ohne wirklich zum Engagement zu kommen.

Ein dritter und letzter Punkt. Wir müssen die revolutionäre Bewegung im Weltaspekt sehen. Ich glaube, nur dann kommen wir auch an den konkreten Punkt, wo wir stehen, wirklich zum

Engagement. Das ist ja eigentlich das Bewegende an dieser neuen Enzyklika des Papstes - also hier ist mir wieder einmal deutlich geworden, daß es doch auch gut sein kann, wenn eine Kirche wirklich Weltkirche ist - wenn man diese Enzyklika liest, dann kommt einem alles, was unsere Kirchen in der DDR oder in der Bundesrepublik in den letzten Jahren zu politischen und gesellschaftlichen Fragen gesagt haben, als hoffnungslos provinziell vor. Wir sind zu sehr in diesem Raum befangen, während der Papst und während die katholische Kirche nun einfach auch reagieren muß auf das, was in anderen Teilen der Welt los ist.

Was heißt das nun, Revolution im Weltaspekt sehen? Ist es nicht so, daß die Revolution unterstützen, auch die Revolution, die verantwortliche Revolution in der dritten Welt unterstützen, heute für uns bedeuten müßte, an der Stärkung des sozialistischen Weltsystems mitzuarbeiten? Denn offensichtlich besteht ein Zusammenhang zwischen der Stärke des sozialistischen Weltsystems und dem Beginn und dem Fortgang der revolutionären Entwicklung in der dritten Welt.

Prof. Sourek aus Prag hat in einem der Vorbereitungsbände für die Weltkonferenz einen Beitrag über "Osteuropa und der Westen im Bemühen um den Frieden" geschrieben und darin unter anderem festgestellt: Der Prozeß der Emanzipation der ehemals abhängigen Nationen ist zweifellos beschleunigt worden durch die Aufteilung der Welt in zwei gegensätzliche Lager - den Osten und den Westen. Genauer gesagt durch die Hilfe, die die Sowjetunion diesen Nationen bot, ohne dabei direkt ihre Macht zu diesem Zweck einzusetzen, sondern lediglich kraft ihrer Existenz als das zweite größte Machtzentrum in der Welt und den Rückhalt den sie diesen Nationen durch ihr Wohlwollen und ihre politische Unterstützung gab.

Darüber hinaus ist es ebenso offensichtlich, daß das Resultat dieser Entwicklung nicht nur in der Stärkung der sowjetischen Machtsphäre als solcher besteht, sondern daß die Sowjetunion im Gegenteil durch die Förderung der Eigenständigkeit und Selbständigkeit zur Beschleunigung des Prozesses der Spannungsänderung zwischen den Weltmächten oder -blöcken beigetragen hat. Ich möchte auch das mehr als eine Frage

sagen, mit der wir uns zu beschäftigen haben. Irgendwie sind alle Revolutionen, die heute passieren, in diesem Weltgegensatz zu sehen.

Ein amerikanischer Ökonom und Soziologe, Paul Baran, hat in einer konstruktiven Analyse der kubanischen Revolution folgenden Satz geschrieben: " An der Revolution in Kuba kann man ablesen, daß in unserer Zeit soziale Revolutionen keine internationalen Angelegenheiten mehr sind, deren Ausgang durch den Klassenkampf innerhalb der Nationen entschieden wird, wie sie vielmehr unmittelbar in internationalen Revolutionen übergehen, deren Verlauf vom Klassenkampf auf internationaler Ebene bestimmt wird, vom Machtverhältnis zwischen dem sozialistischen und dem imperialistischen Lager in der Welt. Das heißt, Revolutionen im Weltaspekt sehen, und ich frage, und bin mir bewußt, daß das sehr provozierend ist: Ist nicht die anti-revolutionäre Gegenposition gegen diese Position die Behauptung, daß der eigentliche Gegensatz heute in der Welt der Nord-Süd-Gegensatz sei und nicht der Ost-West-Gegensatz? Verwischt das nicht gerade die Probleme, um deren Lösung es gehen muß, wenn wir weiterkommen wollen?

Es gibt eine sehr interessante Debatte jetzt zwischen einigen progressiven Intellektuellen in Westdeutschland über diese Frage, in welchem Verhältnis denn der Nord-Süd- und der Ost-West-Gegensatz zueinander stehen.

Ich möchte damit schließen, daß ich ein Votum vorlese aus dieser Debatte, und zwar ein Votum von Peter Weiss, diesem deutschen Schriftsteller, der in Schweden lebt, der die Behauptung, die gerade von vielen westdeutschen Intellektuellen aufgestellt worden ist, daß der Nord-Süd-Gegensatz heute - der Gegensatz zwischen den sogenannten reichen Industrienationen in der nördlichen Hemisphäre zu den armen Entwicklungsländern im Süden unserer Welt - der Hauptgegensatz sei. Peter Weiss nennt dies eine Wirklichkeitsfälschung und sagt dann: Was auch immer an Annäherungsversuchen zwischen der Sowjetunion und der kapitalistischen Welt unternommen wurde, um die Gefahr eines Atomkrieges aufzuhalten, eine Annäherung der beiden Gesellschaftssysteme hat dabei nicht stattgefunden. Die Trennungs-

linie einer armen Welt und einer reichen Welt, die Enzensberger als die heutige Achse der Weltpolitik voraussetzt, bleibt imaginär, so bestechend sich diese Anschauung auch ausnimmt und so reichhaltig sie sich mit Beispielen belegen ließe. Die konkrete Trennungslinie zieht sich zwischen den verschiedenartigen Auffassungen von der gesellschaftlichen Ordnung hin, und hier müssen die Streitpunkte zwischen der Sowjetunion und China doch eher zu einer Einigung führen, als die Gegensätze zwischen der Sowjetunion und den USA.

Die Hoffnung im Lager der Besitzenden dieser Welt, die Sowjetunion auf ihre Seite zu bekommen, ist ein Bestandteil der riesenhaften Kraftanstrengung, mit der der freie Unternehmergeist seine Stellung konsolidieren will. Es ist eine eitle Hoffnung und eine Rückwärtsbewegung. Wenn wir die geschichtliche Entwicklung verfolgen und versuchen, uns deren weiteren Verlauf vorzustellen, so müssen wir uns fragen, unter welcher politischen Form kann sich die Befreiung vollziehen, die sich ja nun in den unterdrückten Ländern angebahnt hat. Ich kann da keine andere Form sehen als die sozialistische. Im Gegensatz zu der Opinionsverseuchung, die uns wahr machen will, der Sozialismus habe ausgespielt und der Klassenkampf sei eine veraltete Sache, befindet sich der Sozialismus vielmehr noch in seinem Anfangsstadium.

Pastor Wolff, Loccum:

Kann der Christ seine Stellung in der Welt auf eine kritisch
erforschte Bibel gründen?

Die historisch-kritische Erforschung der Bibel ist seit Jahrzehnten unser Schicksal. In Jahrhunderten hat die Forschung eine Fülle von Ergebnissen erstellt, zwangsläufig, folgerichtig, so wie auch in anderen Wissenschaftszweigen die Forschung langsam aber stetig weiterschreitet. Unser Glaube wäre ein schlechter Glaube, wenn er dies nicht wahrnehmen dürfte.

Und doch ist die Geschichte der Theologie weithin eine Geschichte der geistigen Rückzugsgefechte. Positionen wurden behauptet, verzweifelt verteidigt und schließlich aufgegeben. Der Weg von der Preisgabe des geozentrischen Weltbildes bis zur Entmythologisierung der Auferstehung Jesu war ein weiter mühsamer Weg, auf dem es viel Verzweiflung, viel Drohung und viel Verleumdung gab. Und der Kampf ist hoch nicht ausgestanden. Heute sieht es so aus, als würde sich über der Wahrheitsfrage der biblischen Botschaft unsere Kirche spalten.

Man spricht sich gegenseitig den wahren Glauben ab und gefährdet damit das Wort, das wir dieser Welt zu sagen haben.

Wir stehen in einer Zeit, die gezeichnet ist durch revolutionäre Umbrüche. Im Umbruch begriffen sind nicht nur die äußeren Strukturen menschlichen Lebens und Zusammenlebens, sondern auch das geistige Erfassen unserer Welt. Es scheint, als käme der Säkularisationsprozeß erst in unserer Zeit wirklich zum Abschluß. Unsere Welt wird endgültig zu einer planbaren, machbaren Welt. Der Krieg etwa ist keine schicksalhafte Macht mehr, sondern so etwas wie ein Betriebsunfall, der unter allen Umständen verhindert werden muß, dessen Vermeidung wir berechnen müssen, wenn wir überleben wollen. Damit stehen wir zwar unter neuen Zwängen, aber diese Zwänge sind keine Mächte mehr, sondern unabdingbare Notwendigkeiten unseres Lebens. In einer solchen Welt haben wir Christen uns verständlich zu machen, ihr haben wir die Botschaft auszurichten, sofern

es uns wirklich ernst ist mit dem Gegenüber von Kirche u. Welt, von Kirche u. Gesellschaft. Wollen wir uns aber verständlich machen, so dürfen wir nicht so tun, als ob der Bereich unseres Sagens und Glaubens dem Denken, Forschen und Fragen unserer Zeit entzogen wäre. Das wissenschaftliche, kritische Erfassen unserer Welt ist durchgängig, findet schlechthin keine Begrenzung, keinen religiös begründeten Tabubereich. Ganz offenbar ist christlicher Glaube dann Glaube in unserer Zeit, wenn er nicht in Konkurrenz tritt zu den Aussagen der Forschung.

Ich kann es mir ersparen, die Ihnen ohnehin bekannte Geschichte der kritischen Erforschung der Bibel nachzuzeichnen. Lassen Sie mich nur andeutungsweise einige Beobachtungen der Forschung in Erinnerung rufen.

Besonders eindrucksvoll und zwangsläufig ist die Geschichte der Erforschung der Synoptiker.

Von der Urevangeliumshypothese Lessings (Unsere Evangelien sind jeweils selbständige Übersetzungen dieses Urevangeliums) führt der Weg über die Fragmentenhypothese Schleiermachers (viele verschiedene Einzelgeschichten werden von den Verfassern der Evangelien in unterschiedlicher Auswahl und Reihenfolge zusammengestellt) und die Traditionshypothese Herders (ein gleichförmiges mündliches Evangelium wird hier nach den Bedürfnissen der Mission übersetzt, abgewandelt und später schriftlich fixiert) zur Benutzungshypothese (Markus ein Exzerpt aus Matthäus und Lukas Griesbach 1790) und schließlich zur heute allgemein anerkannten Zweiquellentheorie (von Holzmann und Weiß).

Eine Theologengeneration hat immer die vorige korrigiert, Ungereimtheiten aufgedeckt, schlüssigere Thesen angeboten, bis schließlich eine These erarbeitet war, die sich nun schon seit fast 100 Jahren bewährt hat. Ähnlich folgerichtig waren die Ergebnisse in der Erforschung des in die Evangelien aufgenommenen Stoffes und in der Erforschung des literarischen Charakters der einzelnen Evangelien selbst. Erst in den vergangenen 10 Jahren ist der literarische Rahmen der Evangelien genauer in den Blick genommen worden. Es wurde deutlich, daß mit den Evangelien keine Historie wiedergegeben wird - trotz des Eingangs des

Lukasevangeliums - sondern daß hinter der Abfassung der einzelnen Evangelien eine feste theologische Konzeption steht. Die Arbeiten von Marxen, von Bornkamm und von Conzelmann haben das Profil der jeweiligen theologischen Konzeptionen deutlich gemacht. Damit zeigten sich die Evangelien als Predigten, vielleicht als dogmatische Entwürfe, keinesfalls aber als Biographien Jesu.

In der historischen Erforschung der Bibel ist weithin eine sichere Datierung der einzelnen Schriften gelungen. Dabei mußte die Apostolizität der neutestamentlichen Schriften preisgegeben werden. Das Johanneische Schrifttum etwa ließ sich anhand des 3. Johannesbriefes sehr deutlich als Schrifttum einer frühchristlichen Außenseitergruppe identifizieren. Käsemann hat dies in seinem Aufsatz "Ketzer und Zeuge" nachgewiesen. Die religionsgeschichtliche Forschung hat die Zeitbedingtheit neutestamentlicher Vorstellungen aufgezeigt, etwa was die Geburt Jesu betrifft, seine Hoheitstitel, seine Auferstehung und Himmelfahrt, seine Wiederkunft, schließlich das Gesamtverständnis des Heilsereignisses.

Hier haben philologische, historische und religionsgeschichtliche Forschung zusammengewirkt und etwa ergeben, daß Paulus von einer jungfräulichen Geburt Jesu nichts weiß, derartige Vorstellungen dem Judentum überhaupt fremd sind und als Ergebnis der Helenisierung der christlichen Botschaft verstanden werden müssen.

Nicht anders steht es mit der Vorstellung von der Himmelfahrt und Wiederkunft Christi. Manfred Metzger schreibt im Radius vom März 1966: "Die Verkündigungsgeschichte der wörtlich verstandenen Wiederkunft Christi ist eine Geschichte der Umdeutungen, der Ausreden, der Rückzüge." Und weiter: "Die Hoffnung bei Paulus, die Erwartung in den Evangelien ist eingefügt in ein geschlossenes Weltbild, bei dem Ort und Zeit streng zusammengehören. Man kann nicht den Ort drangeben und den Zeitplan beliebig strecken. Das alte Weltbild kann nur als Ganzes festgehalten oder als Ganzes preisgegeben werden....." und "der Himmel ist weder droben noch sonstwo, er ist überhaupt nirgends. Die Vorstellung der Wiederkunft stimmt weder heute noch morgen; sie

stimmt überhaupt nicht." Hier hat sich die naturwissenschaftliche Betrachtung unserer Welt mit Macht zu Wort gemeldet. In der Tat gibt es den Himmel und die Hölle des Neuen Testaments für uns nicht mehr. Es gibt für uns lediglich den Raum, und der ist zu erforschen, und wenn die moderne Physik feststellt, daß unser Raum begrenzt ist, dann bedeutet diese Grenze nicht die Freigabe eines neuen Himmels. Rudolf Bultmann hat in diesem Zusammenhang den vielgeschmähten und viel mißverstandenen Satz geschrieben: "Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben".

Dieser Satz ist heute noch so wahr wie vor 20 Jahren, als er geschrieben wurde. Im Bereich unserer Naturwissenschaft gibt es kein Wunder. Es gibt die Ausnahme, den Bereich des noch nicht Erforschten, aber es gibt nichts, was nicht grundsätzlich der Betrachtung des Forschers zugänglich wäre. Es gibt daher keine Manifestation des Göttlichen mehr in unserer Welt, keine Ereignisse, die mehr Gott zum Inhalt hatten als andere, keine Geschehnisse, die sich als Offenbarung Gottes ausweisen ließen. Unsere Welt ist ausnahmslos berechenbar, definierbar. Dies scheidet uns von einem vorwissenschaftlichen Weltverständnis, nach dem die Welt in heilige und profane Bereiche aufgeteilt wurde. Gott ist nirgends dingfest zu machen; er offenbart sich in einer bestimmten Weise zu leben, die Wirklichkeit zu deuten. Eben diese Weise zu leben und die Wirklichkeit zu deuten tritt mit Jesus von Nazareth an den Tag. Dies wird im Neuen Testament durch den zentralen Satz des Paulus zusammengefaßt: Gott war in Christus. Und das entscheidende Ereignis an diesem Jesus ist für das ganze Neue Testament seine Auferstehung von den Toten. Ist jedoch das, was wir eben gesagt haben richtig, so kann auch hier dem kritischen Geist unserer Zeit das Fragen nicht verwehrt werden. Ich muß es mir auch hier versagen, die Diskussion um die Auferstehung

Jesu wiederzugeben, wie sie etwa bei Hans Grass skizziert wird. Ich möchte auch hier zusammenfassend daran erinnern, daß wir im 15. Kap. des 1. Korintherbriefes das Urbekenntnis der frühen Christenheit zur Auferstehung Jesu finden. Historisch ist nichts anderes faßbar als das Zeugnis des Kaiphas, der 12, das Zeugnis von 500 Brüdern, von Jacobus, von allen Aposteln und zuletzt das Zeugnis des Paulus, daß ihnen allen Jesus nach seinem Kreuzestod erschienen ist, etwa über einen Zeitraum von 3 Jahren hinweg. Der Historiker wird weiter feststellen können, daß diese Erscheinungen, möglicherweise als Visionen zu deuten, einen ungeheuren Einschnitt im Leben der betreffenden Männer bedeuten. Wird zuvor von ihnen gesagt, daß sie entweder am Tag der Kreuzigung geflohen sind, oder aber in der Folgezeit wie Paulus die urchristliche Gemeinde verfolgt haben, so erweisen eben diese Männer sich jetzt als Prediger, die glaubend und bekennend ihren Herrn in die jüdisch-hellenistische Welt des Mittelmeerraumes hinaustragen. Typisch für diese Erscheinungen ist, daß sie von keinem neutralen Beobachter notiert wurden. Ebeling sagt (Das Wesen des christlichen Glaubens S. 80 f.): "Es ging in diesem Erscheinungsgeschehen gerade um die Entstehung des Glaubens an den Auferstandenen.Das Erscheinen Jesu und das zum Glauben-Kommen dessen, dem die Erscheinung zuteil wurde, war einunddasselbe." Oder (Seite 82): "Hier vollzieht sich... ein einziges unteilbares Geschehen: Das glaubende Niederfallen vor der sich als übermächtig aufdrängenden Wirklichkeit des Gekreuzigten... Das Entscheidende an diesen Begegnungen war das totale Angegangensein, Betroffensein, Inanspruchgenommensein durch Jesus". Konkreteres kann der Historiker nicht sagen. Konkreteres, das Bemühen, den Auferstandenen irgendwo dingfest zu machen, widerspräche dem neutestamentlichen Glaubensverständnis. Hier wäre ich auf Sicherungen bedacht, wo doch nur das glaubende Wagen, Hoffen und Vertrauen gefordert ist. Der Glaube, wie ihn das Neue Testament sieht, wäre damit die letzte kritische Instanz gegenüber dem biblischen Weltverständnis. Glaube ist niemals ein Werk, besteht niemals darin, Unmögliches für wahr zu halten.

Der biblische Glaube behaftet Gott nicht bei Beweisen seiner Existenz; er ist Betroffensein durch den Anruf Jesu, zwingt in die Nachfolge, läßt mit Jesus das Kreuz tragen und in solchem Kreuztragen das Heil für diese Welt erblicken.

Alles andere wäre das Bemühen das "alten Adams", sich Sicherheiten zu verschaffen, sich seines Gottes, seiner Religiosität, seiner Positionen zu rühmen. In unserer Zeit ist nirgends so sehr wie in Barths Römerbrief deutlich geworden, wie widerchristlich solches Bemühen ist.

Bultmann sehe ich auf eben dieser Linie, wenn er sagt, daß christlicher Glaube heißt: Aus dem Unverfügbaren leben. "Der christliche Glaube weiß von einer Tat Gottes, welche die Hingabe, welche den Glauben, welche die Liebe, welche das eigentliche Leben des Menschen erst möglich macht." (Kerygma und Mythos, S.40). Eben diese Tat Gottes aber ist als solche wieder unverfügbar, sie ist das Kreuz Christi. Das Kreuz Christi als Tat Gottes bekennen, heißt, an den Auferstandenen glauben. Hier nehme ich in der Hingabe das Kreuz Christi auf mich, erfahre aber gleichzeitig die Liebe und das Leben, das der Gekreuzigte schenkt. Jede Hingabe aber wird zur Farce, wenn am Anfang die Frage gestellt wird, ob sie sich überhaupt lohnt. Diese Hingabe ist nichts anderes als Gehorsam, sie wagt und fragt nicht nach Rückversicherungen.

Eben dieses wird im Leben Jesu sichtbar, so wie es hinter den Berichten der Synoptiker erscheint. Jesus stirbt, weil es die religiöse Welt seiner Zeit nicht ertragen konnte, daß durch ihn Sicherungen in Frage gestellt wurden. Er spricht dem Ungläubigen, dem Tun des ungläubigen Samariters, das Recht zu und nicht dem auf Korrektheit des Handelns bedachten Priester, und er ist bei den Zöllnern und Sündern und nicht in den Häusern der Kirchenfürsten, er heilt einen Menschen und übertritt dabei die altehrwürdige Sabbatordnung seines Volkes. Durch den verheerenden Satz, der Sabbat ist für den Menschen da und nicht der Mensch für den Sabbat, bringt er jede sakral begründete Welt zum Einsturz. Nach seiner Interpretation kann das Gesetz nicht mehr dazu dienen, Rechtgläubigkeit aufzuzeigen, den Frommen vom

Gottlosen zu scheiden. Das Gesetz macht als Hilfe für den Menschen nur noch Schuldige und Gerechte zugleich. Ich kann das Gesetz niemals genügend erfüllen und es zugleich nicht kritisch genug betrachten. Seiner Intention nach meint das Gesetz mich ganz, mit Leib und Seele, ohne daß mir irgendeine Ausflucht bleibt; es verpflichtet mich ganz und läßt mir nicht die Möglichkeit, mich rasch und bequem herauszureden dort, wo ich nicht ganz gehofft, geliebt, gewagt habe. Und es könnte doch sein, daß ich das Gesetz um eben des Wagnisses der Liebe willen zu übertreten gezwungen bin. Das zerstört alle sicheren Maßstäbe, löst alle Fronten auf, läßt ein Freund-Feind-Denken in dem Sinne nicht mehr zu, daß ich mich von vornherein auf der richtigen Seite weiß. Das Gesetz richtet und macht lebendig, es zeigt mir, daß ich nie fertig bin und macht doch zugleich in seiner Ausrichtung auf den Nächsten seine eigene Relativität sichtbar, befreit mich damit von seinem Zwang - und deshalb ist Christus des Gesetzes Erfüllung. Der wirklich Liebende weiß, daß er niemals am Ende ist, daß er niemals sagen kann, ich hab's geschafft. Er findet aber zugleich nur Erfüllung und Verwirklichung seiner Liebe jenseits aller Normen. Im Kreuz geschieht nichts anderes, als daß all dies zu seiner Vollendung kommt. Das Gesetz kommt hier zu seinem Ende, insofern der um seine eigene Sicherheit bemühte Mensch zu seinem Ende kommt. Es wird das Gericht gesprochen über eine um sich selbst besorgte Welt, über eine Welt, in der das Gesetz Gerechte und Ungerechte macht und einander gegenüberstellt. Und es wird in diesem Kreuz das Heil sichtbar, weil die Liebe sichtbar wird, die die Intention des Gesetzes zur Erfüllung bringt, diese Welt aufbricht und frei macht von der Sorge um sich selbst, hin auf den Nächsten, dem das Lebensrecht zugesprochen wird. Die Liebe des Propheten aus Nazareth überwindet die in sich verkrampfte Welt, weil sie am Kreuz sichtbar macht, daß sie stärker ist als der Tod. Mit dem verzweifelten Schrei "Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen" stirbt der, der seinen Wehruf über die Satten und Trägen erschallen ließ, der nicht nach bestimmten Vorstellungen und

Zielen die Welt zu gestalten versuchte, der nicht bestimmte Ideale nahezubringen bemüht war, sondern im bedingungslosen Angebot seiner Liebe sich selbst aufs Spiel setzte, aus dem Unverfügbaren lebte. Ostern ist das Bekenntnis, daß Gott selbst hier gehandelt hat, daß dieser Christus mit seinem Leben und Sterben die Wahrheit der Welt ist. Seit Ostern wird dies hinausgetragen in die Welt, verkündet und gelobt. Nichts anderes als das Wort dieser Verkündigung bewegt uns zur Nachfolge, zur Übernahme des Kreuzes, zum Glauben an Jesus von Nazareth.

Kann darauf der Christ seine Stellung in der Welt begründen, sich und sein Urteil von daher verstehen, in der Welt, in der Gesellschaft, in der er lebt? Mit Ostern komme ich zum Glauben an die Heilsbedeutung des Kreuzes Christi, übernehme ich das Kreuz Christi als mein eigenes, lasse ich mich von der Liebe Christi beschenken und werde ermutigt zur eigenen Liebe, die immer zugleich Leiden bedeutet. Denn in der Liebe bin ich offen, habe ich mich preisgegeben, bin ich verletzbar. Wo meine Liebe abgewiesen wird, kann meine Offenheit mißbraucht werden, wo meine Liebe mißverstanden wird, werde ich als Unruhestifter unschädlich gemacht. Zu jeder Liebe, die nicht "Eigenliebe", sondern Offenheit für den anderen ist, gehört das Gespräch, in dem ich mich selber riskiere, der offene Dialog. Ich meine deshalb, daß die Existenz des Christen zu Recht als dialogische Existenz umschrieben wird. Erwin Hinz schreibt in Heft 1 der Ökumenischen Rundschau vom Januar dieses Jahres (S. 55): "Für den Christen gehört der Dialog als Wesensmerkmal und Ausdruck seiner Existenz zur Ganzheit seiner Person in allen Lebensbezügen. Kommunikation und Information, die Erkenntnis der eigenen Standortgebundenheit der Ansichten und die Begrenzung meines Wissens, die kritische Funktion der ständigen Prüfung der eigenen Position und derjenigen meines Gesprächspartners bilden die unaufgebbaren Voraussetzungen jedes echten Dialogs."

Und der Marxist Krejeof sagte bei einem Vortrag in Loccum: "Der Dialog ist ein Durchbruch durch Grenzen und Festungen philosophischer und ideologischer Systeme. Er bedeutet die Notwendigkeit eines Rückzuges von extremen und phantastischen feindlichen Standpunkten... er ist ein Suchen neuer Kriterien,

ein Streben nach maximaler Objektivität; ein Bemühen, die Realität des Partners und seine Anschauungen zu respektieren... Keiner der Dialogpartner hat eine abgeschlossene, vollendete Gesamterkenntnis. Darum ist es im Dialog notwendig, gemeinsam ein "offenes Ende" zu schaffen. Ein offenes Ende mobilisiert beide Partner zur Aktivität auf dem Gebiet des Glaubens und zur Vorsicht bei der Bildung einer Überzeugung. Ein offenes Ende des Dialogs lehrt uns, die Zweckmäßigkeit und Vielheit verschiedenartiger Methoden und die Unerläßlichkeit verschieden orientierter Ansichten über den stets veränderlichen Inhalt des Dialogs zu respektieren. Der Dialog ist ein undogmatischer Weg des Suchens der Wahrheit, die eigene Unvollständigkeit nicht fürchtend. Der Dogmatiker kann vor allem deshalb keinen Dialog führen, weil der Dogmatismus jederzeit komplett sein will... der Dialog ist also eine Quelle schaffensfreudigen Zutritts zu menschlichen Angelegenheiten, Überwindung der Vorabsolutierung des eigenen Denkens, der starren Individualität und Uniformität".

Zu alledem bin ich fähig, weil Christus mich dazu ermutigt. Das bedeutet, daß mich der Glaube an Jesus zu kritischer Distanz und zum Engagement gleichzeitig verpflichtet. "Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen". Dieser Satz aus dem 6. Kapitel des Galaterbriefes sieht die Erfüllung meines Christenlobens im normalen Alltag. Diese Last gilt es jeweils zu sehen und auf sich zu nehmen, in einer Ehe, in einer Kommune, in der Gesellschaft, in der Welt, in der wir leben: Die Last des mit sich selbst unzufriedenen Mitmenschen, die Last des geschundenen und ungerecht behandelten Nächsten, die Last des Wissenden, die Last dessen, der Verantwortung trägt

Hier bin ich mitten in die Welt hineingeschickt und in ihr verpflichtet. "Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist Liebe". (1. Joh.brief, 4,8). Den Menschen in dieser Welt lieben, das führt mich dazu, mich um ihn zu bemühen, ihn zu verstehen zu suchen, seine Sorgen, seine Last zu teilen, an der Beseitigung der Ungerechtigkeit zu arbeiten, unter der er leidet.

Das bedeutet, die Welt immer neu zu bedenken, in der wir leben, uns niemals mit dem Status Quo zufriedenzugeben.

Von daher ist es nur zu begrüßen, wenn die Konferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf den Begriff der Revolution in den

Mittelpunkt der theologischen Diskussion gerückt hat.

Heinz-Dietrich Wendtland schreibt zum Bericht über diese Konferenz ebenfalls in der Ökumenischen Rundschau (S.7):

"Es mußte die ererbte Position des christlichen Konservatismus und jede Verherrlichung des Status Quo in Staat und Gesellschaft völlig aufgegeben werden, welche jede revolutionäre Veränderung der Gesellschaft als ein Verbrechen ansieht und als Sünde diskriminiert."

Oder "Es mußte die Genfer Konferenz revolutionär denken gegenüber vielen christlichen Traditionen, die wegen ihres statischen Charakters in der Welt des sozialen Wandels unbrauchbar geworden sind. ..." (S.8). Weil der Mensch und seine Welt in einem steten Wandel begriffen sind, deshalb müssen auch die Ordnungen, in denen der Mensch existiert, einem steten Wandel unterworfen werden - wenn es richtig ist, daß das Gesetz für den Menschen da ist. Das macht mich vorsichtig, kritisch und aufmerksam, hält mich in Distanz zu allen Ideologien dieser Welt, zu allen Weltanschauungen, noch dazu, wenn sie unter dem Dogma der Unfehlbarkeit vorgetragen werden. Das Abenteuer menschlichen Miteinandergehens muß immer neu gewagt werden.

Hier bewahrt mich der Glaube an den leidenden Christus davor, mich an die Welt zu verlieren, ihre Programme, ihre Gewalthaber, ihre Mächtigen. "Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat" (1. Joh. 5,4). Ganz irdisch, also, ganz alltäglich wird die Welt überwunden. Sie wird überwunden in ihrer Eigenliebe und in ihrem Sicherheitsbedürfnis. Der Glaube überwindet diese Welt, weil er Glaube an den Gott ist, der aus dem Toten Lebendiges schafft, der dem Nichtseienden ruft, daß er sei (Römer 4,17). Dieser Glaube fragt nicht nach Garantie, sondern ist Gehorsam, gehorsam bis zum Tode am Kreuz, bis zur Preisgabe des eigenen Ichs, zur Preisgabe des Lebens um der Liebe willen. Diese Liebe hält mich lebendig, läßt mich nach dem Bruder Ausschau halten, der meiner Hilfe, meiner Fürsprache bedarf. Und so liegen im Glauben an den leidenden Christus Weltüberwindung und ein Bemühen um die Welt, das aufs Ganze geht, ineinander. Als wanderndes Gottesvolk haben die Christen hier "keine bleibende Statt"; sie beruhigen sich nicht bei dem, was ist, denn das

würde sie ihrer letzten Verantwortung enthoben. Christen sind Menschen voller Unruhe, Menschen, die unterwegs sind, die alle Ordnungen dieser Welt auf den Menschen hin befragen, der mit Jesus von Nazareth sichtbar geworden ist.

Selbstverständlich brauchen die Ordnungen dieser Welt eine bindende verpflichtende Kraft. Ohne Ordnungsgefüge kann der Mensch in dieser Welt nicht leben, kann sich hier nicht einrichten. Aber die Ordnungen dieser Welt verlieren ihren Heiligschein, ihre absolute Gültigkeit.

Sie sind sinnvolle Ordnungen, solange sie dem Menschen dienen, solange sie der konkreten Verwirklichung der Liebe dienen; aber sie haben dort ihren Sinn verloren, wo sie zum Selbstzweck geworden sind, wo ein höherer Zweck unserem Leben den Atem nimmt. Wofür wird etwa in Vietnam gekämpft? Ist es der Mensch, der in Vietnam lebt, oder ist es ein höherer Zweck von Leben und Freiheit, für den menschliches Leben geopfert wird? Für die Beantwortung dieser Fragen und aller ähnlichen Fragen ist Sachverstand erforderlich, darf es niemals um gefühlsmäßige Bindungen gehen. Gefühlsbetonte Urteile werden allzuleicht zur Ideologie; Sachverstand hat die jeweilige Situation zu erhellen, zu erforschen. Er kann gewiß noch keine Normen liefern, aber er kann z.B. die Gründe für die Außenseiterrolle des europäischen Judentums im Mittelalter und in der Neuzeit nennen. Hier wäre es eine eminent christliche Aufgabe, zum Sachverstand zu rufen. Er kann dazu helfen, den Menschen in seiner Wirklichkeit in den Blick zu bekommen, die nicht entstellt ist durch Vorurteile. Eben in dieser kritischen Prüfung der Verhältnisse, der Geschichte, der politischen Entscheidungen meiner Welt, existiere ich mit meinen engagierten Fragen mitten in dieser Welt, lasse mich aber nicht leiten und bestimmen von dem, was "man" in dieser Welt denkt, glaubt, urteilt.

Ob das alles ein Humanist nicht auch kann? Gewiß, und er erhält sogar seine Bestätigung, daß er, wenn er es wirklich tut, auf dem rechten Wege ist, nämlich in der Bestätigung durch Jesus von Nazareth. Wir hätten uns dann nicht vornehm von ihm zu distanzieren als diejenigen, die es im Grunde eben doch

besser wissen, sondern wir hätten mit ihm gemeinsam an die Arbeit zu gehen in dem Zeugnis, daß wir durch Jesus von Nazareth zu unserem Tun angestiftet sind.

Können wir als Christen unsere Stellung in dieser Welt auf eine kritisch erforschte Bibel gründen? Ich meine ja, ich meine gerade auf eine kritisch erforschte Bibel. Denn sie beginnt gerade unter einer kritischen Forschung zu reden, weist uns in einer beunruhigenden Dringlichkeit an diese Welt, fordert uns auf, "Salz der Erde" zu sein. Der elend zusammengeschlagene Jesus von Nazareth wird hier tatsächlich unser Bruder, spricht uns durch sein Sterben seine Liebe zu, ermuntert uns zu eigener Liebe, zu eigenem Tun, läßt uns in einer revolutionären Liebe diese Welt überwinden.

Lassen Sie mich schließen mit den letzten Sätzen aus der Botschaft der Konferenz "Kirche und Gesellschaft": "... unser letztes Wort an die Kirchen muß ein dringender Appell sein zu wirksamerem und entschiedenerem Handeln, als Ausdruck unseres Zeugnisses vom Evangelium in der Welt, in der wir leben. Wir sind uns darüber im klaren, daß diese Aufgabe nicht leicht ist. Sie erfordert einen langen und mühsamen Kampf, aber wir beten um Kraft, gestützt auf das Versprechen unseres Herrn: Seid getrost, ich habe die Welt überwunden."

Christliche Friedensbotschaft - Friedliches Handeln der Christen

I. Eschatologie und Optimismus

"Heiliger Gott! Was geschieht denn in der Welt? Wie bezaubernd ist es, und dennoch gräßlich! Überall kriecht die Wahrheit heraus, dennoch hat die Lüge ihre Übermacht an allen Orten. Die Welt schmückt sich wie zu einer Hochzeitsfeier, bei trauern-dem Meinen hungriger und getöteter Völker. - Ein Meer der Wonne - und ein Ozean des Leidens; und in der Wonne - Langeweile, im Leiden - Verzweiflung! Die Berufenen sitzen bei ausschweifenden Gastmahlen herum und lassen den Unberufenen das Zähneklappern auf Erden, und in der Erde ein gemeinsames Grab, weil die Weisen dieser Welt gesagt haben, es sei kein freier Platz mehr am Tisch des Lebens. In den publicchen Sachen herrscht Eigennutz, und in den privaten die Schande. Die Eitelkeit feiert ihren Triumph, die Tugend faulenzet. Jeder gebraucht das Wort Gottes oder mißbraucht es, aber niemand lebt in ihm, und es lebt in niemandem. Man verkündigt die Bruderschaft der Menschen und Völker, aber sie sind mit Kains Verbrechen belastet... Da ist das Leben mächtig, aber elend, und dort ist der Todeskampf elend, aber mächtig. - Und dieses Leben ist ein scheinbares Leben, weil es vom Tod angesteckt ist; und jener Tod ist ein scheinbarer Tod, weil er vom Leben befruchtet ist!

Siehe, es sind vor uns ungeahnte Wunder der Industrie, ungedachte Schätze der Wissenschaft und immer wachsende Zeichen einer mühsamen, gigantischen Arbeit; siehe, es sind Aufwände, von denen die Sybariten nicht geträumt haben, und Kräfte, die unsere Vorstellungskraft den märchenhaften Titanen nicht zuschreiben durfte! Und dennoch, das Volk und die Völker begehren, dürsten und seufzen mit unaussprechlichem Seufzen. Weshalb geschah das alles? Und wohin führt das? Was hat die Wissenschaft der Wissenschaftler erreicht, was hat die Arbeit der Arbeiter verdient, was hat das Gold der Reichen gekauft, was haben endlich gewaschen die Tränen so vieler Geschlechter? Heiliger Gott! Was geschieht in dieser Welt?"

Das sind die Worte eines polnischen Philosophen, der teilweise auch der deutschen Philosophie gehört, das sind Gedanken eines Denkers, der wie Karl Marx im Kreise der Hegelschen Philosophie erwuchs. Mit diesen Worten beginnt das größte Werk von August Graf von Cieszkowski - "Vater unser". Der erste Band dieses Werkes erschien gleichzeitig mit dem "Kommunistischen Manifest". Cieszkowski, der ein Philosoph, aber auch ein Ökonom war /1/, hat sich bemüht, eine christliche Antwort auf die Fragen seiner Zeit zu geben. Er spürte um die Mitte des XIX. Jahrhunderts den Anfang einer neuen Epoche, die er als die Epoche des Heiligen Geistes verstand. Es ist aber klar, daß die Mitte des XIX. Jahrhunderts wenig geneigt war, die Wandlungen dieser Zeit als Zeichen der sich annähernden Epoche des Heiligen Geistes zu verstehen. Es war vielmehr die materialistische Geschichtsphilosophie, die eine Anerkennung gefunden hat. Natürlich, es ist nicht meine Aufgabe, mich mit einer Analyse der Geschichtsphilosophien der beiden genannten Anhänger des Hegelschen Systems zu befassen. Ich möchte aber betonen, daß letzten Endes die beiden Antworten, die pneumatische und jene materialistische, im Grunde optimistisch waren. Wenn wir nun das Problem der Teilnahme und Anwesenheit der Christen in dem politischen Leben erwägen wollen, dürfen wir alle möglichen und vielleicht auch scheinbar unmöglichen optimistischen Perspektiven nicht verpassen.

Was wir in den angeführten Worten von August Cieszkowski finden, ist ein Bewußtsein des Endes. Das ist ein eschatologisches Bewußtsein, denn Eschatologie ihrer Definition nach, befaßt sich mit den letzten Dingen. Natürlich, wir dürfen uns die Frage stellen, ob die Mitte des XIX. Jahrhunderts wirklich ein Ende der Epoche war; unserer Periodisierung nach mag das beanstandet sein, und die Zäsur zwischen den Epochen darf verschoben werden. Hat sich aber der Philosoph geirrt? Ist es nicht so, daß fast jede Generation ihre eigene Eschatologie und Apokalyptik hat? War die Erfahrung eines Endes in der europäischen Geschichte etwas Fremdes in der durchschnittlichen Mentalität? Wie war es mit der Generation, die die französische Revolution erlebte? Wie sah der Mensch die Welt des Mittelalters, wenn seine Stadt oder sein Land von einer Seuche oder von kriegerischen Scharen angegriffen wurde? Was dachte er in den

Zeiten der Mongolenstürme oder des siegreichen Zuges des Islam? Und war es anders am Ende der altertümlichen Epoche? Für einen Aurelius Augustinus war die Dämmerung des christlich gewordenen Imperium Romanum auch eine eschatologische Erfahrung. Glücklicherweise war er besserer Theologe als Historiosoph und besserer Christ als Römer, und sein theologisches Werk hat die Probezeit günstig bestanden. Ein eschatologisches Bewußtsein läßt sich auch von der Lebensanschauung und Weise der ersten Christen nicht trennen. Es ist merkwürdig, daß Eschatologie immer in der Geschichte der Christen anwesend war. Etwas Ähnliches dürften wir von der säkularen Geschichte sagen.

Und wie ist es mit diesem Problem in unserem Jahrhundert? Mit 46 Jahren meines Lebensalters gehöre ich einer Generation an, die einen Zusammenbruch ihrer Welt erlebt hat. Für mich war das Jahr 1939 ein apokalyptisches Jahr. In wenigen Tagen ist damals die Welt, in der ich erwachsen und gelebt hatte, zusammengefallen. Freilich war dieser Zusammenbruch relativ, es blieben Völker und Länder, die es nicht erlebt haben. Ich trat aber damals in eine andere amorphische Welt, die mit meiner bisherigen Welt gar nicht identisch war, und so erlebte ich ein Weltende.

Ich bin sicher, daß die meisten von uns von einem solchen Erlebnis nicht verschont wurden. Aus den Jahren 1939 - 1945 her sind wir bestimmt, in eine neue Zeitperiode und in eine andere Welt eingetreten. Der Untergang unserer alten Welt war radikal, absolut war er aber nicht. Und das war vielleicht eine Entdeckung, die uns Mut zum Aufbau der zerstörten Welt machte.

Kaum haben wir einen Aufbauversuch unternommen, als sich ein neues eschatologisches und apokalyptisches Geschehen meldete. Das war Hiroshima. Auf diese Weise wurde ein neues Kapitel der Geschichte im Jahre 1945 zugleich zu einem neuen Absatz einer Eschatologie, der eine neue Epoche zu verkünden schien. Diese Verkündung war katastrophisch, denn es ist klar geworden, daß seither eine totale Vernichtung der Welt möglich geworden ist. Seit Hiroshima sind 22 Jahre vergangen. In dieser Zeitperiode entwickelten sich die Kernwaffen-Technik und Technologie weiter, und das Gespenst einer möglichen totalen Vernichtung wurde zu einem Genossen unseres Daseins. Ist das nicht apokalyptisch, ja sogar tragisch?

Die höchste Gefahr eines Atomkrieges hat sich, trotz aller
gewesenen wie auch aktuellen Krisen, nicht verwirklicht. Die
Gefahr ist nicht vorbei, die Krise ist gegenwärtig, und sie
wurde sogar zu einem Element der politischen Situation; das
Gespenst eines atomaren Massentodes ist nicht verschwunden.

In solchem Kontext haben wir die Anfänge einer neuen christ-
lichen Friedensbotschaft und Friedensbewegung zu suchen. Es
sei damit die "Prager Theologie des Friedens" und die Christ-
liche Friedenskonferenz gemeint. Von Anfang an war die Bot-
schaft der CFK, die ich "Versuch einer christlichen Irenologie"
genannt habe, sich ihrer Verbindungen mit einer säkularen und
einer christlichen Eschatologie bewußt.

In seinem Wort auf der ersten Tagung der CFK betrachtete
Prof. J.L. Hromádka die ganze Periode seit 1914 als eine
Katastrophe /2/. Diesen Gedanken wiederholte er nicht einmal
in seinen Äußerungen. In seinem Referat auf der ersten Allchrist-
lichen Friedensversammlung brachte er diesen Gedanken besonders
scharf zum Ausdruck. "Im letzten halben Jahrhundert - sagte
er - sind wir in gewaltige Umstürze in der Welt hineingestellt
worden, und wir leben immer noch unter dem Eindruck der
Katastrophe, die vor zwanzig Jahren die Welt erschüttert hat"
/3/. "Vierzig Jahre hindurch steht die Menschheit in einem
Prozeß geschichtlicher Katastrophen und Änderungen, für die
es in der Weltgeschichte keine Analogie gibt. Die alte inter-
nationale Ordnung, die bis zum zweiten Weltkrieg von den sog.
christlichen Völkern aufrecht erhalten wurde, ist heute
zertrümmert" /4/. Mit dem eschatologischen Sinn des Hiroshima-
Geschehens befaßte sich Prof. D. Heinrich Vogel während der
ersten Tagung der CFK. Er sagte: "Das Ende, das in der Per-
spektive eines mit Massenvernichtungsmitteln geführten totalen
Weltkrieges sichtbar wird, ist nicht das Ende, an das der für
uns Gekreuzigte die Geschichte führte..." /5/. "Das anfangs-
lose Ende, auf das der Mensch angesichts der Massenvernichtungs-
mittel starrt, ist der hoffnungslose Aspekt einer Verzweiflung"
/6/. Auf der zweiten Tagung der CFK stellte Prof. Vogel fol-
gende Frage: "Ist es nun nicht wirklich so, daß der Tag von
Hiroshima unter apokalyptischem Vorzeichen die Grenze der Zeit-
alter signalisiert, auf der wir es nicht eigentlich mit diesem

Signal, sondern mit der an uns als die Grenzgänger der Geschichte gerichteten Frage Gottes zu tun haben?" /7/ Einen unvermeidlichen Untergang der Menschheit spürt Martin Niemöller, wenn eine kriegerische Gewaltanwendung nicht aufgegeben werde. Das ist für ihn eine harte Alternative, ein entschiedenes entweder - oder, tertium non datur /8/.

Das ist nur eine begrenzte Auswahl von eschatologischen Gedanken in den Texten der "Prager Friedenslehre". Eine völlige Aufstellung der eschatologischen loci classici dieser Doktrin wäre bestimmt sehr interessant. Aber uns handelt es sich bloß um einen Beweis, daß die eschatologische Erfahrung von den Anfängen der "Prager Doktrin" untrennbar sei; sie ist auch untrennbar von ihr in ihrer weiteren Entwicklung.

Damit ist aber unser Problem noch nicht ausgeschöpft. Ein Ende verkündet auch einen Anfang. Gehen wir wieder zu unserer Erfahrung aus dem Jahre 1945 zurück. Als wir entdeckt hatten, daß die Vernichtung unserer Welt radikal aber nicht absolut war, fingen wir an, uns für einen Aufbau einzusetzen. Manche haben die vergangene Welt genau nach einem alten Modell aufbauen wollen. Anderen dagegen wurde es klar, daß der Aufbau nach einem neuen Muster zu realisieren sei. Denn die vor 25 Jahren zusammengebrochene Welt war keine ideale Welt, und wir durften nicht unser Streben nach einer besseren Weltordnung aufgeben.

So sind wir in eine Grenzsituation geraten und stehen auf der Grenze zwischen dem Vergangenen und Zukünftigen, zwischen dem Alten und Neuen, zwischen Ende und Anfang. Und es ist nicht schwer zu verstehen, daß eine eschatologische Erfahrung nicht nur Idee eines Endes, sondern auch den Gedanken eines Anfangs enthält.

Ihrer Definition nach betrifft die Eschatologie die letzten Dinge. Aber auch im Widerspruch mit ihrer Definition betrifft die christliche Eschatologie die ersten, neuen, zukünftigen Dinge. "Siehe, ich mache alles neu" /Apok. 21,5/. Also eine echte Eschatologie und echte christliche eschatologische Erfahrung muß unbedingt auch die Idee eines Anfangs in sich enthalten! Diese Erkenntnis läßt uns unsere Hoffnung nicht verlieren noch aufgeben. Sie ist zugleich ein Element des Mutes zum Sein,

und sie schenkt uns einen Impuls zum Aufbau des Lebens.

Wir Europäer verstehen den Gang der Geschichte nach einer horizontalen Linie. Auf dieser Linie unterscheiden wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Nach diesem Schema wurde die Eschatologie immer als eine zukünftige Größe verstanden. Wir sind aber berechtigt, die Eschatologie anders zu verstehen, und zwar unzeitlich und unhistorisch. Bedienen wir uns eines anderen, Schemas: unser Diagramm mag von zwei Linien bzw. Richtungen aufgestellt werden. Die horizontale Linie stelle unsere immanente Ebene vor, dagegen schildere eine vertikale Linie die ewige göttliche Realität. In diesem Sinne ist die eschatologische Erfahrung immer gegenwärtig in unserer Existenz, sie ist die Erfahrung jener göttlichen Realität, die in jedem Moment in unser Leben einbricht und eingreift. Das hilft uns nicht nur die Phänomene unseres geistigen Lebens zu verstehen, sondern das verhilft uns auch zu unserem praktischen christlichen Handeln in einer irdischen immanenten Dimension, die immer von der höheren göttlichen Dimension durchdrungen ist. Auf diese Weise wird uns wieder und wieder ein neuer Anfang angeboten, und unser soziales und politisches Handeln mag einen neuen Sinn gewinnen. Damit dürfen wir den eigentlichen Kern des Zusammenhangs der christlichen Eschatologie mit einer christlichen Praxiologie finden, besonders im Kontext dieser Botschaft, die uns die Theologie des Friedens bringt.

So entdecken wir in unserer Situation, in der wir eines Endes bewußt sind, auch einen neuen Anfang, der uns verschenkt wird. Freilich hatte der Graf Cieszkowski recht, als er gesagt hatte, daß unser Leben vom Tode angestockt sei; das ist für uns besonders deutlich geworden im Schatten einer totalen und katastrophalen Bedrohung unserer Welt. Es ist aber auch wahr, daß jener Tod vom Leben befruchtet sei. Das ist eine christliche Wahrheit, die mit unserer christlichen Hoffnung übereinstimmt.

Und nun ein paar Sätze aus der "Prager Friedenslehre". Prof. Hromádka ist sich dessen bewußt, daß wir doch auf einen Anfang rechnen dürfen. "Wir stehen am Anfang einer neuen Ordnung, deren Aufbau noch einige Jahrzehnte dauern kann" - sagt er in seinem Referat auf der ersten Allchristlichen Friedensversammlung /9/. Was Hromádka in den geschichtsphilosophischen Kategorien sieht,

wird von Heinrich Vogel in lauter theologischen Sätzen zum Ausdruck gebracht. "Dieses endgültige Ende" - sagt Heinrich Vogel - "hat Gott in den Anfang verschlungen, als er, der Vater, den Sohn von den Toten auferweckte" /10/. "Das Ende der Geschichte, das Gott heraufführt, ist kraft der Auferstehung des Gekreuzigten in den Anfang verschlungen, den Gott macht" /11/. Diese theologisch durchaus legitime Auslegung der Dialektik des Endes und des Anfangs enthält wesentliche Folgerungen für eine eschatologische Orientierung in der Situation, die un- gegeben ist. Besonders die schon früher angeführte Formulierung - "das anfangslose Ende" - ist in ihrer Paradoxie ja genial. Für Christen darf kein Ende einschließlich des Todes anfangslos sein, weil wir immer noch einem anfangsreichen Ende und einem endlosen Anfang trachten! Ein Geheimnis der Gläubigen ist, daß sie ihre Hoffnung nie verlieren, und immer noch einem neuen Anfang streben. Deswegen ist diese oder jene Katastrophe für die Christen nicht absolut, solange ihr Glaube, ihre Hoffnung und ihre Liebe, "diese drei", bleiben. Es gibt für die Christen keine hoffnungslosen Aufgaben und Ziele, die "zum Frieden und zur Besserung untereinander dienen" /Röm. 14,19/. Das christliche Handeln, besonders ein Handeln im Dienste des Friedens, ist ein Zeichen des Optimismus, der mitten aus einer kritischen Situation heraus in Glaube und Hoffnung herauswächst.

Unter diesem Aspekt gewinnt unser Einsatz für den Friedensdienst einen tieferen Sinn, namentlich den Sinn eines priesterlichen Gottesdienstes in dieser Welt /12/. Zu diesem politisch-priesterlichen Dienst ruft uns die christliche Theologie des Friedens in ihrer Prager Gestalt, die nichts anderes ist, als ein Versuch, die Friedensbotschaft der Offenbarung im Kontext unserer Situation wieder aufs neue zu entdecken und aufs neue zu vernehmen.

II. Theorie und Praxis der christlichen Friedensbewegung

Die christliche Friedenslehre in ihrer Prager Gestalt ist nicht nur eine akademische Disziplin. Sie läßt sich von ihrem Anfang an von ganz konkreten Versuchen eines praktischen Handelns nicht trennen. Die Friedenslehre und -bewegung der CFK wachsen aus einer praktischen Erfahrung heraus. Wir merken hier eine Rückleitung zwischen Theorie und Praxis, und zwar in diesem Sinne, daß das praktische Handeln eine theorisierende und systematisierende Reflexion hervorruft, diese aber zugleich zu praktischem Handeln anregt.

Obwohl die Prager Friedenslehre einen reinen Akademismus vermeiden will, darf man nicht ihre theoretischen Erwerbe vernachlässigen. Die CFK hat die Theologen zu einer kühnen Arbeit eingespannt. Es war nicht genug, nur das Hauptproblem Krieg-Friede untersucht zu haben, einer theologischen Ausarbeitung bedurften auch zahlreiche Probleme, die mit ihm verwandt sind. Es ist auch charakteristisch, daß dank dieser Arbeit ein irenologischer Aspekt in die klassischen Kapitel der Theologie hineindrang und unter den Theologen eine wunderbare Invention hervorgerufen hat.

In meiner Studie über die Prager Friedenslehre schrieb ich: "Der Erwerb (der CFK) bietet zugleich höchst interessante Beispiele einer theologischen Intention und Schöpferkraft. Die Frage des Friedens ist hier aufs weiteste verstanden und enthält auch sehr wichtige Implikationen, die die anthropologischen, soziologischen, juristischen, politischen, ökonomischen, kulturellen und moralischen Probleme in einer christlichen Auffassung betreffen. In dieser Hinsicht bilden die "Prager Erwerbe" einen wertvollen und frischen Beitrag auf den Gebieten des christlichen Denkens und geben schöpferische Anstöße für deren weitere Entwicklung. Sie bieten auch ein Beispiel sehr interessanter methodologischer Maßnahmen, die auf dem Gebiet der Exegetik, Systematik und Praxiologie angewendet werden" /13/.

Ich möchte gern ein persönliches Zeugnis geben. Der Kontakt mit der CFK hat mir eine befruchtende Begegnung mit einer lebhaften, schöpferischen und dynamischen theologischen Arbeit geschenkt. Dank dieser Erfahrung hat sich für mich meine

alte Liebe zur Theologie verjüngt und verschönert. Dies mag und möge Erfahrung auch anderer Theologen sein. Denn Theologen, die Veteranen sowie Anfänger, können oftmals in solch ein Gefühl geraten, wie der arme Schüler aus jener raffinierten Szene in "Faust". Erlauben Sie mir, daß ich aus dieser Szene ein paar Sätze anführe:

Schüler: ... O glücklich der, den ihr belehrt!
Fast möchte ich nun Theologie studieren.

Mephisto: Ich wünsche nicht euch irre zu führen.
Was diese Wissenschaft betrifft,
Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden;
Es liegt in ihr so viel verborgnes Gift,
Und von der Arznei ist's kaum zu unterscheiden.

Ich würde den jungen und vielleicht auch älteren in Krisen geratenen Theologen raten, sich ein wenig mit der Prager Friedensdoktrin zu befassen, um in ihr einen Ausgang aus der Konfusion zu finden.

Aus eigener Erfahrung weiß ich, daß die Problematik der Friedenslehre, ihre weiten Horizonte und erfindungsreichen Methodologien unter der theologischen Jugend ein reges Interesse erweckt. Das scheint eine große Chance für Theologie und theologisches Studium zu sein. Wir sehen darin gleichzeitig eine ganz konkrete praktische Frucht, die auch auf diesem Gebiet die Prager Friedenslehre bringen mag.

Im folgenden Absatz möchte ich die Beziehung CFK - Kirche besprechen. Wir haben hier ein entschiedenes Engagement zahlreicher Kirchenmänner wie auch ganzer Kirchen, besonders aus den sozialistischen Ländern, zu notieren. Initiative zu einer neuen christlichen Friedensbewegung, die zur Bildung der CFK geführt hat, war nicht die Sache einer Partisanengruppe, obwohl wir die Aktivität der Einzelnen nicht vernachlässigen dürfen. Diese Initiative ist nicht außerhalb der Kirchen geblieben, es waren vielmehr von Anfang an die Kirchen, die ihre Unterstützung, ja mehr, ihre engagierte Teilnahme an dieser neuen Bewegung gemeldet und zugleich reasiiert haben. Ihrerseits hatte die CFK selber keinen Anspruch an eine außer- oder überkirchliche Rolle, im Gegenteil, sie wollte inner- und interkirchlich bleiben. Und tatsächlich ist sie zu einer Funktion der Kirchen bzw. der Kirche

geworden. So blieb Theorie und Praxis der CFK in voller Harmonie mit Theologie und Kirche.

Die innere Loyalität der Friedenslehre und der Friedensbewegung den Kirchen gegenüber hat auch ökumenische Früchte gebracht. Da war kein Platz für Streit um jegliche konfessionelle Priorität, es gab nur eine Priorität, nämlich Priorität der Friedensbotschaft und des Friedensdienstes. Und das hat einen ökumenischen Zement innerhalb der Prager Bewegung geschaffen. In ihrem Engagement für Frieden fanden sich die Kirchen, ihre Führer und Glieder in einer Bruderschaft vor, die nie gestört wurde. Die Ökumenizität der CFK hat in der Praxis alle Erwartungen überschritten. In meiner Studie schrieb ich: "Die irenologische Ekklesiologie ist vom ökumenischen Geist durchdrungen. Und es kann nicht anders sein, weil diese Stimme, die zum Frieden in der Welt aufruft, auch zum Frieden der Kirchen mit Kirchen und der Christen mit Christen untereinander führen muß. Pax ecclesiae testimonium pacis... Eigentlich kennt die irenologische Ekklesiologie keine Streitigkeiten und Zwistigkeiten unter den Kirchen. Ist das eine Naivität oder ist das eine Idealisierung? Weder düss noch jenes. Es gibt einfach in der irenologischen Doktrin keinen Platz für solches Problem, und zwar aus prinzipiellen Gründen. Auf dem Prager Boden gibt es einen vollen consensus unter den an dieser Friedensbewegung teilnehmenden Kirchen. Vielmehr dürfte man sagen, daß im Prager Kreis eine Reflexion über eigene ökumenische Erwerbe noch lange nicht ausreichend war. Natürlich wird vom ökumenischen Zusammenleben gesprochen, und es ist Quelle vieler Freuden, daß Eintracht und Harmonie unter den Partnern dieser Friedensbewegung weilt; man betont aber nicht genügend, wie viel in dieser Hinsicht geleistet wurde" /14/. "Und umso wertvoller sind die Resultate, daß der CFK keine taktischen Ziele vorschwebten und daß ihr Einfluß in dieser Richtung unbewußt; dadurch aber mehr spontan war; auf diese Weise wurde die Prager Bewegung zu einer guten Schule der ökumenischen Loyalität und des Zusammenlebens, und in einem formalen Sinne auch zu einer Vorstufe des Weltkirchenrates" /15/.

Die dritte Beziehung, die einer Besprechung wert ist, ist die Beziehung CFK-Welt. Die Prager Friedensbotschaft ist ein Wort der Kirche an die Kirche, sie will aber auch ein Wort an die Menschen außerhalb der Kirchen sein /16/. Man braucht Mut, um die Menschen und die Welt anzureden, und die Prager Bewegung hat diesen Mut gefunden. Mut haben bedeutet optimistisch zu sein. Dieser Optimismus darf aber nicht oberflächlich sein, und er ist es nicht, wenn er aus der christlichen Hoffnung herauswächst.

Man brauchte auch Mut, um die Vergangenheit zu überwinden. Die sogenannte christliche Welt ist für die zwei letzten Weltkriege mitverantwortlich. Dieses Bewußtsein ist besonders scharf von J. L. Hromádka zum Ausdruck gebracht worden /17/. Kann die heutige Welt noch ein Vertrauen in die Christenheit haben? Wenn die Kirche ihre Friedensbotschaft an die Welt richten will, muß sie bereit sein, sich einer Kritik zu unterziehen. Sie betreibt aber Selbstkritik, die besonders in Hromádkas Theologie vertreten ist /18/. Eine theologische und historische Revision der christlichen Vergangenheit und des christlichen Erbes hilft zur Loslösung von den Lebensformen und Strukturen, die ihrem Namen aber nicht ihrem Wesen nach christlich waren bzw. als christlich gelten. Auf diese Weise gewinnt die Kirche ihre authentische Freiheit wieder. Ohne Freiheit wäre ihre Friedensbotschaft in unseren Tagen nicht möglich. Freiheit, ihrer existentiellen Struktur nach, ist die Freiheit der Wahl und Entscheidung, und diese beiden sind aufs engste mit dem Verantwortungsprinzip verbunden. Das Gefühl der Freiheit, der Verantwortung und Entscheidung ist in der Erfahrung der christlichen Friedensbewegung anwesend.

Im Optimismus der Hoffnung, im Mut des Glaubens und in der Freiheit des Handelns hat die CFK die Welt angeredet. Seit ihrer ersten Tagung hat sie ihr Wort an die Regierungen, dann auch an die nationalen und internationalen politischen Organisationen und Gremien gerichtet. Die Vertreter der CFK haben sich an zahlreichen kirchlichen und nichtkirchlichen, nationalen und internationalen Konferenzen beteiligt, sie nehmen auch an den Arbeiten des Weltfriedensrates teil. Wir dürfen sagen, daß die CFK im heutigen internationalen kirchlichen und

außerkirchlichen Leben anwesend ist und daß man ihre Stimme in der Welt hört. Ist das nicht ein bedeutsamer Erfolg des Mutes und Optimismus? Man könnte einen Katalog der Leistungen der CFK von mehreren Konferenzen, Seminaren, Begegnungen usw. aufstellen, und das wäre natürlich eine sehr reiche und interessante Aufstellung. Man könnte ein großes Repertorium lauter politischer, sehr konkreter Initiativen und Aktionen der CFK bearbeiten. Das wäre eine Dokumentation zur Praxis der Prager Friedensbewegung, dieser Praxis, die nie ihr Band mit Theorie, mit der Theologie des Friedens verloren hat. Gott sei dank ist es ihr gelungen - ich meine die CFK und ihre Leute - den Hochmut zu vermeiden und die Bescheidenheit zu behalten trotz aller Sukzesse, die wir erwähnt haben. Die christliche Größe bewährt sich immer in einer Dienstbereitschaft und einem Bereitschaftsdienst.

Zur Praxis der Prager Friedensbewegung gehört auch das Gebet. Es ist eine Tat und Leistung. Es hat den Segen Gottes für dieses Werk erbetet. Ich vermute, daß der 6. August zu einem Buß- und Gebetstag in mehreren Kirchen wurde. Im Bericht der zweiten Tagung der CFK finden wir einen Entwurf der Liturgie für diesen Tag /18/. Das Gebet hat in der Praxis der CFK nicht bloß einen deprokatorischen Charakter, es hat tiefere theologische Wurzeln. Im Aufruf zum Gebet der zweiten Tagung der CFK lesen wir folgendes: "Die zur 2. Christlichen Friedenskonferenz versammelten Kirchen, Pfarrer und Gemeindeglieder wissen sich angesichts der Bedrohung der Welt durch die atomare Zerstörung aufgerufen zu einem Fürbittgottesdienst im priesterlichen Eintreten der Kirche für die Welt" /19/. Also im Fürbittgottesdienst realisiert sich das sacerdotium der Kirche. Mit lauter praktischen und politischen Initiativen der CFK ist ja auch Gebet, von ihr als Tat und ein priesterliches Handeln verstanden, eng verbunden. Es fehlten nie das Gebet, Andacht und Gottesdienst wie auch Bibelarbeit an allen möglichen Sitzungen und Arbeitszeiten der CFK. Das ist eine Anregung für einzelne Christen zu ununterbrochenem Gebet für den Frieden in dieser Welt. Und wir Christen wissen es gut, was uns damit geschenkt wird und was für eine Kraft sich in diesem Glaubensgebet verbirgt. Vergessen wir nicht, daß das Gebet auch eine Art des Handelns ist.

III. Mut zum politischen Handeln

Wir können unter den Christen, besonders auf unserem Kontinent und in den letzten Jahrzehnten, zweierlei Stellung der Politik gegenüber beobachten: es gibt Kirchenglieder, die sich bewußt am politischen Leben innerhalb dieser oder jener Partei beteiligen, und diejenigen, die sich ihrer apolitischen Stellung rühmen. Diese zweite Stellung ist besonders von den Mitgliedern der Freikirchen und anderen pietistisch gesinnten Christen, als eine Tugend betrachtet. Die Parteilosigkeit und politisches Nichtengagement mag vom Unbehagen und von Enttäuschungen, die die politischen Programme herbeiführen, verursacht sein. Es mag aber auch tiefere theologische Wurzeln haben, und zwar in einem prinzipiellen Verhältnis zur Welt. Solch ein Verhältnis schließt jegliche Teilnahme der Christen am politischen Leben aus, weil die Politik etwas Weltliches, Unreines, ja Profanes sei, mit dem die Kinder Gottes nichts zu tun haben dürfen.

Die politische Abstinenz ist eine Täuschung. Das wissen wir gut aus der europäischen Erfahrung der Dreissiger- und Vierziger-Jahre unseres Jahrhunderts. Sie mag nur scheinbar sein, eigentlich hat aber solche Abstinenz immer einen politischen, positiven bzw. negativen Inhalt. Es gibt heute keine politischen Robinsons, weil wir nicht auf einer menschenleeren Insel leben. Jeder von uns ist ein zoon politikon in demselben Maße, in welchem jeder von uns als homo sapiens klassifiziert sein darf.

Man braucht nicht unbedingt eine Parteimitgliedschaft zu haben, um politisch handeln zu können und zu dürfen. Auch Parteilosigkeit befreit uns nicht von einem politischen Charakter unseres Handelns. Sie befreit uns auch nicht von einer Mitverantwortung für das politische Leben. Und diese Mitverantwortung erstreckt sich heute auf die ganze Welt, die trotz aller Teilungen eine Einheit ist. Das Mitverantwortungsbewußtsein sollen besonders wir als Christen haben. Und wir dürfen nicht vergessen, daß für uns "sollen" mehr als "müssen" bedeutet.

Sie haben vielleicht die große und berühmte Foto-Ausstellung "Die menschliche Familie" gesehen. Jeder, der sie gesehen hatte, hat sicher eine Erfahrung der Einheit unserer Welt und der Menschheit erlebt. Die Behauptung von der Einheit der Menschheit

scheint banal zu sein, sie ist aber einer der Bausteine unserer christlichen Anthropologie. "Und er hat gemacht, daß von einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdbogen wohnen..." /Apg. 17,26/. Das Einheitsgefühl verpflichtet uns zur Solidarität mit allen Völkern und zur Einfühlung in ihre Leiden und Nöte. Im Zeichen der Einheit der Menschheit dürfen wir nicht den Ereignissen in den nahen sowie in den fernen Erdteilen gegenüber gleichgültig sein. Krieg in Vietnam, Hungersnot in Indien, Elend in Südamerika usw., das alles soll ein Gegenstand unserer Sorge und unseres Gebets sein, es soll auch uns einen Anstoß zu praktischem Handeln geben.

Ich habe schon den Gedanken des priesterlichen Dienstes und Eintretens der Christen für die Welt erwähnt. Jetzt möchte ich gern ein paar sehr wesentliche Texte aus der Prager Friedenslehre wiederholen. Von diesem priesterlichen Eintreten der Christen für die Welt lesen wir im Aufruf zum Fürbittgottesdienst, der von der zweiten Tagung der CFK ausgerichtet wurde /20/. Und nun eine Formulierung aus dem Referat Heinrich Vogels auf der ersten Tagung der CFK: "Die Gemeinde Jesu Christi müßte in der Wahrnehmung ihrer priesterlich-politischen Verantwortung für den Menschen des Atomzeitalters auch einem ihr aufgenötigten Ausschluß des Christen von staatlichen Ämtern und politischen Funktionen auf sich zu nehmen bereit sein" /21/. Von einem priesterlichen Eintreten für die Not der Menschheit sagt Heinrich Vogel wieder in seinem Referat auf der zweiten Tagung der CFK /22/. Dann finden wir wieder ein ähnliches Wort in demselben Referat: Wenn wir aus der Buße heraus dazu gerufen sind, priesterlich in die Bresche zu treten, dann gilt es, Fürbitte für den Frieden und die Zukunft der so bedrohten Welt in eins gehen zu lassen mit jenen Taten der Hoffnung, in denen sich die Liebe manifestiert. Praktizierte Liebe, Hoffnung für den Menschen, das ist es, wozu wir jetzt gerufen sind" /23/.

Ich möchte hier auf die Einheit des Priestertums und der Diakonie hinweisen. Dieses und jene, sacerdotium und diakonia, sind eigentlich zwei Aspekte einer Sache, d.i. des Ministeriums der Kirche. Wir sollen wirklich pontifices, Brückenbauer, und zugleich diaconci, Diener, sein.

Die Prager Friedensbotschaft verhilft uns besonders zu einem "priesterlichen, politischen Eintreten", zu einem bewußten Handeln

für den Frieden in dieser Welt. Die Friedensfrage läßt sich heute von der Politik nicht trennen. Eine nur christliche Sich-Hingabe für den Friedensdienst muß deswegen auch ihren politischen Sinn und Wert haben. Prof. Hromádka sagte auf der ersten Tagung der CFK: "Wir sind keine Politiker und wir haben keine Politiker unter uns. Wir wollen politisch interessiert sein, aber Politiker, Diplomaten sind wir nicht" /24/. Das ist richtig. Wir sind keine Fach-Politiker, dennoch sind wir uns dessen bewußt, daß wir einen politischen Charakter unseres Handelns nicht vermeiden können.

Man braucht Mut zu politischem Handeln. Eine apolitische Haltung zeigt, daß ihr der Mut fehlt. Politische Abstinenz ist eine Flucht vor der Verantwortung. Wer kann uns aber von der Verantwortung befreien? Gehört sie nicht zur Struktur unserer Existenz? Es gibt eigentlich keine Flucht. "Je suis responsable de tout..." /25/, das ist nicht nur ein Bekenntnis eines J.P. Sartre und seiner Existentialisten, das ist ein Axiom, das auch mit unserer christlichen Erkenntnis und mit unserer christlichen Ethik übereinstimmt.

Wo finden wir den Mut, den wir brauchen? Es sind unser Glaube und unsere Hoffnung, die ihn uns schenken. Den Mut entböhren heißt in Glauben und Hoffnung schwanken. Das wollen die Christen nicht.

Zur Zeit des dritten Reiches schien mehreren Christen ihre politische Abstinenz eine Tugend zu sein. Das hat leider viel gekostet, und das war keine Tugend. Im Gegenteil, ein Nicht-Engagement in den Widerstand war eine Unterstützung für das verbrecherische System. Es gab damals kein Niemandsland, um sich der Verantwortung zu entziehen. Es gibt auch heute keine Niemandsländer in unserer Welt.

Die christliche Friedensbotschaft vernehmen und sie weiter überreichen bedeutet auch ein praktisches Handeln zu unternehmen. Es gibt einen festen Zusammenhang von Theorie und Praxis der christlichen Friedensbotschaft und des christlichen Friedensdienstes. Unter dem theologischen Aspekt ist der Friedensdienst ein priesterlicher Dienst an Gott und Welt; in den politischen Kategorien bedeutet er ein praktisches Handeln, ein Engagement für Mitmenschen und für die Welt. Es hat einen Sinn, sich für dieses Ziel einzusetzen. Trotz aller pessimistischen Urteile über die Lage

unserer Welt in einem atomaren Zeitalter dürfen wir nicht unsere Hoffnung verlieren. Das ist eine christliche Hoffnung. Das ist ein christlicher Optimismus. Das ist unser Glaube und ist unsere Zuversicht, daß Gott, der Herr der Geschichte, uns den Mut und die Kraft zum Friedensdienst in dieser Welt schenken wird.

Nachweisungen

- /1/ August Graf von Cieszkowski, 1814-1895, studierte in Krakau und in Deutschland; er war Mitbegründer der Philosophischen Gesellschaft in Berlin (1843). Schriften: Prolegomena zur Historiosophie, Berlin 1838 - Gott und die Palingenesie, Berlin 1842. - Zur Verbesserung der Lage der Arbeiter auf dem Lande (eine Vorlesung in der Brandenburger Landwirtschaftlichen Gesellschaft, 1845). - Antrag zu Gunsten der Kleinkinder-Bewahranstalten als Grundlage der Volkserziehung, Berlin 1855, - Du credit et de la circulation. Paris 1839 - De la pairie et de l'aristocratie moderne, Paris 1844. - Ojczyzna nasza (1. Band) Paris 1848; Bd. 1-2, Poznań 1922-1923.
- /2/ J.L. Hromádka: Die heutige Problematik, gesehen von einem Theologen. Aufgabe und Zeugnis, Praha 1958 S. 12.
- /3/ J.L. Hromádka: Friede auf Erden. Und Frieden auf Erden, Praha 1961 S. 28.
- /4/ ib. S. 39.
- /5/ Heinrich Vogel: Der Ruf von Hiroshima. Eligo vitam, Praha 1958, S. 21.
- /6/ ib. /7/ Heinrich Vogel: Der Ruf von Hiroshima. Aufgabe und Zeugnis, Praha 1958 S. 21.
- /8/ Martin Niemöller: Auf dem Weg zur Friedensepoche der Menschheit. Einzige Zukunft, Praha 1960, S. 31-32.
- /9/ J.L. Hromádka: Friede auf Erden. Und Frieden auf Erden, Praha 1961, S. 39.
- /10/ Heinrich Vogel: Die Gemeinde Jesu Christi und die atomare Bedrohung der Welt. Aufgabe und Zeugnis, Praha 1958 S.34-35.
- /11/ ib.

- /12/ cf. ib. S. 27. Aufruf zum Fürbittgottesdienst. Elige vitam, Praha 1959, S. 82.
- /13/ Witold Benedyktowicz: Próba irenologii chrześcijańskiej. Warszawa 1965.
- /14/ ib. /15/ Viktor Hájek: Die Eröffnungsrede... Aufgabe und Zeugnis, Praha 1958, S. 5.
- /16/ J.L. Hromádka: Die heutige Problematik, gesehen von einem Theologen. Aufgabe und Zeugnis, Praha 1958, S. 12.
- /17/ Friede auf Erden. Und Friede auf Erden, Praha 1961, S. 26, 30.
- /18/ Liturgie für den Bußtag... Elige vitam, Praha 1959, S. 75
/19/ ib. S. 82
- /20/ ib. /21/ Vogel, ob. cit. S. 27. /22/ Heinrich Vogel: Der Ruf von Hiroshima. Elige vitam, Praha 1959, S. 20.
/23/ ib. S. 22.
- /24/ J.L. Hromádka: Die heutige Problematik, gesehen von einem Theologen. Aufgabe und Zeugnis, Praha 1958, S. 15.
- /25/ J.P. Sartre: L'être et le néant. Paris 1955, S. 641.

1933
1933
1933

1933
1933
1933

1933
1933
1933

1933
1933
1933

1933
1933
1933

Der Psalm 37 ist für uns besonders dadurch interessant, daß der Vers 11 den alttestamentlichen Hintergrund der Seligpreisungen bildet: Matth. 5,5 Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Land besitzen. Psalm 37, 11 sagt: Aber die Gebeugten werden das Land gewinnen. Derselbe Gedanke erklingt auch im Psalm 37,9: Die aber des Herrn harren, die gewinnen das Land. Psalm 37, 22: Denn die Gesegneten des Herrn gewinnen das Land. (Ähnlich Vers 29 und 34).

Das Land soll also zugeteilt (jrs) werden den

- | | |
|--------------------------------------|--------------------|
| 1. Gebeugten (Luther: Elenden) | Psalm 37, 11 |
| 2. Harrenden auf den Herrn | Psalm 37, 9 und 34 |
| 3. Gerechten | Psalm 37, 29 |
| 4. sich Haltenden an Gottes
Wegen | Psalm 37, 34 |
| 5. Gesegneten | Psalm 37, 22 |

Man könnte daraus eine schöne ethische "Haustafel" erzeugen: Willst du Land bekommen, dann sollst du gebeugt (demütig), gerecht, auf den Herrn harren und seine Wege haltend sein. - Sehr schön, aber ist es wahr? Unsere Erfahrung lehrt uns nämlich, daß die Erde nicht die Demütigen und Gerechten gewinnen, sondern die rücksichtslosen Eroberer, bei denen sich keine Spur der hier erwähnten Eigenschaften findet. Ist das, was wir hier lesen, einfach Traum und Trug, moralische Selbsttäuschung und fromme Lüge? Oder gibt es doch eine bisher noch nicht genügend erprobte und verbreitete Methode, durch ethische Leistungen die Gabe der Erde auf einem friedlichen Wege, also ohne Blut, zu erzwingen? Kann man Gott moralisch so manipulieren, daß man aus ihm endlich auch das Erdreich erpressen kann? Können wir etwa auf diese Weise die verlorene Position und Machtstellung der Kirche in der Welt wiedergewinnen? Ist es eine Verheißung, daß wir das Eindringen des nachkonstantinischen Zeitalters rückgängig machen können, wenn wir uns musterhaft christlich benehmen werden? Oder gibt es noch eine andere Deutung, die uns jedenfalls auf den ersten Blick nicht einleuchtet? Aber lassen wir das Grübeln und machen ein wenig Exegese!

Das Verbum "zuteil bekommen" (jrs), nämlich von Gott, wie bei der Verteilung des gelobten Landes, ist ein bedeutungsvoller theologischer Ausdruck. "Das Land bekommen, ist eine messianisch eschatologische Formel, die besagt, daß in der Endzeit die Erwählten ihr Teil des gelobten Landes von Gott neu bekommen werden. Diese Verheißung hat natürlich eine besondere Aktualität in der Nachexilszeit bekommen. Eindeutig beweist die eschatologische Dimension diese Aussage, besonders die Stellen aus Jes. 65,9: Meine Auserwählten werden es (Land) besitzen und meine Knechte werden daselbst wohnen, Jes. 60,21: Deine Bürger werden lauter Gerechte sein und auf ewig das Land besitzen, als Sproß meiner Pflanzung und als Werk meiner Hände, mir zur Verherrlichung.

Die Verheißung des Landes (vgl. 5. Mose, 16,20 und Psalm 25,13) spielt eine zentrale Rolle schon bei Abraham: 1. Mose 13,15: Hebe deine Augen auf und schaue ... denn das ganze Land, das du siehst, das will ich dir geben und deinen Nachkommen für ewige Zeiten. Das ist natürlich eine theologisierende Rückprojektion des Landnahmgedankens. Dieser Gedanke findet seinen Widerhall bis in das Neue Testament hinein: Römer 4,13: Denn nicht durch das Gesetz wurde dem Abraham oder seinen Nachkommen die Verheißung zuteil, daß er Erbe der Welt sein sollte, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens. Das ist eine erhebliche Steigerung der Abrahamsverheißung, in der der Missionsanspruch der jungen Christenheit zu Worte kommt.

Scroff gesagt: Es geht in Psalm 37, 11 weder um das Bodenrecht und Grundstücke am Müggelsee noch um Grenzverschiebungen und Drang nach Osten, Westen oder Süden. Es geht einfach um die Teilnahme an dem Reiche Gottes, das aber - davor möchte ich ausdrücklich warnen - nicht zu vorschnell mit einem jen-
seitig verstandenen Himmelreich gleichzusetzen ist.

Nun das zweite: Wem wird dieses "Land" zugeteilt werden? Psalm 37, 11 antwortet: Den Gebeugten, den Demütigen, den ^anavim. Wer sind sie? Genenius sagt: Es seien die Menschen, die sich Jahve und seinem Willen unterordnen, die sich ihm gegenüber als Knechte fühlen. Gunkel sah in ihnen eine besondere Gruppe der Bevölkerung, die eine spezifische Frömmig-

keit gepflegt hatte, ähnlich wie später die Essener. Morwinkel wollte sie als diejenigen deuten, die durch die Zauberpraktiken der Trevler (po^a leaven) und ihrer Verbündeten angegriffen und angefochten werden. Die Etymologie zeigt an $o-n-h^{II}$ = gebeugt, demütig werden. Es sind also die, die harren statt erpressen, die Ansprüche tragen statt stellwn, die Leid erdulden statt verursachen - ebenso wie der sanftmütige stille Abraham (1. Mose, 13,8 f), Mose (4. Buch Mose 12,3) und Jesus (Matth. 11,29). Diesen Sanftmütigen und auch ihren geistlichen Brüdern gehört also das gelobte Land, das Reich Gottes. Oder anders gesagt: Sie gehören in dieses Reich, sie haben daran Anteil.

Da könnte jemand einwenden: Das ist zwar sehr schön, aber dann betrifft es diese Erde nicht mehr, dann ist es nur eine "religiöse" Symbolik, gar nichts für mich.

Aber das ist ein vorschneller Schluß. Wir sind noch nicht am Ende. Ebenso wie Abraham werden die Sanftmütigen durch ihre Zugehörigkeit zum Reich Gottes zum Segen für alle anderen, ja für alle Völker der Erde (1. Mose 12,3 f). Abraham hat nämlich das Land bekommen und doch nicht bekommen. Er hat es auf eine seltsame Weise bekommen, nicht als Privatbesitz, sondern als einen neuen Lebensraum, den er durch die Zeichen und Spuren seiner Frömmigkeit - den Altarbau - besät und gepäht hat. Durch sein Benehmen, durch den Altarbau, hat er aus dem geschenkten Lebensraum das Land Gottes "gemacht". Oder besser gesagt, er hat es als Land Gottes erkannt und bekannt. In diesem Sinne hat er "das Land bekommen". Genau darin sehe ich den Sinn dieser Verheißung. Es geht nicht darum, von den anderen für sich selbst das Land - als Privateigentum - zu gewinnen, sondern es für die anderen zu gewinnen: Das Land, das früher Sitz der Sünde und bösen Mächte war, der Selbstsucht und Eigenwilligkeit, für Liebe und Freude, für Menschen und Gott zu gewinnen. Es handelt sich darum, daß wieder das wahr wird, was in Jos. 1,3 geschrieben steht: Jeden Ort, darauf eure Fußsohle treten wird, gebe ich euch. - Jeder Ort, an den Jesus Christus - auch in seinen Jüngern - seine Fußsohle legt, gehört ihm. Jeden Ort, den die Sanftmütigen betreten, bekommen sie auch, um ihn mit ihrer Sanftmütigkeit zu füllen.

um ihn gerade durch diese Sanftmütigkeit aus dem Schlachtfeld menschlicher Triebe und böser Mächte in das gelobte Land zu verwandeln; um dort den Friedensfürsten einziehen zu lassen. So steht es auch in der zweiten Hälfte des Psalms 37,11: Und sie werden Lust haben an einer Fülle von Heil (Züricher) oder: Erquicken sich an der Fülle des Friedens (v^ehit^eann^egû^e al-rôb šâlôm).

Sie werden sich also nicht daran erquicken, daß sie ein Grundstück besitzen werden, das die anderen nicht haben, denn in solcher Gesellschaft wird alles gemeinsam sein (Apg. 4, 32-33), aber sie werden sich an der Fülle des Friedens, des Wohles und des Heils erquicken, das dieses Land erfüllen wird.

Ja, das bleibt gültig: Die Hingebeugten bekommen das Land zuteil und erquicken sich an der Fülle des Friedens.

Biblische Besinnung

Psalm 37, 1 - 11 - Pfarrer Ritter, z.Zt. Berlin

- 1 Erhitze dich nicht über die Bösen,
ereifere dich nicht über die Übeltäter!
- 2 Denn wie Gras verdorren sie bald,
wie grünes Kraut verwelken sie.
- 3 Hoffe auf den Herrn und tu, was gut ist,
wohne im Land und übe Treue.
- 4 Freude dich am Herrn,
der wird dir geben, was dein Herz wünscht.
- 5 Befiehl dem Herrn deine Wege
und hoffe auf ihn, er wird es übernehmen,
- 6 er wird dein Heil aufgehen lassen wie das Licht,
und dein Recht wie den hellen Mittag.
- 7 Sei still vor dem Herrn, warte auf ihn,
erhebe dich nicht über den Erfolgreichen, dem sein
Ränkespiel gerät.
- 8 Steh ab vom Zorn und laß den Groll,
erhitze dich nicht, das ist nur zum Bösen.
- 9 Denn die Bösen werden ausgetilgt,
aber die des Herrn harren, werden das Land besitzen.
- 10 Noch eine kleine Zeit, und der Gottlose ist nicht mehr da,
und wenn du nach seiner Sätte siehst, ist er weg.
- 11 Die Armen werden das Land besitzen
und sich freuen an der Fülle des Friedens.

Unser Psalm ist zeitlich spät anzusetzen. Er gehört in den Raum der Weisheitsdichtung. Man kann das ohne große Voraussetzungen seinem Ton, seinen Wendungen abspüren. Seine äußere Form weist in dieselbe Richtung; der Psalm ist alphabetisch aufgebaut. Das hat offenbar den Sinn leichter Erlernbarkeit: Man kann sich die Sätze leichter merken, wenn man den ersten Buchstaben schon im voraus weiß.

Diesen ziemlich unbestrittenen Feststellungen füge ich sogleich eine Behauptung an, die mir als Voraussetzung für das Verständnis des ganzen Psalms wichtig ist. Der Psalm zeichnet sich durch eine große Kühnheit seiner Gedanken aus. Darum ist er auch aktuell, darum soll er zu unserer Tagung gehören; denn alles, was kühn ist, ist aktuell; alles Ordentliche ist auch gut und wichtig, aber die Christenheit von heute erstickt eher an Ordentlichkeit, als daß sie durch allerhand Unbesonnenheiten Kopf und Kragen aufs Spiel setzte.

Die Kühnheit unseres Psalms ist aber gar nicht ohne weiteres einzusehen. Es ist im Gegenteil recht leicht, seine Sätze mißzuverstehen. Gerade wenn man den Psalm zur Gattung der Weisheitsliteratur zählt, hört man schon fast die müde Stimme eines alten Mannes, der jugendliche Heißsporne dämpft und ihnen Ruhe als erste Bürgerpflicht predigt. Aus der alten Luther-Übersetzung haben wir ja noch den Satz im Ohr: Bleibe im Lande und nähre dich redlich. Und das ist ein Grundton jener schönen und ordentlichen Weltanschauung eines soliden Handwerker- und Bürgerstandes gewesen. Das kirchliche Publikum fühlt sich angesprochen und keinesfalls von irgendeiner Kühnheit erschreckt. Ein freierer Geist aber fühlt sich von einer solchen Mentalität beengt. Er wird die verlangte Duldsamkeit tadeln, denn er erhitzt sich über die Bösen, er will kämpfen und bessern. Er verachtet das Vergeltungsdogma dieses resignierten Weisen, der denkt, es werde den Bösewichten schon noch bringezahlt werden.

Wenn man es so sehen wollte, hätte man den Psalm rasch erledigt. Aber wir wollen es nicht so sehen. Wir haben alle schon etwas vom Schlagwort vom herbräischen Denken gehört und wollen uns deshalb Mühe geben, die Sätze neu zu hören, auch

wenn das nicht leicht ist, weil sie eben durch unseren eigenen christlichen Stil und vom christlichen Leben unserer Väter und Großväter so verfärbt sind, daß von der ursprünglichen Kühnheit fast nichts mehr zu merken ist.

Es geht hier also nicht um die Bewahrung des redlichen Christen und den sicheren Verfall der moralisch Anrühigen. Es gibt keine wohlige moralische Entrüstung und frommes Schielen auf Selbstbestätigung. Ich denke, wir begreifen die Verneinungen klar genug. Ich unterbaue sie noch mit einem Satz, der auch eine Behauptung ist. Sie stammt von Hans Joachim Kraus. Er sagt: Es ist zum Verständnis wesentlich, die Begriffe 'die Bysen', 'die Übeltäter' den allgemeinen moralischen Wertkategorien zu entziehen. Das Alte Testament meint damit eine Gruppe von Menschen, deren Tun und Treiben vom Herrn her beurteilt und verstanden wird: sie sind die, welche sich der Herrschaft Gottes entziehen und seinem Willen widerstreben. Sie tun gar nicht etwas besonders Schändliches; allein sie liegen wie Klötze und Steine der Gesellschaft im Weg. Das sich Ereifern der Frommen ist also nicht einfach moralische Entrüstung, sondern ein leidenschaftliches Fragen nach der lebendigen Wirklichkeit Gottes, nach der Kraft seiner Herrschaft in der Welt.

Dieser Frage will unser Psalm antworten. Oder vielleicht ist 'antworten' zu viel gesagt. Er will aber dieser dringenden Frage nach der Kraft und Realität der Herrschaft Gottes standhalten, sie aufnehmen, von der Ungeduld befreien, sie mit Hoffnung durchtränken. Unser Text spricht von der menschlichen Haltung, die zur Hoffnung gehört, und ist also ein kleiner Beitrag zur Theologie der Hoffnung. Diese Haltung zeichnet sich aus durch langen Atem und gespannte Ruhe. Sie unterscheidet sich aufs schärfste von kurzatmiger Ungeduld und blinder Geschäftigkeit. Sie unterscheidet sich allerdings ebenso von bürgerlicher Selbstsicherheit im Sinn von 'Üb immer Treu und Redlichkeit: dann wird sich alles aufs beste finden. Sie zeigt vielmehr die kühne Ruhe des Glaubens. Die Kühnheit besteht in der Überzeugung, daß der Herr es übernehmen wird, uns einen Weg aufzutun, aber nun nicht so

recht und schlecht, daß wir gerade noch über die Runden kommen, sondern das Größte wird erwartet: daß das Heil aufgehen wird wie ein Licht, also völlig unüberschbar, heller Mittag, wo Nachtdunkel lag und höchstens ein Schimmer der ersten Morgenröte aufkam. Da wären Zorn und Hitze und Groll am Ende - nicht gut, weil das den Blick trübt und in den Strudel des Bösen hineinzieht, der jetzt noch gerade gerauscht hat, aber eine kleine Zeit: und er ist schon vorbei. Die Gottlosen haben keinen Stand, das verschwindet, vergeht, ist nicht mehr da. Aber die Armen werden das Land besitzen, denen, die nichts haben und nichts verteidigen, werden die leeren Hände gefüllt, ihnen gehört die Fülle des Heils und des Friedens: Schalom.

Diese Lehre des Weisen ist kühn. Es ist keine bürgerliche anständige Lebensklugheit, die weiß: es gibt noch eine Gerechtigkeit! Sondern es ist die kühne Umkehrung dessen, was wir selbst dauernd praktizieren: daß man zu seiner Sache sehen muß, daß Ränkespiel und Tricks und allerlei Absicherungen nützlich und notwendig sind, daß die Armen arm sind und unten bleiben, daß wir fleißig unseren Aufstieg in Gang setzen müssen, daß uns der Friede erst winkt, wenn wir alle Gegner und Konkurrenten in den Sand geworfen haben.

Noch einmal: das alles nicht zu tun und nicht zu glauben, das ist kühn. Es ist eine kühne Weisheit, die sich daranmacht, unsere eigene Welt umzukehren.

Ich versuche, diese Weisheit zu übertragen.

Auch in der DDR ist den Frommen zu sagen: erhitzt euch nicht, steht ab vom Zorn und laßt den Groll. Und wenn ich von den Frommen in der DDR rede, so wie von Israels Frommen die Rede war, sollen nicht die Pietisten gemeint sein, die eine Sprache sprechen, die vor 200 Jahren modern war. Sondern gemeint sind überzeugte Christen mit der Prägung unserer Zeit, die Elite meinerzeit, wenn das Wort nicht einen Beigeschmack hätte.

Sie sind angesprochen - die Besten.

Sie werden weggerufen vom Nörgeln und Sorgen, aufgerufen zur überlegenen hoffnungsvollen Ruhe, die wartet, daß das Böse vergeht, der Nebel sich auflöst und der helle Mittag kommt. Sie sollen nicht verstohlen und mißmutig ihre Chancen an den

Fingern abzählen, sondern sie sollen ihren Weg Gott befehlen. Im Hebräischen heißt es da noch kräftiger: abwälzen. Also nicht nur Kummer soll auf Gott abgewälzt werden, sondern der ganze Weg; alles Denken für Karriere und Fortkommen des Einzelnen und für den Fortbestand der Kirche in einer sozialistischen und, wie es heißt, atheistischen Gesellschaft darf auf Gott selbst überwälzt werden. Man sollte sich die Befreiung wenigstens vorstellen, die eintrete, wenn die Frommen dieses Überwälzen bewerkstelligen. Man denke, was für eine Erleichterung das bedeuten müßte, allen Kummer und alle Anstrengung, den Raum für die Kirche zu bewahren, aufzugeben und die Kraft anderswo einsetzen zu können. Mehr kann ich nicht sagen, weil ich nicht in diese sozialistische Gesellschaft hineingehöre. Aber ich kann mir vorstellen, daß die westlichen Zeitungen dann anders von den Synoden berichten müßten, als sie es bei der letzten Berlin-Brandenburgischen Synode taten.

Die Weisheit lehrt, im Lande zu wohnen und Treue zu üben. Das bedeutet: geradeaus gehen, unverdrossen und wahrhaftig. Da wird nicht lange gefragt, ob das nicht zuletzt vielleicht den Falschen nützen könnte. Da wird geradewegs, wenn wir es so nennen wollen, die Gesellschaft aufgebaut. Das geschieht ganz ohne ideologische Hilfskonstruktionen oder heimliche Sorgen oder vorsichtige Abgrenzungen allein im Vertrauen darauf, daß das Böse von selbst erledigt sein wird und das Gottwidrige verfällt. Eine solche Haltung in einer sozialistischen Gesellschaft mag von vorsichtigen Leuten optimistisch oder naiv genannt werden, sie hat doch die Hoffnung dieses Psalms auf ihrer Seite. Diese Hoffnung kann allerdings in der DDR nicht so frisch fröhlich daherkommen, wie man manchmal in den hiesigen Zeitungen lesen kann. Es ist eine angefochtene Hoffnung. Sie ist nicht selbstsicher. Sie hat eben leere Hände, sie ist eine arme Hoffnung, aber sie hofft. Sie streitet gegen alle Resignation und fängt immer wieder von vorn an. Manche mögen sie einmal doch noch aufgeben, aber sie gibt niemand auf. Sie wartet. Sie lebt. Ihr gehört die Verheißung, zu ihr kommt die Fülle des Friedens.

Ich versuche, noch mehr zu konkretisieren.
Ich rede von der Gossner-Mission und ihren Freunden. Ihre Linie versucht die Linie dieses Psalms aufzunehmen, nachzuzeichnen. Das gelingt nicht immer. Dann muß man die Gossner-Linie kritisieren. Die Linie des Psalms ist die Gossner-Linie, wie sie sein sollte. So fängt sie an: allen Groll gegen die Bösen aufgeben. Die Bösen, so hören wir, sind nicht die Straffälligen oder Zuchtlosen, sondern die wie taube Klötze dem Willen Gottes im Wege stehen. Das sind die Atheisten, wenigstens in unseren Augen. Vielleicht sieht es Gott anders. Aber für uns heißt das: allen Groll gegen die Atheisten ablegen. Das zweite mag und soll dann sein, den Groll gegen die bösen Theisten und langweiligen Kirchlichen, gegen die unverständigen und nicht zu verstehenden Christenbrüder aufgeben. Hier weicht vielleicht die faktische Gossner-Linie von der idealen am meisten ab. Aber das erste, den Groll gegen die Atheisten aufgeben, bleibt das erste und das zweite, nur das zweite. Man kann wieder nur ahnen, was für eine Erleichterung das wäre, allen Groll einfach abzulegen, ohne zu fragen, wie man sich das leisten könne, ohne zu fragen, ob diese Großmut sich bezahlt mache. Und dann: damit rechnen, daß das Böse zu seinem Ende kommt, daß wir keine Kreuzzüge zu führen haben und keine Sabotage zu üben, keine hinterhältige Opposition, sondern nur Treue, Wahrhaftigkeit, Geradheit - das alles heißt das hebräische Wort *aemunah*, das im 3. Vers eigentlich als einziger Begriff in unserem ganzen Text unser Tun inhaltlich näher ausrichtet. Treue - das ist seine wichtigste Komponente: denn das richtet sich auf die anderen. Was wir sonst mit dem Wort Dienst oft und gerne und ein bißchen groß heraussagen, liegt hier unscheinbar darin, Menschen treu zu sein ist nicht viel und ist doch alles.

Ich zeichne die Linie weiter nach und komme zur Freude, die ganz wesentlich zu dem gehört, was der Psalm uns lehren will. Wieder kühner als wir vermuten, wenn wir das Wort Freude hören, das selbstverständlich zu unserem christlich frommen Vokabular gehört und uns gerade darum nicht viel sagt. Der Weise braucht eine Wendung, die uns ernstest protestantischen Theologen

unheimlich ist, er sagt: genieße Gott. - Von der Freude und der Schönheit und der Lust müßte unter uns viel mehr die Rede sein. Und gerade unsere gesellschaftliche Diakonie müßte diesen Ton noch viel mehr aufnehmen. Bis jetzt kannte sie mehr nur den Anblick erhobener Zeigefinger und bedenklich abwägender Häupter, sie kannte eifrige Worte und linkische Hände. Sie sollte von der Freude belebt werden. Den Groll ablegen, treu sein, sich freuen können: das gibt eine überlegene Ruhe. Sie läßt sich nicht faszinieren vom Ränkespiel der Erfolgreichen und nimmt es nicht zu ernst; sie kann selbst auf Taktik verzichten. Diese Ruhe ist eine große Sache, die vielen fehlt. Wir verwechseln sie mit Halbschlaf; dabei ist sie ein Zeichen des vollen Lebens, das sich nicht nervös verzetteln will, sondern gelassen und gezielt seine Kräfte einsetzt.

Zuletzt läuft, wie der Psalm sagt, die Linie da hinaus, daß die Armen das Land besitzen und sich freuen an der Fülle des Friedens. Was könnte das für unsere Arbeit bedeuten? Zuerst: daß wir selbst auch auf dieses Ziel losgehen und also den Armen helfen. Das könnte bedeuten, daß wir die Geduld mit den armen bürgerlichen Christen nicht verlieren und mit ihnen immer wieder reden, wie sie einen Weg in die neuen Gesellschaftsformen finden können. Oder es bedeutet, daß wir die armen verwirrten Funktionäre achten und ihnen unsere Achtung zeigen, also nicht einstimmen in den Chor der Hassler. Es bedeutet, daß wir mitdenken mit den Überzeugten, wenn sie sich einsetzen für ihre guten Ziele, aber viel Plage haben damit. Dann wäre hier ein ausführlicher Exkurs über die Probleme der dritten Welt einzufügen. Und dann wird es auch für uns bedeuten, daß wir selber bei allen unseren Unternehmungen nicht mehr reich sein wollen. Reich sein hieße: Erfolge aufweisen, Prestige erwerben, uns durchsetzen beim Staat oder in der Kirche, Zahlen sprechen lassen, Druck ausüben, mitmanipulieren. Darauf entschlossen zu verzichten, ist schwierig, aber offenbar gut; es gehört zu der kühnen Weisheit, die wir lernen sollen. Das soll uns nicht eng und sauerböfisch machen, sondern vorbereiten auf die Fülle des Friedens und des Heils, auf das, was Schalom heißt.

Biblische Besinnung

Psalm 85, 10 - 14, Pirkko Lehtiö, Finnland

Unser heutiger Text ist sicher mit Absicht so ausgewählt, daß die ganze Problematik unserer Tagung sich darin verbirgt. Die alttestamentliche Situation ist eine solche, daß Gottes Volk sie auch in unserer Zeit als eigen erkennen kann. In den zentralen Begriffen des Textes gibt es das, was wir heute in unserem Land oft sehr heftig besprechen, aber das gilt vielleicht der ganzen Welt. Wir fragen, wie wir einen gnädigen Mitmenschen finden können, wie wir uns übereinander erbarmen können unter dem Druck der Forderungen und der Geltung und der ausgezeichneten Leistungen. Man bittet nicht um Gnade, man gibt nicht Gnade. Stattdessen fordert man, daß die Kirche alle neuen Erscheinungen, alle modernen Entscheidungen verurteilen sollte. Unser Parlament diskutiert schon lange über die Gotteslästerung von dem gesetzlichen Standpunkt aus. Alle Kommunikationsmittel und nicht am wenigsten die kirchlichen Zeitungen haben an dieser Diskussion teilgenommen. Man hat eingesehen, daß es sich um Gottes Herrlichkeit handelt. Was ist die Wahrheit, fragt man sich? Das Fehlen der Wahrhaftigkeit ist eine der Schwächen in unserer Politik. Jeder spricht so, daß die Sache ihm nützlich ist, und das geht am besten durch Anschwärzung der Gegner. Und weiter, wir dringen auf gesellschaftliche Gerechtigkeit. In der Kirche fühlt man, daß man etwas tun sollte, aber wir sind schwach. Unsere Kirche als Institution ist für die Welt kein gutes Vorbild in der Verwirklichung der Gerechtigkeit. Die Schwierigkeiten gehen über unsere Kräfte. Es fehlt uns an Sachkenntnissen, damit die Verkündigung der Kirche ideale Richtlinien vorweisen könnte. Und endlich ist auch die Friedensfrage bei uns in die Diskussion gekommen. Wir brauchen Frieden und Sicherheitsgefühl. Wir fühlen uns jedoch unsicher. Das Risiko des Kernwaffenkrieges macht die Frage nach dem Lebenszweck aktuell. "Treue" ist ein Begriff, der selbstverständlich nicht mehr zur Arbeit oder auch nur zur Ehe gehört. Das Bild vom Leben unserer Zeit ist dem Leben ähnlich, wovon der Psalmist spricht. In der heutigen Zeit ist es beinahe unmöglich zu denken, daß Gottes Huld unseren alltäglichen Problemen gilt, darum haben wir die Botschaft auf das seelische Gebiet verlagert. So sieht es leider manchmal in unserer Kirche aus. Aber die Genfer Konferenz sprach von einer Revolution, die vom Evangelium her sowohl in der Welt als auch in der Kirche

möglich ist. Und als Christen glauben wir an die Revolution. Darum habe ich mich gefragt, was die Begriffe Gnade, Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede und Treue bedeuten. Ich habe große sprachliche Schwierigkeiten gehabt; darum ist es für mich wichtig, auf diese Weise zu versuchen, unseren Text zu verstehen. Die mittleren Verse des Psalms sind ein Volksklagelied. Eine Gemeinschaft bittet Jahwe um die Wiederherstellung und um den Erweis seiner Gnade. Von diesen Versen aus können wir auch unseren Text richtig verstehen. Die klagende Gemeinde bekommt eine prophetische Antwort. Und in diesen Worten spricht Jahwe und verkündigt Friede, shalom. Am Anfang des Psalms schaut man auf geschehene Heilstaten Gottes zurück. Die Bibelforscher meinen, daß der Psalm auf die nachexilische Zeit zurückzuführen ist. Die Befreiung aus dem Exil ist die große Erfahrung des Gottesvolkes. Und der Psalmist wiederholt seinen Hörern, was damals geschehen ist. Bei Deutorojesaja kann man dieselben Richtlinien entdecken. Er kündigt die endzeitliche, die Geschichte umstürzende Theophanie des Gottes Israels an. Darin besteht auch die einzige Möglichkeit, daß die Geschichte eine neue Wendung bekommen kann. Indem Jahwe sein Volk befreit, sollten Friede, Gerechtigkeit und Güte über Israel hereinbrechen. Aber hier kann man auch den Schwerpunkt auf die Befreiung des geknechteten Israels von den heidnischen Tyrannen und auf die Wiederherstellung der Nation und des Staates setzen. Vielleicht wagt man auch zu sagen, daß diese Verheißungen in Erfüllung gehen können. So wird im Psalm 85 um die Erlösung des Volkes von den geschichtlich-politischen Drangsalen gebetet. Die Bibelausleger haben auch gefragt, wer der prophetische Sprecher sei. Und ihre Antwort lautet: ein shalom-Prophet. Die klagende Gemeinde erwartet eine Antwort Jahwes auf ihr Beten in der Form einer priesterlichen oder prophetischen Verkündigung. Und das geschieht im Namen des Gottesdienstes. Ich möchte nun fragen, ob unsere Gemeinden auf die prophetische Botschaft im Gottesdienst warten und ob diese auch hören können? Vor einigen Wochen machten die finnischen Studenten der Theologie eine Probe. Sie besuchten viele Kirchen in Helsinki und wollten hören, was man da predigte. Ihre Beurteilung war, daß die Predigten untheologisch, in der Bibelauslegung falsch und für das gewöhnliche Volk unverständlich waren. Das ist natürlich zugespitzt, aber wenn es auch nur zum Teil so ist, so sollte unsere erste

Bitte sein, daß wir gute und aufrichtige Prediger bekämen. Von dem gemeinsamen Gottesdienst müssen wir viel verlangen, damit wir Vermittler des Evangeliums für diese Welt sein können. Shalom, wovon der Prophet spricht, ist im vollsten Sinne des Wortes der Inbegriff des ungestörten, heilvollen Wirkens, kein Zustand, sondern ein dynamischer Vorgang. Das Heil ist nahe, wenn Jahwes Herrlichkeit im Lande wohnt. Diese hatte Israel in der Exilszeit verlassen. Damals war die Gemeinde in Erwartung der in allen Völkern erscheinenden Herrlichkeit. Aber der eigentliche Wohnsitz der Herrlichkeit Jahwes war im Jerusalemer Tempel. In der Theophanie sind Friede, Wahrheit, Gerechtigkeit und Gnade wie konkrete Gestalten. Hier sieht man das Wunder einer endzeitlichen Erfüllung. Die Welt ist von heilsamen Kräften umschlossen, und Segensmächte füllen und durchdringen das Land - aus der Erde hervor und vom Himmel herab. Die Erntefülle im Alten Testament ist traditionell verbunden. Die Gerechtigkeit ist wie ein Herold von Jahwe, und in den Spuren entsteht das Heil. Das Heil ist schon unter uns, aber noch nicht endgültig. In dieser Spannung lebt auch die NTliche Gemeinde, aber darin schallt das prophetische Wort, das die heutige Situation zweckmäßig macht.

Das kann man im allgemeinen von dem 85. Psalm sagen. Aber die Begriffe Gnade, Gerechtigkeit, Wahrheit, Friede und Treue sind so zentral und so mannigfaltig, daß ich im folgenden davon etwas sagen möchte. So kommt auch der Text unserer heutigen Arbeit zur Hilfe.

Zuerst der Begriff Gnade. Am Anfang der Menschengeschichte wie auch der Geschichte Israels war der Wille Gottes in der Gemeinschaft mit dem Menschen. Darum heißt Gnade nichts anderes als: Gott ist gemeinschaftstreu. Wir können daran glauben, was er einmal versprochen hat. Das AT erzählt, wie Gott mitten im geschichtlichen Leben zu suchen und zu finden ist. Gottes Versprechungen sind nicht nur in der Vergangenheit und in der Zukunft. In der Geschichte des Gottesvolkes offenbart sich seine Gemeinschaftstreue. Und die Geschichte besteht aus Geschehnissen im politischen und gesellschaftlichen Leben. Die Gegenwart, ihre Anforderungen und die in ihr verlangten Bewährungen sind der Ort, an dem Gottes Gnade erfahren werden soll. Aber eben die Gnade wurde ein Problem für Israel. Ist die Gnade eine ausreichende Garantie für die Geschichte? Manches spricht dagegen,

zum Beispiel die politischen Machtverhältnisse. Der Mensch hat Mißtrauen gegen Gottes Versprechungen. Israel konnte dieses Problem nicht lösen. Es löst sich für die Christen erst in der Existenz Jesu Christi, der sich Gottes Absichten in seinem Leben unterstellte. Jesus ist ausschließlich für den Mitmenschen da, er gewinnt die Freiheit zur Herrschaft über die Schöpfung wieder. So holt er Gott in die Welt, in das alltägliche Leben zurück. Darum trifft ihn die fromme und politische Feindschaft derjenigen, die sich einen weniger nahen, einen weniger gnädigen Gott wünschen. "Gnade" bedeutet also dann Stellvertretung. Wir sind zum Leben befreit, die Gnade befreit auf doppelte Weise von der Untätigkeit. Zum ersten ist es jetzt sinnreich, nach Gott zu fragen. Zum zweiten verändert die Gnade mein Leben so, daß ich nicht mehr um mein Verhältnis zu ihm zu sorgen brauche, sondern daß ich meine Aufgaben erfüllen kann. In der Welt als Gottes Mitarbeiter zu leben und mit dem Menschen warmherzig umzugehen, das heißt, die Gemeinschaftstreue zu leisten, zu der die Gnade uns befreit. Das griechische Wort charis bedeutet etwas, was erfreut oder freudig überrascht. Wenn wir alles das damit verbinden, was wir von dem Psalm gesagt haben, so bedeutet eben diese Gemeinschaftstreue in größtem Maße die prophetische Botschaft, die die klagende Gemeinde freudig überrascht und die ihr heute Vertrauen und Befreiung oder neue Möglichkeiten gibt.

Dann der Begriff "Wahrheit". Ursprünglich gehört die Wahrheit allein Gott. Sie ist wirksam, sowohl in seiner Güte als auch in seinem gerechten Gericht. Der Mensch wird daran teilhaftig, indem Gott mit ihm seinen Bund schließt. Das aber fordert Gehorsam dem Bund Gottes gegenüber. Das berührt auch den menschlichen Bereich, wo Lüge, Trug und Ungerechtigkeit gegen den Bund Gottes sind. Wahrheit im biblischen Sinn ist nicht, sie geschieht. Die Bundesschließung und der Gehorsam sind beide dynamische Begriffe. Man kann von der Wahrheit sprechen, nicht sie erforschen und auf sie hoffen. Denn die Wirklichkeit ist immer noch vorne offen. Im Bekenntnis der christlichen Gemeinde ist die Wahrheit Jesus. Die Wirklichkeit Gottes wird den Geist seiner Jünger berühren, so werden sie vom Dienst der Sünde frei. Sie werden in alle Wahrheit geleitet, in die wirkliche

Erkenntnis Gottes und seines Willens. Jesus sagt Joh. 17,17: "Schließe ihnen die Wahrheit auf und gib ihnen Stand und Halt in ihrem Glauben. Dein Wort ist die Wahrheit, nach der sie leben und an die sie glauben sollen." Man kann die Wahrheit zwischen den schwarzen Deckeln der Bibel nicht konservieren, man kann sie in ein System der Lehre, in Katechismen oder Dogmen nicht einfangen. Wo Jesus persönlich nahe ist, da werden Menschen von Gott berührt. Die Wahrheit bedeutet also, daß wir die Wirklichkeit Gottes in Aufmerksamkeit aufnehmen, diese Wirklichkeit öffnet uns die Welt, daß uns die Aufgaben klar werden, wie die Wahrheit uns befreit, so kann sie auch alle dämonischen Mächte unserer Welt vom Dienst der Sünde für die Wirklichkeit Gottes frei machen. Gnade und Wahrheit sind nicht Gegensätze, sondern Synonyme, die von Gottes Willen das Wichtigste sagen. Von hier aus öffnet sich auch unser Einsatz in der Welt.

Im AT ist die Gerechtigkeit Gottes merkwürdigerweise oft eine Umschreibung der Tatsache, daß Gott seinem Volk beisteht, daß er ihm hilft - ohne daß das Volk sie durch gute Taten verdient hätte. Gerechtigkeit ist das Eingreifen des lebendigen, von aller Sünde geschiedenen Gottes in seine verlorene Menschheit, damit diese aus ihrem gottlosen Zustand herausgerissen und in die Gemeinschaft mit ihm zurückgeführt wird. Und das macht er, weil die Welt seine Welt und das Volk sein Volk ist. Er ist Gesetzgeber, der der Sünde wehrt. Er schafft seinem Volk Recht. Die Gerechtigkeit Gottes wird im AT seinem Heil, seiner Gnade, Treue, Barmherzigkeit usw. gleichgesetzt. Im Evangelium treffen wir die enthüllte, uns richtende und lebendigmachende Gerechtigkeit Gottes. Im AT sind Gnade und Gerechtigkeit nicht Gegensätze, weil die Gerechtigkeit Gottes von den Frommen zum Schutz und zur Hilfe angerufen wird. Die menschliche Gerechtigkeit ist Bewegung aus der Unfreiheit zur Freiheit. Sie ist reformierendes Handeln der Menschen. Aber wir müssen uns daran erinnern, daß die Erde Erde bleibt und nie Himmel wird. Aber andererseits dürfen wir nicht vergessen, daß wir dafür sorgen müssen, daß die Erde nicht zur Hölle wird, sondern zur Stätte des Miteinanderlebens. Das ist auch der Grund unserer gesellschaftlichen Gerechtigkeit.

Sie wundern sich vielleicht darüber, warum es mir notwendig vorkommt, immer wieder zu sagen, daß unsere Aufgabe in der Welt biblisch ist. Die Ursache ist, daß die Verkündigung in Finnland so "lutheranisch" ist, daß wir kaum gewöhnt sind zu denken, daß es genauso wichtig ist, über unsere gesellschaftlichen Pflichten zu sprechen. Man fordert heute einerseits, daß die Kirche nur ihre Heilsbotschaft verkündigt und nicht von solchen Sachen spricht, die sie nicht versteht, aber andererseits erwartet man, daß die Kirche von den Mißverständnissen in der Gesellschaft spricht. Theologisch ist es uns nicht so klar, was wir denken und in welche Richtung wir die Entwicklung der Welt verändern können und sollten. In dieser Hinsicht kann die Genfer Konferenz unserer Kirche viel helfen. Gottes Gerechtigkeit ist immer eine Gabe, unsere Gerechtigkeit immer eine Aufgabe. Wenn z.B. unsere Wohnungspolitik falsch ist, wenn man dazu geneigt ist, die Menschen in der Arbeitswelt nur als Material zu behandeln ohne eigene Rechte, ohne partnerschaftliche Beziehungen, wenn die Stellung der Frau unterdrückt ist, wenn die Kinder und Jugendlichen nur nach der Intelligenz beurteilt werden, ist unsere Aufgabe, die Prinzipien der Gerechtigkeit auszusprechen. Im AT spricht man in den Prophetenbüchern von sehr konkreten Dingen, wenn man Gerechtigkeit fordert. Friede und Gerechtigkeit gehören untrennbar zueinander, und es ist hoffnungslos, Frieden zu stiften, wo die Ungerechtigkeit zum Prinzip erhoben ist. Es ist die Tatsache, daß mit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus Gottes Reich und die Welt einander begegnet sind, um nicht mehr voneinander getrennt und gelöst zu werden. So wird das Recht zum Hinweis auf das Heil und das Heil zur Stätte, wo man das Recht lieben lernt.

Ein Forscher des Alten Testaments hat gesagt: "Der Glaube, daß shalom, der Friede in Wahrheit nur von Jahwe kommt, von ihm aber allgenugsam - hat im Psalm 85 einen einzigartigen Ausdruck gefunden", und er fährt fort: "Gottes Heilsgesinnung ist seinem Volk gegenüber Ursache eines vollkommen irdischen Friedens. Das bedeutet einen Höhepunkt in der alttestamentlichen Verwendung des Begriffs shalom." Der hebräisch-aramäische Ausdruck bedeutet einen Zustand, wo man unversehrt, unbeschädigt ist, keinen feindlichen Angriffen ausgesetzt; andererseits hat das Wort auch die Bedeutung: gutes Einvernehmen, Verbunden-

sein; Gemeinschaft mit Freunden, Nachbarn, Bundesgenossen. Frieden wünschen heißt: dem anderen wünschen, daß er tatsächlich nicht von Feinden angegriffen wird oder daß er, falls sie ihn angreifen, doch wohlgeborgen sei vor ihnen. Friede ist also etwas, das zuerst außerhalb des Menschen zustande kommt und dann in seinem Innern. So erklärt man den Begriff "Friede" im Alten Testament. Dieselbe Bedeutung hat das Wort auch im Neuen Testament. Frieden haben heißt, den Allmächtigen zum Schirmherrn, zum Bundesgenossen haben, mit ihm verbunden sein zu inniger Gemeinschaft. Die Sünden der Christenheit gegen den Frieden Gottes, gegen Gottes Willen und Gottes Gabe des Friedens sind furchtbar und nicht zu entschuldigen. Aber das macht nicht die Wahrheit des Friedens Gottes zunichte. Der Friede Gottes muß als Auftrag der Christen verkündigt werden. Und der Friede Gottes macht die Kirche frei, den streitenden, friedlosen und sich zerstörenden Völkern, Parteien und Weltmächten zu dienen. Gottes Erbarmen fragt nicht nach der Würdigkeit des Menschen. Jesus gab sich selbst freiwillig in die Hände seiner Feinde, um sie durch Liebe zu überwinden. Darum kann die Kirche auch nicht nach dem Ansehen der Person, nach moralischen Grundsätzen ihren Dienst leisten. Die Kirche lebt unter christlichen und unchristlichen Mächten als Gemeinde von begnadigten Sündern mitten unter Sündern. Die Kirche muß die sichere Hoffnung haben, daß Gott bereits den Sieg über alle Friedlosigkeit errungen hat und daß dieser Sieg auch ans Licht kommen wird, zum Trost und zur Freude aller Kreatur. Die heutige Welt wartet inständig auf diesen Frieden. Es ist nicht gleichgültig, was wir davon zu sagen haben.

Das griechische Wort *pistos* bedeutet einen, der sich im Erfüllen von Aufträgen bewährt, der hebräische Ausdruck einen, der festhält. Von Treue und Untreue kann im Grunde nur da die Rede sein, wo ein persönliches Verhältnis besteht. Je höher man einem anderen steht, je genauer man über seine Gedanken unterrichtet ist, um so leichter kann man ihm treu sein. Einem Herrn treu sein heißt: ihm nahe sein oder wo die Nähe fehlt, sie jedoch immer wieder suchen. Treu sein heißt: alles darauf setzen, zu erfahren, was dieser Herr will. Und wie ist es dann im Neuen Testament? Unter Treue versteht man vor allem die Bewährung im Verwalten des Anvertrauten. Gott fragt zuerst danach, ob die Menschen im kleinen treu sind, ob sie sich in ihrer nächsten

Umgebung bewähren, ob sie mit dem Geld auch redlich umgehen. Untreue heißt: zu viel Arbeiten oder sich ein zu weites Arbeitsgebiet zuzumuten. Es kann sein, daß wir nach all diesen weiten Aussichten das Gefühl haben, unsere Aufgaben seien zu groß. Da der Text also auch den Begriff "Treue" umfaßt, ist es ein Beweis dafür, daß wir unsere Kräfte und Möglichkeiten realistisch beurteilen sollten. Es lohnt sich nicht, wenn jeder von uns versucht, 'alle' Probleme zu lösen; vielmehr sollten wir denken, wie die Kraft - so die Aufgabe - und dann zusammen versuchen, Entscheidungen zu finden. "Treue sproßt aus der Erde hervor".

Alle Begriffe in unserem Text enthalten Tätigkeit, Bewegung, Aktivität. Sie hängen auch alle sehr eng zusammen; ihr gehören alle Probleme unserer Zeit. In ihr und durch sie können Gottes Gaben endzeitlich unter uns wirken. Unser Nächster gehört zu unserem Gottesbild. Wenn wir einen solchen Text in unseren Gemeinden lesen, versuchen wir, alles in ihm geistlich zu erklären. Wenn wir an unsere Aufgaben erinnern, hören wir das nicht mehr. Die ökumenische Theologie und die Botschaft der Genfer Konferenz bedeuten uns darum sehr viel. Von diesen Kreisen müssen wir herausgerissen werden. Der Psalm verkündigt eine prophetische Botschaft. Zu der messianischen Zeit gehören als personifizierte Gestalten Gnade, Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede, Treue, Gottes Herrlichkeit. Aber diese können hier nur durch die Jünger Christi leben. Die prophetische Botschaft, die revolutionäre Verkündigung ist in unseren Gemeinden so notwendig, wie in den Tagen unseres Psalms. Sie spricht zuerst Gottes Volk, dann die ganze Welt an, die auf das Neue und Überraschende wartet, was das Evangelium uns zu bringen hat.

Ist ein Bibelausleger dauernd in Gefahr einer falschen Verallgemeinerung, so muß man sich besonders in diesem 131. Psalm davor hüten, eine allgemeine Anthropologie entfalten zu wollen. Denn in unserem Psalm wird die CONFESSIO eines K ö n i g s, also eines mächtigen Mannes vorgelegt, die man "geschichtlich", das heißt in Kategorien einer persönlichen Erfahrung zu deuten hat. David bekennet als König seine Demütigkeit: "Herr, mein Herz ist nicht hoffärtig und meine Augen sind nicht stolz, ich wandle nicht in großen Dingen, die mir zu hoch sind."

Darin wird ein asketisches Modell des Handelns eines Mächtigen dargestellt. Der israelitische König sollte immer wissen, daß er kein absoluter Herrscher über Himmel und Erde ist, sondern Diener Gottes und seines Volkes. Da wird Verzicht, Askese, Demut als Ausdruck seiner Haltung Gott gegenüber angewandt, die ihm verbot, EN MEGAIO und EN THAUMASIOUS sich als Manipulator und Sachkenner ohne Rücksicht auf Gottes Willen zu bewegen. In der Welt der Machtpolitik, wie auch in den Religionsfragen wird Davids Entscheidung der Kritik Gottes ausgesetzt, die ihn immer in bestimmte Grenzen drängt.

Diese Confessio ist auch für die Kirche unserer Zeit anwendbar. Soweit sie sich auf die äußere Macht stützt und in alle Lebensbereiche intervenierend ihren eigenen Ruhm und Selbstbehauptung sucht, soweit sie als Kirche Christi statt diakonisch volksgemeinnützig denkt und handelt, bildet sie einen Gegenpol dessen, was wir in unserem Psalm vom König lesen. Den Mächtigen aller Art von heute, die mit Hilfe der Institutionen das Feld ultimativ und nicht dialogisch und diakonisch beherrschen wollen, gilt das Wort von dem König, der seine Seele gesetzt und gestillt hat und dessen Seele in ihm wie ein entwöhntes Kind an der Mutterbrust ruhte.

Das Bild eines entwöhnten Kindes erinnert uns an einen Erfahrungsprozeß. Es war nicht immer so mit dem König David, daß er demütig, ambitionslos Gott und Menschen gegenüber handelte. Mit der Institution des Königtums war von Anfang an auch in Israel die Gefahr verbunden, sie als eine von allen Bindungen in horizontaler wie auch in vertikaler Richtung entlastete Institution zu verstehen, eine Institution also, die dem Säugling

gleich, der immer hungernd mit begieriger Kraft das Seine - und nur das Seine - sucht. Nun aber ist das Kind als entwöhntes Kind dem Alter der Begier, des Intervanierenden, des Ambitiosen entwachsen. Es hat sich an derselben Stelle gestillt, wo es früher mit Leidenschaft dem Geiste des Verlangens unterlag. Zu dieser Belehrung ist David im Gange seines Lebens durch Verzicht und Verlangen, Askese und von Ambition nach der absoluten Macht als König gelangt. Diese Erfahrung ist also als eine oszillierende Bewegung zwischen Extrempositionen zu verstehen. David erlebt sie immer aufs Neue, seine Erfahrung muß immer neu durch gehorsamen Glauben errungen werden. Davids Demütigkeit kann auch als immer aufs Neue entdeckte und erkämpfte Offenheit Gott gegenüber gedeutet werden. So nimmt sie vielmehr einen existentialen Aspekt an und entzieht sich dementsprechend sowohl allgemein-anthropologischen als auch bloß moralischer Bewertung. Sie wird zu einer Lebensdimension, in der man bleibt, auf das Seine verzichtend und die intervenierende Macht Gottes annehmend, ständig der Zukunft Gottes offen.

Dasselbe kommt im Abschluß unseres Psalms zum Wort. Wollte man die zwei ersten Verse als eine Anleitung zur Entkräftigung aller Lebensaktivität und zur Bescheidenheit, die sich nur in Kleinigkeiten und Nichtigkeiten beschäftigt und sich nur im festgestellten Rahmen bewegt, hören, - bleibt die Mißinterpretation unseres Psalms unvermeidbar. Im Gegenteil, der 131. Psalm ist ein Aufruf zum echten Lebensstil sowohl für einen König als auch für den letzten Mann von der Straße. Wenn für die Mächtigen besonders die Selbstkontrolle, Verzicht und bloße äußere Macht und Usurpation betont wird, dann wird von dem Volke, von den Namenlosen, von allen Menschen die Offenheit dem kommenden Gott gegenüber, als entsprechende Lebensweise erwartet.

Dadurch werden erst die Aktivität und Verantwortlichkeit für alle Lebensbereiche begründet. Die Askese, das Verzichten, der Lebensstil des entwöhnten Kindes sind nur für die Begierlichkeit der Selbstbehauptung und Selbstbefriedigung normativ. Handelt es sich aber um die Wahrheit, werden die Nächsten bedroht, stehen die Anderen im Kraftfeld unseres Engagements, dann gelten keine Grenzen mehr, keine Askese, kein Verzichten auf die sich daraus ergebenden Aufgaben. Dann sind wir ermahnt, auf den Herrn

zu hoffen, seiner Zukunft gegenüber offen zu bleiben, jede falsche Bescheidenheit abzuwerfen, die uns angesichts der Probleme entkräftigen und in den vermutlich unüberschreitbaren Rahmen des Traditionellen sperren können.

Wenn die Sache des Mitmenschen ins Spiel gesetzt wird, dann sind wir gerufen, unsere Phantasie ein wenig megalomane - also auch in großen Dingen der Weltpolitik - einzusetzen und ein wenig thaumatisches - uns der wunderbaren Zukunft Gottes zuzuwenden. Und in diesem Dienst, der ununterbrochen bleibt - von nun an bis in Ewigkeit - sind wir als Christen unvertretbar.

Um nun alles kurz zusammenzufassen, möchte ich in vier Punkten folgendes sagen:

1. Der König David ist keine Privatperson. Demzufolge ist seine Erfahrung als Aufforderung für alle, die an der Spitze sind, imperativ. Dies will keineswegs die Notwendigkeit der persönlichen Demut bestreiten.
2. Die Offenheit Gott gegenüber, das Hoffen, Harren, Erwarten auf ihn, darf man nicht als passive Resignation, skeptische Beschränkung auf den durch Überlieferung bestimmten Raum - sei es in der Kirche oder in der Gesellschaft - auffassen.
3. Das Personelle und Institutionelle werden in unserem Psalm eschatologisiert, was die geschichtliche Brauchbarkeit der Erfahrung einer Person und Institution - wie es David bzw. sein Königtum darstellen - zur Folge hat.
4. Was unbeantwortet bleibt und uns zur Konkretisierung in unserer Lage aufruft, ist die Frage, welche Maßnahmen unternommen werden müssen, daß die Institutionen zukunfts-offene Institutionen werden, da scheint das Charismatische innerhalb jeglicher Institution seinen Raum zu haben. Man steht in einem Dilemma: Ohne Institution ist die Lösung mancher Probleme undenkbar, mit fossiler, versteineter, zementierter Institution kommt man auf das gleiche, das Dritte bleibt erforderlich: eine Institution nämlich, die genuine Anpassungsfähigkeit hat und sich in einen permanenten Erneuerungs-Prozeß ziehen läßt. Das ist aber nur durch ein Team, eine Bruderschaft, Dienstgruppe vollziehbar, in der das Harren, Erwarten und Vorangehen dem kommenden Gott entgegen lebendig bleibt.

Christ und Kirche in einem revolutionären
Zeitalter

I. Unser Verständnis von Revolution

Revolution ist eine Bewegung, die sich mit großer Schnelligkeit, auch unter Anwendung von Gewalt vollzieht und zur Veränderung gesellschaftlicher Strukturen führt. Wissenschaftlich-technische, soziale und kulturelle Revolution sind in den Begriff eingeschlossen. Es ist eine Veränderung der Gesellschaft als ein bewußtes Eingreifen in die Geschichte. Diesem bewußten Eingreifen steht allerdings auch das Unbewußte gegenüber; Revolution beschränkt sich nicht auf das Bewußtsein ihrer Führer, sondern beginnt viel früher, z.B. bei Auswirkungen technischer Neuerungen, die die Situation für die Revolution allmählich zum Reifen bringen.

Revolution ist abzugrenzen gegen Konterrevolution. Historisch gesehen ist Revolution immer ein Schritt nach vorn, neue Strukturen, Kriterium dafür ist Humanisierung.

Zur Revolution gehört weiter der Begriff der Ideologie, als Entwurf, Anleitung zum Handeln, Leitbild, Zielvorstellung.

"Mit Ideologie meinen wir einen Prozeß im Gegensatz zu einem in sich abgeschlossenen Ideensystem, das Korrektur und neue Einsichten unmöglich macht. Ideologie im hier gebrauchten Sinne ist eine theoretische und analytische Gedankenstruktur, die einem erfolgreichen Handeln zu Grunde liegt, um eine neue revolutionäre Wende in der Gesellschaft zu verwirklichen oder ihren Status quo zu unterstützen und zu rechtfertigen."

(Definition von Ideologie aus dem Bericht der Arbeitsgruppe B der Konferenz "Kirche und Gesellschaft")

Zur Frage der Ideologie schloß sich eine längere Diskussion an, aus der nur ein Aspekt hier noch genannt werden soll: Marxistische Ideologie ist nicht statisch und formal zu verstehen. Im Unterschied zu allen bisherigen Philosophien und Ideologien wird hier der Versuch gemacht, Theorie und Praxis zu verbinden. Prüfstein für diese Ideologie ist immer die Konfrontation mit der Wirklichkeit.

Die Wirklichkeit ist aber pluralistisch, denn auch die Andersdenkenden sind darin eingeschlossen, auch die Christen mit ihrem Glauben. Dadurch beginnt ein Dialog, der die Entwicklung auf technischen und sozialen Gebieten vorwärtsbringt.

Ein Merkmal findet sich allerdings auch im Sozialismus, das er mit allen vorangegangenen Systemen gemeinsam hat und das auf die Dauer Gefahr bedeutet: Der Gegner wird nach außen projiziert! Im Blick auf die neue technische Welt ist zu fragen, welches Ziel der Entwicklung der Menschheit gesetzt wird: ein kollektiver Mensch oder ein einheitlicher, unteilbarer Mensch. Damit ist nicht ein neuer Individualismus gemeint, sondern es geht um die Frage, ob der Mensch in der Lage und bereit ist, die Erfahrungen der Wissenschaft auf sich zu beziehen und auf sich anwenden zu lassen. Das ist eine Revolution, die noch zu passieren hat und für die Christen sich in oder außerhalb ihrer Kirche einzusetzen haben.

II. Aufgabe der Christen

Aufgabe der Christen ist es, das Lob Gottes fortzusetzen. Damit wird die Botschaft Gottes auch gegenüber den Marxisten zum Ausdruck gebracht. Wir erkennen an, daß die Marxisten mehr konkrete Zukunftshoffnung haben als die Christen; aber die Zukunft, die die Marxisten meinen, der Kommunismus, ist nicht die Zukunft Gottes, wohl aber eine Zwischenzeit, eine Gnadenzeit. Humanisierung der Gesellschaft ist ohne christliche Hoffnung nicht möglich.

Wir sehen, daß Veränderungen in der Welt überall nötig sind, daß aber nicht überall eine Revolution im klassischen Sinne durchgeführt werden kann. Aufgabe der Christen ist es, Phantasie zu entwickeln, die Veränderung schnell, aber möglichst ohne Gewalt zu betreiben und zu unterstützen. Das bedeutet, daß Christen in jeder Gesellschaft Gruppen zu bilden haben, die Sauerteig sind und auf das Bewußtsein ihres Volkes wirken. Dazu gehört eine Analyse der technischen Vorgänge, die sich zunächst im Verborgenen vollziehen, aber für die Zukunft Bedeutung bekommen für die Gesellschaft. Dazu gehören weiter Information über Zusammenhänge und Weitergabe solcher Information. Die notwendigen Veränderungen können heute nur durchgeführt werden mit

einem größtmöglichen Bewußtsein Aller. Dies gilt für die Christen im allgemeinen. Wir hatten dabei nicht die spezifische Situation einzelner Länder im Blick. Es gibt Situationen, die eine plötzliche, gewaltsame Umwandlung erforderlich machen. Man kann z.B. die Kindersterblichkeit nicht mit Bewußtseinsänderung allein beheben.

III. Ein letztes Problem unserer Gruppe, das aber nur angesprochen wurde:

Zur Frage der Humanisierung der Gesellschaft gehört auch die Frage der Identität eines Volkes (oder einer Völkergruppe, z.B. die Weißen). Damit ist nicht Nationalismus gemeint. Aber jedes Volk hat etwas genuin einzubringen zur Lösung der Weltprobleme, ohne dabei die Identität anderer Völker zu verletzen. (Beispiel: in den Entwicklungsländern werden oft große technische Anlagen gebaut, mit denen das Geberland seinen Reichtum, seinen Wohlstand und seine Mentalität demonstriert, ohne dabei die realen Möglichkeiten des Empfängerlandes und die Mentalität seiner Bewohner zu berücksichtigen). Identität ist nicht gleichzusetzen mit religiöser und traditioneller Gebundenheit.

Wenn in Zukunft das Zusammenleben der Völker nicht mehr durch Macht auf der einen und Abhängigkeit auf der anderen Seite, sondern durch Partnerschaft gleichberechtigter, unabhängiger Staaten gekennzeichnet sein soll, ist über das Problem der Identität weiter nachzudenken.

Eva Heinicke

Thema: Demokratisierung der Gemeinde und der Welt

Charisma in der Gemeinde in Relation zum Institutionellen
Machtstruktur und Dienststruktur
Dialog

Aus einer kurzen Aussprache über die Themen, die konkret zu besprechen wären, entstand folgende Aufgliederung für den Diskussionsverlauf:

- a) Verhältnis von Demokratie und Autorität
- b) Möglichkeiten des Dialogs
- c) Frage nach den Charismen als Frage nach den Spezialisten in der Gemeinde (Strukturfrage)

Zu a) 1. Es sind zwei Formen von Autorität zu unterscheiden: Die patriarchalische und die dialogische Autorität. Die patriarchalische Autorität nimmt ihre Begründung von Gott als dem Vater, dessen Patriarchat als Strukturprinzip in die menschliche Gesellschaft hinein übertragen wird. Diese Autorität braucht sich nicht überprüfen zu lassen. Sie erwächst aus dem Anspruch. Diese patriarchalische Autorität war bisher maßgebend. Aber man sollte die patriarchalische Phase der menschlichen Gesellschaft wohl als Übergangsphase ansehen hin zur dialogischen Autorität. Diese nimmt ihr Leitbild aus der Tatsache, daß Gott den Menschen als seinen Partner erwählt hat. Gottes Autorität besteht in dem liebenden Versuch, den anderen auf dem Weg mitzunehmen. Die dialogische Autorität erwächst nicht aus einem Anspruch, sondern aus dem Vollzug. (Das gilt auch für die Bibel: auch sie wird erst im Vollzug dessen, was in ihr steht, Autorität). Die Autorität muß nachprüfbar und so als recht erkennbar sein.

In diesem Entwicklungsprozeß hat das Evangelium kritische Funktion, indem es immer wieder auf das partnerschaftliche Anerkennen des anderen verweist und auf das gemeinschaftliche Erarbeiten einer Sache.

2. In einem zweiten Gedankenkreis wird das Verhältnis Demokratie - mündiger Mensch beleuchtet. Ausgangsfrage ist: schafft die Demokratie den mündigen Menschen

oder setzt sie ihn voraus? Diese Frage wird dahingehend korrigiert, daß man so nicht fragen könne, denn Demokratie sei viel älter als der Begriff "mündiger Mensch". Sie baut sich ursprünglich auf auf dem Gedanken der Menschenwürde. (Marx, Arbeiterbewegung). Die Beteiligung des anderen an der Macht befreit ihn zur Menschenwürde. Der mündige Mensch dagegen ist der, der aufgrund der sehr erweiterten Weltansicht nicht ohne weiteres etwas vom anderen annehmen will. Er ist derjenige, der den neuen Autoritätsbegriff erforderlich macht.

zu b) An dieser Stelle taucht die Frage nach dem Dialog auf: welche Voraussetzungen lassen ihn echt werden, welche Funktionen hat er?

1. Voraussetzung: ich habe die Wahrheit nicht allein zur Verfügung. Sie muß vom anderen ergänzt werden (Wahrheit ist nicht, sie geschieht)
2. Voraussetzung: Gott ist überall da. Aufgrund der Christuswirklichkeit kann ich ihn auch im Marxisten erkennen, kann der andere auch Gottes Willen tun, ohne daß es ihm bekannt ist (Mth. 25)
3. Voraussetzung: im Dialog muß ich mich in Frage stellen lassen.

Welche Funktionen hat der Dialog auf dem Weg ins unbekannte Morgen?

Er bringt die Sammlung von Erfahrungswerten, die zum Tun des nächsten Schrittes in die Zukunft hinein führen. Mit meinem Wissen auf meinem Gebiet bin ich auf den anderen als Partner angewiesen. Einer allein kann die anstehenden Probleme nicht mehr lösen.

Der Dialog ist ausgerichtet auf eine bestimmte Aufgabe, oder: er setzt die gemeinsame Aufgabe, ja die gemeinsame Zukunft voraus. Jeder muß sich selbst einbringen in den Dialog. Dialog ist immer ein Stück Persönlichkeitsveränderung.

In den Dialog ist die Stimme des Fachmanns, der sachliche Information zu geben hat, hineinzunehmen. Sonst wird aus dem Dialog ein Geplauder. Die Stimme des Fachmanns ist aber als offener Beitrag zu verstehen und nicht autoritativ. Dialog ist Arbeit an einer Sache.

Zu c) Ansatzmöglichkeiten zum Dialog in der Gemeinde

Die Gemeinde soll sich die Tagesordnung von der Welt vorschreiben lassen. Was ist dran: Marxismus - Industrie-
problematik - Gemeinde als der Ort, an dem man
sich zunächst Luft machen kann, um dann zum Gespräch
zu finden - Gemeinde als Ort der Berichterstattung
mit dem Ziel des Gesprächs.

Persönliche Kontakte mit kirchlich Fernstehenden -
Dialogische Predigt (auch wenn sie dann monologisch
gehalten wird) durch Vorbereitung mit der Kirche Fern-
stehenden.

Aufhebung der Konsumentenhaltung innerhalb der Kernge-
meinde durch Konfrontation mit Fernstehenden. (Aller-
dings zu differenzieren nach Unterschiedlichkeit der
Situation).

Umstrukturierung des Pfarramtes: Pfarrer als Teil eines
Gremiums, nicht die Spitze.

Charismen sind eine natürliche Sache, nicht eine
Übernatürliche.

Inge Tischhäuser

Gemeinde unterwegs

Zur Präzisierung des Themas formulierten wir zwei Fragen-Gruppen:

1. Wohin geht die Kirche? Was ist ihr Ziel? Welches ist der unaufgebbare Inhalt ihrer Verkündigung?
2. Wie müssen wir die Ansprüche der Gesellschaft heute ernstnehmen? Ist die gesellschaftliche Entwicklung für uns ein neuer "Text", den wir zu verstehen haben, wie ist dann das Verhältnis zwischen Offenbarung und Geschichte?

Zu den Fragen der ersten Gruppe:

Auf welches Ziel gehen wir nach der Bibel zu, und was ist unaufgebarbarer Inhalt unserer Verkündigung?

Antwort: Gott will die neue Welt. Diese neue Welt ist dadurch ausgezeichnet, daß einerseits Gottes Regierung (das Reich) seine Anerkennung findet, andererseits - worauf nun der Schwerpunkt liegt - daß in der neuen Welt der Mensch zum menschlicheren Leben kommt.

Hauptfrage war zunächst: was denn nun das menschlichere Leben sei. Menschlich leben heißt, wie Jesus Christus an der Welt l e i d e n. Dem wurde entgegengestellt, daß dies nicht das Ziel des vollen Lebens sein könne, ja, das eigentliche Leben müsse dadurch charakterisiert sein, daß sich der Mensch in der Welt f r e u e. Eine gemeinsame Basis fanden wir in der Feststellung, daß auf dem Weg zu der neuen Welt ganz ohne Zweifel auf Seiten des Christen die Bereitschaft zum Leiden vorhanden sein müsse. Ziel aber sei die neue Welt, oder wie jetzt auch betont wurde, das Paradies, verstanden in seinem echten Sinne als Welt ohne Leid, ohne Krankheit, ohne Tod, ohne falsche Grenzziehungen, ohne Entfremdung. Das Besondere an Jesus Christus sehen wir darin, daß er gelebt hat und gestorben und auferstanden ist für eine Art, die neue Welt zu verwirklichen. Dabei hat er die Strukturen seiner Zeit damals mit Wort und Tat angegriffen, korrigierbar gemacht, ja aufgebrochen. Freilich hat er keine neuen Strukturen gegründet - das kann man als einen Mangel an seinem Werk auffassen. Wie dem auch sei: unsere Aufgabe heute ist die, an dieser Stelle die Arbeit aufzunehmen. Die Lösung heißt: "Strukturen der Liebe zu schaffen" (Genf)! Jesus hat so gelebt, als lebte er in der neuen Welt - oder wenn das zuviel gesagt ist, er

hat alles getan, um die neue Welt an seinem Ort hereinbrechen zu lassen. Er hat den Zöllner besucht und erwählt und die Grenzen der Klassen überschritten; er hat die Grundlagen der Institutionen seiner Zeit, nämlich das Gesetz, erschüttelt. Von ihm lernen wir, worauf es heute ankommt: auf die Bereitschaft zum Umdenken, zur Veränderung der Welt, zur Anpassung an die neuen Erfordernisse, zur Flexibilität gegenüber den Ansprüchen der Gesellschaft, zum Eingehen auf die Dynamik Gottes in der Geschichte.

Noch einmal: Ziel, auf das wir zugehen, ist das erfüllte Leben in der Gemeinschaft aller Menschen in einer Welt ohne Haß und Not.

Das Ziel stand schon fest, bevor Jesus Christus kam, aber mit ihm wurde es in Vollmacht proklamiert. Damit standen wir vor der Frage, ob sich das Reich Gottes in einem P r o z e ß verwirkliche oder nicht. Von einigen wurde der Gedanke, "das Reich Gottes wachse, und am Ende sei es dann da", als liberal abgelehnt. Der Gegengedanke hieß: wenn das Reich Gottes keinen Prozeß der langsamen Verwirklichung durchmacht, dann muß man eine Verwirklichung im Jenseits annehmen. Was aber ist Jenseits? Der Gedanke eines metaphysischen Jenseits wurde abgelehnt. Das J e n s e i t s ist das, was jenseits unserer Möglichkeiten und Vorstellungen liegt. Es ist geschichtlich zu verstehen. Allein so ist es sinnvoll, vom Jenseits zu sprechen. Dann aber kann man auch von einer Verwirklichung des Reiches Gottes heute sprechen. Trotzdem fand das Wort "Prozeß" Kritik. Es sei nicht berechenbar, wie das Reich Gottes komme, es sei eine Überraschung.

Vielleicht ist das Wort Prozeß doch sachgemäß. Erstens heißt procedere voranschreiten, zweitens ist eine häufige Redewendung im Munde Jesu "das Reich Gottes k o m m t"; er selber ist der KOMMENDE. Bereits der Jahwe des Alten Testaments wird an zentralen Ereignispunkten als im KOMMEN befindlich bezeichnet.

Die nächste Frage lautete: welche Rolle spielen in diesem Prozeß die Bekenntnisse der Kirche? - Antwort: sie sind Ausdruck verschiedener Zeiten für unser Bemühen, wie wir uns an Jesus Christus orientieren, oder anders gesagt: Ausdruck für das, was durch Jesus in einer bestimmten Zeit in Bewegung gesetzt worden ist. In diesem Sinne sind auch die Genfer Dokumente Bekenntnisse.

Eine andere Frage hieß: wie schreitet die Kirche voran? Ist es ein gerader Weg oder ein Zick-Zack-Weg? - Die Art der Wege ist modellhaft vorgezeichnet durch die Wege Jesu in seinem Leben - also durchaus auch zyklisch-wiederholend-exklusiv (Ausdruck von Prof. Smolik), aber auch neue unbekannte Gegenden aufsuchend - vorgezeichnet weiter durch die mitunter seltsamen Wege Israels in der Wüste. Bezeichnend war damals schon, daß ein einziger T... an dem die Chance des neuen Weges verpaßt wurde (Kundschaftergeschichte), eine Verzögerung von Jahrzehnten mit sich brachte. (Die 40 Jahre Wüstenwanderung sind Folge der verpaßten Chance).

Wenn die Kirche voranschreitet, schreitet die Welt eigentlich auch voran? - Hier herrschte Zurückhaltung, einen solchen Fortschritt zu behaupten. Festzuhalten ist: Gott schreitet der Welt voran, er ist uns und unseren Möglichkeiten in Jesus Christus voraus.

Im Anschluß an Psalm 85,14 ("Gerechtigkeit geht ihm voran und setzt auf den Weg ihre Schritte") wurde die Behauptung aufgestellt: die Herstellung neuer Gerechtigkeit, wie sie in der Arbeiterbewegung erstrebt und teilweise verwirklicht worden ist (und zwar ohne die Kirche), sei solch eine Bewegung, die einem neuen Handeln Gottes vorausgegangen sei, ja, sie sei selbst solch ein Stück fortschreitenden Handelns Gottes gewesen. In Gend wurde es so ausgedrückt: Gott ist in der Welt am Werke, auch abseits der Kirche, und wir sind gerufen, mitzumachen, wo wir ihn am Werke sehen! (Prof. Smolik: die Kirche ist nicht mehr alleine die mediatrix salutis mundi, die Mittlerin des Heiles der Welt!

Henning Gloege

Welche Bedeutung hat die Entwicklung der Gesellschaft für die
Christenheit?

(Diskussionsbeitrag von Pfr. Gloege, Forst)

Mögliche Antworten auf die gestellte Frage sind:

1. Die gesellschaftliche Entwicklung ist als solche ein neuer Text der Offenbarung Gottes über Jesus Christus hinaus. - Die Gefahr dabei ist die, daß die Rolle der Sünde, des Eigensinns, der Gewalt usw. außer acht gelassen wird. Offenbarung und Geschichte werden zu schnell identifiziert.
2. Mögliche Antwort: die gesellschaftliche Entwicklung hat in keinem Fall Offenbarungscharakter. Offenbarung ist einmal geschehen, und nun ist Schluß. (In diese Richtung sprach die Synode von Barmen in ihrer Theol. Erklärung.) - Die Geschichte kann dann nur eine Fülle menschlicher Fehlhandlungen sein, weil Gott in ihr heute nicht mehr vorkommt. Wie sollte es der alleingelassene Mensch auch weiterbringen! - Diese Trohnung von Offenbarung und Geschichte ist nicht zu verantworten. Wir können nicht im Ernst so tun, als hätte Gott aufgehört, mit der Welt umzugehen und zu ihr zu sprechen.
3. Mögliche Antwort: die gesellschaftliche Entwicklung ist zwar keine Offenbarung, aber sie ist auch nicht gottlos und gottfern - sie ist ein Kommentar zur Offenbarung, sie ist Entfaltung der Offenbarung in neuer Situation.

Die Gesellschaft ist sowohl Material göttlichen Handelns und Schaffens als auch Ergebnis menschlichen Gestaltens. Ps. 100,3:

Er hat uns gemacht und nicht wir selber zu seinem Volk! - so bekennt Israel auf der einen Seite. Auf der anderen hängt es von Israel selbst ab, was es aus sich macht, und oft wird ihm bescheinigt, es sei ein treuloses, falsches, ungerechtes Volk, ja es sei "kein Volk" (lo ammi, Hosea 1,9).

Das Gegenüber von Kirche und Gesellschaft findet eine biblische Parallele im Gegenüber von Israel und den Völkern. Die Völker (haggojjim/ ta ethnä) werden in doppelter Weise für Israel bedeutsam: einmal sind sie die anderen, die von Israel Verschiedenen, zum zweiten sind sie die Ungläubigen oder Falschgläubigen, im Lutherdeutsch die Heiden. Für uns heute ist dies Gegenüber ein, wie ich denke, hilfreiches Modell, an dem wir uns über das grundsätzliche Verhältnis von Kirche und Gesellschaft orientieren können.

Die Völker sind nach den Aussagen der Propheten nämlich nicht nur von Gott geschaffen, damit sie beziehungslos für sich auf der Erdoberfläche existieren, sondern sie sind Instrumente, mit denen Gott handelt. Schöpfung ist immer Schöpfung-wozu, ist Schöpfung mit Auftrag (genau wie Erwählung). Die Völker sind Gebrauchswerkzeuge Gottes ("Moab ist mein Waschbecken!" Ps. 60, 10). Ihr besonderer Auftrag an der Gemeinde Gottes ist zwiefach: sie vollziehen Gottes Gericht an der Gemeinde, aber sie retten auch diese Gemeinde. Der Heide Kyrus wird von Gott als Retter Israels erwählt. Aber noch häufiger als die Rettung bekommt Israel das Gericht durch fremde Völker zu spüren (z.B. Jer. 5, 15 ff).

Zur Zeit des Paulus hat sich das Bild etwas verschoben, aber die Grundfunktionen sind dieselben geblieben: die nun zu Christen gewordenen Heidenvölker sollen durch ihr Beispiel die alte Gemeinde Gottes retten, damit sie ein Gewinn für Gott und die Welt wird (Röm. 11, 11).

Fazit: die Entwicklung der Gesellschaft hat also durchaus Offenbarungscharakter, aber dieser wird nur verstehbar, wann und wo Gott ihn einem Menschen enthüllt, er heiße Jesaja oder Niemoeller. Die Geschichte der Menschheit ist ein Text, gestaltet von Gott und verantwortet zugleich von den Menschen, aber dieser Text wird erst durch Interpretation zum Sprechen gebracht.

Welche Aufgabe hat dann die Kirche in der Gesellschaft? Soll sie der Gesellschaft den Offenbarungscharakter der Entwicklung klarmachen? Das sicher auch, aber es wird nicht immer das erste sein. Manchmal hat die Kirche erst zu empfangen, was die Gesellschaft als Instrument göttlichen Willens an ihr zu vollbringen hat. Dann freilich muß sie ins Auge fassen, daß nicht die Kirche das Ziel der Weltgeschichte ist, sondern die neue Gesellschaft Gottes als die alle Menschen umfassende Gemeinschaft.

Für beide, Kirche und Gesellschaft, gilt, daß sie aneinander die doppelte Funktion haben: G n a d e zu schenken und G e r i c h t zu üben, mit Worten von heute: B e s t ä t i g u n g zu geben und K r i t i k .

Um es greifbar zu sagen: die sozialistische Gesellschaft zwingt mit ihren neu betonten Weihehandlungen (Kindesweihe, Jugendweihe, soz. Trauung und Bestattung) die Gemeinde Gottes dazu, in der DDR die längst fällige Neuordnung von Taufe, Konfirmation.

Trauung und Bestattung in Angriff zu nehmen. Ich stehe nicht an zu sagen: hier ist die sozialistische Gesellschaft Dienerin Gottes, Instrument seines Gerichtes, da nichts anderes half. Es halfen nicht die Reden und Beschwörungen kleiner und großer Kirchenmänner, ja, sie helfen auch heute nur wenig. Dafür räumt in aller Ruhe, manchmal mit Einsatz der Macht, auf alle Fälle mit soviel Nachdruck, wie er genügt, die sozialistische Staatsmacht jene Steine aus dem Wege, die eigentlich die Christen selber wegschaffen müssen, wenn sie nach der Weisung des Johannes dem Herrn den Weg ebnen wollen. Durch dieses Abbaggern der kirchlichen Staubschichten schenkt die sozialistische Bewegung (abgesehen von allerlei unnötigen Anstößen) zugleich die Möglichkeit des Neuanfangs, und Neuanfang ist die säkulare Übersetzung von Gnade.

Kritik und Bestätigung hat ihrerseits die Kirche der Gesellschaft zu leisten. Unsere Gesellschaft weiß sehr wohl um diese Funktion der Kirche. Daher wirbt sie um Bestätigung für ihre wirtschaftlichen, politischen und pädagogischen Pläne, daher fürchtet sie auch die Kritik der Kirche. Das wissen auch wir. Der Imperativ an uns lautet: geben wir ihr die Bestätigung, wo immer es möglich ist - versagen wir ihr nicht die Kritik, wo immer es nötig ist! - Die Gesellschaft braucht beides, und nur wenn wir ihr beides geben, erfüllen wir unsere Aufgaben an ihr. Die Funktion des Gnadenzuspruches kann freilich weit stärker ausgedrückt werden als durch das Wort Bestätigung. Der Gesellschaft die Gnade Gottes zusprechen schließt ein, ihr weiterführende Anregungen, nachahmenswerte Vorbilder und neue Modelle zu geben (wie das denn wohl in Genf geschehen ist).

Die Erfüllung dieser Funktionen ist eine Entscheidung von Fall zu Fall. Sie ergibt sich als Antwort auf die Frage: was dient jetzt, heute und hier am besten dazu, daß die Gesellschaft, in der ich lebe, einen weiteren Schritt auf dem Wege vorankommt, an dessen Ende die von Gott versprochene neue Welt da ist?

Situationsbericht aus den lutherischen Kirchen in Finnland

Pentti Aarnio

In diesem Jahr feiert Finnland das 50. Jubiläum seiner Selbständigkeit. Fast ebenso alt ist unser 1923 erlassenes Gesetz über die Glaubensfreiheit, das allen religiösen Gemeinschaften dieselben Rechte gibt. In praxi ist die evangelisch-lutherische Kirche als Kirche der Mehrheit dennoch in einer Sondersituation, weil zu ihr 93 von Hundert der Bevölkerung gehören und weil sie von alters her Bindungen an den Staat hat: Besteuerungsrecht, eigene Gesetzgebung, deren Änderungen der Reichstag entweder genehmigen oder ablehnen kann, Führen des Einwohnermelde-Registers, Religionsunterricht in den Schulen usw.

Unser heutiges Kirchengesetz stammt aus dem Jahre 1964, ist aber in seinen wesentlichen Prinzipien genauso, wie das vorausgegangene aus dem Jahre 1869, das vor allem auf den Prinzipien der Selbstverwaltung aufbaute. Dies ist begreiflich, weil Finnland damals zum zaristischen Rußland gehörte, dessen Herrscher sich zur orthodoxen Kirche bekannte. Man kann sagen, die Stellung der Kirche ist in Finnland nach außen hin auch heute noch sehr fest und gesichert, und sie war als Gesamtheit nicht nennenswert über die zeitweise gegen sie gerichtete Kritik bekümmert.

Die öffentliche Diskussion der letzten beiden Jahre hat sich jedoch in einem solchen Umfange gegen die Kirche gerichtet, daß sie von der Kirche nicht unbeachtet gelassen werden konnte. Als ein Schriftsteller wegen Gotteslästerung angeklagt wurde, hat die Presse eine lebhafte Debatte über Gotteslästerung und den Glaubensfrieden geführt. Die Frage schließt sich eng an zwei Gesetze an: Strafgesetz und Gesetz über Glaubensfreiheit. Außerordentlich große Kreise in Finnland sind es seit eh und je gewöhnt, religiöse, moralische und nationale Werte eng miteinander zu verbinden. Teilweise aus diesen Gründen dürfte man die Bestrafung von Gotteslästerungen als Aufgabe angesehen haben, die des Staates ist. Der betreffende Paragraph im StGB konnte vom Reichstag nicht in eine modernere Form gefaßt werden, sondern die Frage wurde durch Abstimmung bis nach den nächsten Reichstagswahlen vertagt. Die Kritiker des Gesetzes über die Glaubensfreiheit haben bestimmt in dem Punkt recht, daß ein Gesetz von der Art des heutigen eher die Anhänger des Glaubens als die Nicht-Gläubigen schützt.

Von den gegen die Kirche geschleuderten Attacken ist eine der wesentlichsten die, daß die Kirche ein Staat im Staate sei, daß in den Beziehungen der Kirche zur Umwelt die Demokratie noch nicht zur Verwirklichung gekommen sei. Als Beweise dafür werden die genannten Bindungen zwischen Kirche und Staat angesehen sowie einige andere Dinge, die man als Vorrechte der Kirche bezeichnet.

An dasselbe Thema schließt sich eine andere Anklage an: Die Majoritätskirche sei eine pressure group, die freie Meinungsbildung bei den Staatsbürgern verhindert. Die Kirche schweige dann, wenn ihre Stimme soziale Mißstände aufzeigen würde. Andererseits fordere und konserviere sie hörbar die Befolgung von Normen, die den neuzeitlichen Menschen fesseln. Speziell die christliche Geschlechtmoral wird als erstickend für die Freiheit des Menschen angesehen.

Gleichzeitig, wie man der Kirche vorwirft, sie verabsolutiere das sechste Gebot zu sehr, fordert man von ihr, sie solle mit der Relativierung des fünften Gebotes aufhören. Die Frage des Friedens scheint auch in Finnland eine der größten internationalen Fragen der sechziger Jahre zu bilden, für welche aufgerüttelte Volkskreise, die verschiedene Anschauungen vertreten, sich in immer steigendem Maße zur Verantwortung aufgerufen fühlen. Diese Menschen sind zu der Feststellung gekommen, daß die finnische evangelisch-lutherische Kirche keinen klaren Standpunkt zu dem Problem von Krieg und Frieden eingenommen hat. Geringere kirchliche Anzeichen vom Friedenswillen wurden als eher taktische Gesten gedeutet.

Erwähnt werden soll hier noch das allerletzte und augenblicklich sichtbarste Thema der Debatte über die Kirche: der Religionsunterricht in den Schulen. In Finnland wird augenblicklich eine umfangreiche Schulreform durchgeführt, der Übergang zur gemeinsamen Grundschule. Die Widersteiter der Kirche nehmen nach ihren besten Möglichkeiten diese Situation wahr und versuchen, durch verschiedene Schachzüge die Stellung des Religionsunterrichts zu untergraben. Man muß offen zugeben, daß der Religionsunterricht in seiner gegenwärtigen Form viel Platz für Kritik läßt, aber irgendwelche begründeten Vorschläge in der Richtung, was an die Stelle des Religionsunterrichtes

zu kommen habe, wurden nicht gemacht.

Das Forum für die eben umrissene Debatte war vor allem die Studentenpresse, daneben traten die Kultur- und anderen Zeitschriften in Erscheinung. Die dritte Gruppe mit Themen, die negativ gegenüber der Kirche sind, war die Presse der politischen Linken. Die kirchlich und religiös orientierten Blätter haben ebenfalls lebhaft an der Polemik teilgenommen, womit auch die innerhalb der Kirche wirksamen, verschiedenen Ansichtsrichtungen ihre Stimme hören ließen.

All diese zeitweise sehr starke antikirchliche Propaganda hat jedenfalls bislang nicht dazu geführt, daß die Kirchenaus- tritte besonders stark über die Normalhöhe angestiegen sind. Der weit übers Ziel hinaus schießende Angriff hat sogar zu Beitritten geführt.

Beim Aufgliedern der Ausgangspositionen, in welchen die Diskussionen gegen die Kirche und teilweise gegen den christlichen Glauben starteten, lassen sich drei Linien ausmachen, die sich jedoch in der Praxis oft miteinander verflochten haben.

Da haben wir zunächst die traditionelle linksradikale Linie. Bezeichnend für die Prämissen der hier zäh vorgebrachten Kritik sind: scharfes Geißeln der Stellung, welche die Kirche innerhalb des Gemeinwesens hat, gnadenloses Herausstellen von Übelständen und Benutzung einer bestimmten Kampfphraseologie. Diese Kritik aus den Linkskreisen hat teilweise marxistische Ausgangspunkte, sie war und ist also weniger eine Kritik am Glauben als an der Kirche.

Die zweite Linie setzt sich aus atheistisch-humanistischen Anschauungen zusammen. Diese scharf gegen den christlichen Glauben gerichteten Umtriebe sind auch unter dem Namen "moderner Humanismus" bekannt. Sie treten als Hüter des Erbes auf, das zu seiner Zeit in den gebildeten Kreisen als Kulturliberalismus hervortrat. Der Säkularhumanismus, der in Finnland vor allem in der westerrländischen nichtmarxistischen Form erschien, ist eine stark individualistische Strömung, obgleich er prinzipiell auch die Notwendigkeit einer gewissen Solidarität innerhalb des Gemeinwesens betont. Der Neuhumanismus zielt nicht nur auf Belebung der weltanschaulichen Debatte, sondern an diese

Richtung schließt sich auch ein Kreis an, der mit Kraft nach funktionellen Änderungen im Sozialgefüge strebt. Darum wird die Kirche Objekt der Kritik.

Die dritte Strömung kann Panradikalismus genannt werden. Was für den Säkularhumanismus gilt, das Streben nach Änderungen im Sozialaufbau, gilt für den Panradikalismus noch viel mehr.

Diese Denkweise hat vor allem innerhalb der akademischen Jugend Boden gewonnen und ist stark beeinflusst von der marxistischen Soziologie wie auch von den Sozialwissenschaften überhaupt. Zu den Kennzeichen dieser Bewegung - wie auch der humanistischen - gehört Internationalismus. Der Panradikalismus lehnt die Kirche scharf ab, ist aber vielleicht gar nicht so stark antireligiös eingestellt.

Gemeinsam ist diesen drei Richtungen ein unbegrenzter Glaube an den Menschen und seine Fähigkeit, ein besseres Gemeinwesen und eine bessere Welt zu schaffen. Die Kirche wird dabei als Gegner betrachtet. Die Kritik richtet sich dabei in erster Linie nicht gegen die als absurd bezeichneten Dogmen, sondern dagegen - wie man es betrachtet - daß der Christenglaube nicht mehr befriedigend der Existenz des Menschen und den Fragen im Zusammenhang mit dem Sinn der Existenz antwortet.

Was sagt die Kirche in dieser Situation?

Es gibt keinen Grund zu verbergen, daß die Kritik nicht grundlos ist. Die kirchlichen Erweckungsbewegungen, die auf das letzte Jahrhundert zurückgehen, haben in unserer Kirche unverhältnismäßig viel mitzureden. Dies bedeutete praktisch einen entscheidenden Einfluß durch den pietistischen Konservatismus, der die natürliche Erneuerung und Entwicklung gebremst hat. Jetzt suchen auch diese Erweckungsbewegungen neue Lösungen.

Erst in den fünfziger und sechziger Jahren raffte die Kirche sich auf, den Herausforderungen der Zeit kühner entgegenzutreten, dies sowohl durch die neuesten praktischen Arbeitsmethoden als auch - wiewohl in geringerem Maße - durch theologische Erörterungen. Die Neubewertung erfolgt jedoch äußerst langsam, vor allem in den traditionsgebunden arbeitenden Ortsgemeinden, deren wesentliche Organe in den Händen relativ kleiner Gruppen von Gläubigen liegen. Die religionssoziologische Forschung, die in Finnland sowohl von soziologischen als auch von theologischen Kräften betrieben wird, dürfte sicherlich langsam die Augen öffnen

und so zu einer Vertrautheit mit dem Arbeitsbereich wie auch zu seinem Verstehen führen, die wirklichkeitsnäher als jetzt sind.

Die Organisation unserer Kirche, die unter den Verhältnissen des letzten Jahrhunderts entstand und gemeindliche Selbstverwaltung betont, war gleichfalls ein Hindernis für die Entwicklung. Ein Komitee unter dem Erzbischof hat auch bereits eine radikale Reform der kirchlichen Dachorganisation vorgeschlagen. Sie würde völlig neue Möglichkeiten zu konzentrierter Arbeit eröffnen, die demokratischer und elastischer als jetzt wären.

In der allerjüngsten Zeit hat auch der Dialog zwischen Marxisten und Christen begonnen. In einem Seminar über Marxismus und Christentum, das vor einer Woche zu Ende ging, nahmen etwa 50 Theologen aus Helsinki teil. Im kommenden Sommer steht dasselbe Thema auf den Kulturtagen in Jyväskylä zur Debatte, wobei bedeutende ausländische Sachkenner als Gäste erwartet werden.

Nach meiner Ansicht war und ist es von Nutzen für unsere Kirche, daß sie dieser Prüfung unterworfen wird. Es genügt nicht mehr, wenn wir uns auf große Prozentzahlen der Kirchemitgliedschaft berufen. Nein, es ist Pflicht zu erforschen, was die Menschen tatsächlich von ihrer Kirche und ihrem christlichen Glauben denken. Es sieht so aus, als wenn die jetzt nach vorn tretende jüngere Pfarrergeneration besser als ihre Vorgänger auf eine solche Klärung vorbereitet ist.

Situationsbericht aus den Kirchen der Schweiz

Paul Frehner

Die Überschrift "aus den Kirchen der Schweiz" verrät eine gewisse Kenntnis der Besonderheit der Schweizerkirche. Die Schweiz ist bekanntlich aufgeteilt in Kantone, die eine große Selbständigkeit besitzen. Jede Kantonalkirche ist eine in sich geschlossene selbständige Institution. Wohl gibt es einen Schweizerischen Kirchenbund als Verbindung der verschiedenen kantonalen Kirchen. Dieser Kirchenbund ist aber bis heute mehr eine Kontaktnahme, durch die gemeinsame Aufgaben in Angriff genommen werden können als eine eigentlich institutionalisierte schweizerische Kirche. Jede Kantonal-kirche hat ihre besondere Eigenart und ihre eigene Verfassung. Das äußert sich auch in der großen Verschiedenheit der Stellung zum Staat, in diesem Falle der kantonalen Verfassung. So treffen wir alle Möglichkeiten an, Kantone, in denen die evangelisch-reformierte Kirche nur im Verhältnis des Vereinsrechtes steht wie irgend ein Gesang- oder Musikverein, ohne jegliche Unterstützung durch den Staat, angewiesen allein auf freiwillige Beiträge, und Kantone, die vom Staat noch ansehnliche Geldbeträge beziehen. Es sind Tendenzen vorhanden, eine stärkere Zentralisierung im Kirchenbund vorzunehmen, doch ist der Wille zur Eigenständigkeit der kantonalen Kirchen noch sehr stark.

Meiner Darstellung haftet selbstverständlich eine starke Subjektivität an. Es ist ganz klar, daß ein Situationsbericht von einem Akademieleniter anders ausfällt als z.B. durch einen Kirchenratssekretär, eine Feststellung, die gar kein Werturteil enthält, sondern gerade auch durch die Stellung der Akademiearbeit bedingt ist. Auch diese Stellung ist je nach Kanton sehr verschieden. Im Kanton Zürich ist die Akademie Boldern oder, wie wir es zu nennen pflegen, das Tagungs- und Studienzentrum Boldern durch einen Verein gegründet worden und untersteht diesem Verein. Wohl bezahlt die Kirche nennenswerte Subventionen, aber 2/3 der Beiträge zum Unterhalt müssen durch freie Gaben aufgebracht werden. Das verschafft allerdings der Akademiearbeit auch die Möglichkeit, der Institution Kirche gegenüber freier und wenn n-ötig auch kritischer zu stehen, eine Freiheit, auf die wir nicht gerne verzichten möchten.

Die Kirchen in der Schweiz sind sehr stark aufgebaut auf das sogenannte Ortsgemeindeprinzip. Das ist ein Abbild der staatlichen Situation, die darin besteht, daß die Gemeinde politisch in der Schweiz die größte Selbständigkeit besitzt im Vergleich zu allen anderen Staaten. Das erschwert aber allordings gerade in der Kirche das heute notwendige und dringliche übergemeindliche, regionale Denken und bindet die Schaffung besonderer übergemeindlicher Aufgaben und Pfarrämter sehr zurück. Es ist den staatlichen Organen klar, daß gewisse Aufgaben unserer Zeit, wie Kläranlagen, Kehrrechtverbrennungen, nicht mehr von einer Gemeinde allein gelöst werden können. Nicht so klar ist es leider den Kirchgemeinden, daß sie sich zusammenschließen sollten zu gemeinsamen Aufgaben. Der Kanton Zürich hat in einem neuen staatlichen Kirchengesetz der Kirche möglichste Freiheit im Aufbau geben wollen, vor allem durch die Tatsachen, daß Pfarrämter für besondere Dienste geschaffen werden können. Bis jetzt hat aber die Kirche nur ein einziges derartiges Pfarramt, nämlich eines für Mission und Oekumene, das der Kirchenratspräsident des Kantons Zürich inne hat, eingesetzt. Darüber hinaus bestehen allerdings kircheneigene Institute, eines für Erwachsenenbildung, für Eheberatung und für Kirchenmusik.

Der Durchbruch durch ein stark pfarrherrliches und gemeindemäßiges Denken ist erfolgt durch den Aufbau einer kirchlich-theologischen Schulung. Innere Voraussetzungen, die zu dieser ganz neuen Arbeit führten, sind etwa folgende: die Tatsache der "mündigen" Welt, die unbedingt den Dialog in der Kirche fordert, der heutige Pluralismus in der Gesellschaft, die es verbietet, autoritär eine Meinung als die einzig Richtige aufzuzwingen, die Tatsache, daß die Kirche mit der Unterweisung im Pubertätsalter der Kinder aufhört und keinerlei weitere Ausbildung in Fragen des Glaubens bietet, das große Versäumnis, Erkenntnisse der neueren Theologie nie zu übersetzen und fruchtbar zu machen in den Gemeinden, so daß wir die Gemeinden auf dem Stande der Erkenntnis vor 80 - 100 Jahren belassen, die Erkenntnis, daß unsere Verkündigung weithin im personal-ethischen Bereich steckengeblieben ist und wir die Verantwortung für die Sozialethik erkennen müssen.

Methodisch gesehen gehen diese Schulungskurse von zwei Grundgedanken aus. Wir wollen gute und in eine gewisse Breite hineingehende Information bieten, die durch wissenschaftlich fundierte

Vorträge und vor allem eine über das betreffende Thema orientierende schriftliche Dokumentation, die die Thematik auf den verschiedensten Wissensgebieten entfaltet und das Gespräch, den Dialog mit den Kursteilnehmern. Ein solcher Kurs umfaßt in der Stadt Zürich zehn Abende von 8 bis 10 Uhr. Circa zwei Abende sind je nach dem Thema als Vorträge für alle Kursteilnehmer gestaltet, während an den anderen acht Abenden die Teilnehmer in Klassen aufgeteilt ins Gespräch hineingenommen werden. Jede Klasse wird von einem Dreierteam geleitet, in dem mindestens ein Nicht-Theologe vertreten sein soll. Die Thematik wird von einem deutsch-schweizerischen Arbeitskreis bestimmt, in einem Memorandum von einem deutsch-schweizerischen Arbeitsausschuß grundlegend durchdacht und in örtlichen, regionalen Arbeitskreisen für einige Gemeinden zusammen als Kurs verarbeitet. Wogleitend für die Thematik ist, daß zwar eine gewisse verborgene Reihenfolge nach den alten klassischen theologischen Disziplinen beachtet wird, sich aber aus der Situation der Zeit ergeben muß. Folgende Kursthemen wurden bis jetzt in der Stadt Zürich behandelt: Woher kommt der Mensch - Glaube im Zeitalter des Relativismus - Mensch und Arbeit - Reich Gottes heute - Leben und Tod - Die Frage nach Gott - Christliche Kirche, Einheit - Vielfalt - Spaltung. Wesentlich ist in allen Kursen, daß es zu einer echten Konfrontation mit Partnern aus der sogenannten Welt kommt. In der Stadt Zürich verzeichnen wir Teilnehmerzahlen im Jahre von 500-700 in zwei zeitlich auf zwei Semester verteilten Kursen. Wichtig ist uns, daß wir auch nicht-kirchlich eingestellte Teilnehmer erreichen, was in einem steigenden Maße der Fall zu sein scheint. Das Wertvollste ist die Arbeitsgemeinschaft von Nicht-Theologen und Theologen, die sich in der Stadt Zürich 14-tägig der Kursvorbereitung widmen, in der alle theologischen Richtungsgegensätze überwunden sind und in der trotzdem eine gründliche theologische Besinnung möglich ist.

Die Arbeit hat sich ausgeweitet auf 8 verschiedene deutsch-schweizerische Kantone und darf wohl als Zeichen eines echten kirchlichen Aufbruches gewertet werden. Einige Dokumentationsmappen habe ich mitgenommen. Sie geben Einblick in die sehr wichtige kirchliche Tätigkeit.

Ausgehend von der Akademie-Arbeit der Schweiz ist eine Schweizerische Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung der protestantischen Kirche gegründet worden, die die Verbindung mit europäischen Erwachsenenbildungsbestrebungen und in der Schweiz mit neutralen Gruppierungen herstellt.

Situationsbericht über kirchlich-soziale Arbeit in der BRD

Hans Mohn

Ich möchte als Vorbemerkung machen, daß d. s., was ich sage, natürlich aus meiner Sicht, also subjektiv bestimmt ist, und darum auch nicht die ganze Situation unserer Kirche in der Bundesrepublik mit umschreiben kann. Ich will aber doch versuchen, das, was wir in Hamburg tun, ein wenig einzumalen in eine allgemeine Situationsschilderung, wie sie sich mir darstellt.

Lassen Sie mich mit einer alttestamentlichen Erinnerung beginnen. Sie wissen, daß es vor dem Auszug Israels aus Ägypten gewisse Auseinandersetzungen zwischen Herrn Mose und dem Pharao gegeben hat. Und daß in der Endphase dieser Auseinandersetzung die spürbaren Plagen eine entscheidende Rolle spielten, also nicht zu sehr die Argumente, die im Dialog ausgesprochen wurden, sondern das, was man am Leibe zu spüren bekam. Und Sie wissen auch, daß das ja anwuchs. Die ersten Sachen waren noch unter dem Motto: na ja, das können wir auch. Es war eine nette Geschichte und imposant, das bringen wir auch noch fertig. Bei den sich steigernden Plagen wurde der Pharao schon unachdenklicher. Aber es ist ja eigenartig, daß dann, wenn die Sache wieder vom Leib abrückte, und man konnte die Plagen als historisches Faktum betrachten, biblisch gesagt wird: und Gott verstockte das Herz des Pharao.

Ich kann dem doch entnehmen, daß man dann wieder zurückkehrt zu den alten Ordnungen und sich arrangiert und sagt: na ist ja gut, wir haben ja das Schlimmste überstanden und brauchen ja wohl aus dem nicht so sehr die Konsequenzen zu ziehen, und man arrangiert sich wieder, und es bleibt alles beim alten. Die Israeliten bleiben da, wo sie hingehören, und wir machen unsere Sache weiter.

Die Erinnerung an das, was uns das AT schildert, scheint mir eine gewisse Entsprechung zu haben in dem, was wir in der BRD in unserem kirchlichen Leben vollziehen.

Au ch wir haben etwas von den Plagen gespürt, und es gibt kaum einen - ob er nun im Panzer der täglichen Institution durch die Lande fährt oder zum Fähnlein der Sieben Aufrechten

dort in der Kerngemeinde gehört - dem nicht schon in irgend-einer Situation das Zittern angekommen wäre, weil alles in die Brüche ging. Unmittelbar nach dem Krieg, rein äußerlich. Oder weil man spürte, daß wir auf einem Boden stehen, der uns nicht mehr trägt, sondern der abbröckelt, in den man einsinkt und in dem man nicht weiß, ob der nächste Schritt wieder festen Boden treffen wird, also dieses Zittern hat uns alle berührt. Aber wir sind da sehr schnell wieder in diese Situation des historischen Rückblicks gekommen. Die Dinge sind als große Ereignisse gewesen, aber sie betreffen uns nicht mehr unmittelbar, und nun kann man sich wieder daranmachen, einmal diesen Schrecken zu überwinden, aber dann auch die Spuren dieses "Blitzschlages der Geschichte" (D. Jacob) zu verwischen. Und das kann man nun beobachten in unserem Leben allenthalben. Das beginnt mit diesem Aufbauwillen. Die zerstörten Kirchen und Gemeindezentren werden wieder aufgebaut. Wir unterscheiden uns ja von den Kirchen in sozialistischen Ländern leider darin, daß es uns weder an finanziellen noch an materiellen Mitteln fehlt, aber auch die ins Wanken geratenen Strukturen der Kirche werden wieder aufgebaut. Und wir haben uns furchtbar viel befaßt mit Kirchenordnungen, Kirchenverfassungen und Wahlordnungen, um all das, was einmal so an dem Gebäude rüttelte, nun auch wieder institutionell auszuschalten. Und wir haben - das ist wohl ein weiterer Schritt - dann auch der Fragestellung gegenüber, welche Bedeutung hat denn diese Kirche für die Gesellschaft, viele Gedanken darauf verwandt, uns nun neu Dinge einfallen zu lassen, um diese Bedeutung noch einmal erneut herauszustellen.

Nur, weil diese ganzen intensiven Bemühungen nicht bestimmt worden sind von einer tiefgreifenden und wirklichen radikalen Umkehr, Umbesinnung oder um in den Begriffen von gestern zu reden, weil dieser in sich selbst geschlossene Kreis kirchlichen Selbstbetriebes nicht grundsätzlich durchbrochen worden ist, weil es also nicht zu einem Aufbruch in ein unbekanntes Land hinein kam, sondern es eigentlich als Thema immer um die Wiederbestätigung des aus der Tradition Übernommenen ging, sind alle Überlegungen, die wir anstellen,

eigentlich - und jetzt will ich ein Bild aus unserer Konsumgesellschaft gebrauchen - mehr unter werbetechnischen Gesichtspunkten angestellt wurden. Bei uns ist etwa die Reklame von Waschmitteln besonders aufregend, aber eigentlich nur die Verpackung, es bleibt immer dasselbe Persil, nur die Verpackung und die Art, wie man es verkauft, daß es weiß ist und noch weißer, und strahlend weiß ist dann also die Spitze, und mir scheint so, daß viele Bemühungen innerhalb der Kirche auch unter diesem Gesichtspunkt zu sehen sind. Wir verkaufen das alte Persil, aber in neuen Verpackungen. Ob wir nun die Bemühungen der Ortsgemeinde ansehen, die sagen, Gottesdienst für moderne Menschen. Was daran modern ist, ist ein bißchen, daß mit Plakaten geworben wird, daß der Rahmen ein bißchen angepaßt wird dem, was sich in anderen Bereichen auch tut, und in dieser modernisierten Verpackung wird der altgewohnte Inhalt verkauft. Es ist nun eine zu kurze Zeit, um das nun auch in Einzelheiten auszuziehen. Wie gesagt, es ist ein subjektiver Eindruck, den ich hier vermittele, aber der sich mir aufdrängt, wenn ich nun in ein paar kurzen Sätzen versuche, die Situation zu begreifen. Nun kann es aber nicht bei diesem so negativen Bild bleiben, sondern es gibt in unserer Kirche von den verschiedensten Ansätzen her Versuche, nun wirklich zum Aufbruch durchzustößen und etwas Neues zu beginnen und - ohne uns nun selber zu rühmen - aber in dieser Weise haben wir, auch mitgeprägt durch die Gossner-Mission, unsere Industrie- und Sozialarbeit verstanden. Diejenigen, die in dieser Arbeit stehen und soweit sie Theologen sind, kommen ja fast alle aus der Gemeindearbeit. Und aus diesem Erlebnis, daß die herkömmliche Gemeindearbeit einfach in dieser Einkreisung vor sich geht und daß diese Ghettosituation durchbrochen werden muß. Wir haben das in der Weise getan, daß wir versucht haben, ganz persönlich dieses Ghetto zu verlassen und für längere oder kürzere Zeit auch unsere Existenz auszuwechseln, daß wir für Monate oder auch Jahre als Arbeiter in Industriebetriebe gegangen sind, um einfach dieses Miterleben der Situation mitzuvollziehen, die uns ja verschlossen bleibt, soweit wir als Theologen auch

einen bestimmten bürgerlichen Anmarschweg haben aus der Schule, aus einem bürgerlichen Elternhaus, von der Universität hinein in die Gemeinde und von daher ja oft auch nur Zugang haben zu einem bestimmten Kreis, der von einer bestimmten Mentalität aufgezeichnet ist und viele Erfahrungen uns verschlossen blieben. Wir müssen sie existentiell mitvollziehen. Wir haben nicht nur gearbeitet in Betrieben, sondern zugleich versucht, nun die Erfahrungen und Erlebnisse, die wir da sammelten, zu verarbeiten. Einmal in der Auseinandersetzung mit der historischen Fragestellung der Arbeiterbewegung und der Lösungsvorschläge, die dort gemacht wurden, dann aber auch in dem Bemühen, Kontakt aufzunehmen zu denen, die in dieser Auseinandersetzung stehen, Kontakt aufzunehmen etwa zu den Gewerkschaften und den politischen Parteien in der Bundesrepublik. Und aus diesen persönlichen Anmarschwegen sind nun die in den verschiedenen Landeskirchen unterschiedlich bezeichneten Sozialpfarrämter und ähnlichen Einrichtungen und Dienste entstanden, und ich will jetzt einen kurzen Umriß des Sozialpfarramtes in Hamburg geben, dessen Mitarbeiter ich bin, kurz skizzieren, was wir tun, aber auch andeuten, wo unsere Probleme liegen. Das Sozialpfarramt in Hamburg hat etwa 10 Mitarbeiter, von denen der größere Teil aus dem Bereich des industriellen Lebens kommt. Sie sind Betriebsräte gewesen und sind jetzt als Sozialsekretäre Mitarbeiter in dem Sozialpfarramt. Wir sind vier Theologen. Wir haben bisher - sie ist jetzt in eine andere Arbeit gegangen - eine Diakonisse als Mitarbeiterin gehabt und eine Gemeindegemeinschaftshelferin. Wir haben unser Aufgabenfeld nach Branchen aufgeteilt einfach, um der Struktur unserer Gesellschaft besser zu entsprechen; Branche Industrie, Handel, Banken und Versicherungen, eben, weil das gerade in Hamburg eine besondere Rolle spielt. Aber auch die Arbeitsgebiete Öffentlicher Dienst, Bundesbahn, Bundespost, Landesbehörden und Bundesbehörden. Diese Branchenaufteilung hat zunächst einmal den Sinn, die Fachkenntnis zu ermöglichen, in der sich die einzelnen Mitarbeiter auf diese Bereiche und die speziellen Fragen dieser Bereiche einstellen konnten, aber auch zu ermöglichen, daß möglichst personelle Kontakte erfolgen können.

Weil ja in diesen Bereichen unterschiedliche Menschen und Gruppen Entscheidungen treffen, muß auch der personelle Kontakt aufgefächert sein. Es kann nicht einer zu all diesen Verantwortungsträgern persönlichen Kontakt unterhalten. Zu meinem Arbeitsbereich gehört also speziell der Bereich der Industrie. Die Aufgabenstellung sieht so aus, daß wir uns zunächst einmal darum bemühen, einfach die Probleme zu erfassen an dem Ort, an dem sie entstehen und sie mit denen, die die eigentliche Verantwortung für all diese Fragen tragen, gemeinsam zu durchdenken. Das heißt, ich bin in Hamburg ein Jahr lang in einer Werft als Arbeiter gewesen, und danach haben wir mit einem anderen Theologen und einem Sozialsekretär zusammen sehr viele Betriebsbesuche gemacht, bei denen wir mit Leuten der Direktion, mit Ingenieuren, mit Betriebsräten, mit Abteilungsleitern, mit Meistern quer durch einen Betrieb gesprochen haben, zunächst einmal aus unseren eigenen Erfahrungen aus der Arbeitszeit, aber dann auch angeregt durch ganz bestimmte Gespräche so die roten Fäden der Problemstellung zu verfolgen. Fragen, die sich im Betrieb selber ergeben, Fragen der Entlohnung, etwa der verändernden Akkorde, Fragen des Strukturwandels, die in letzter Zeit besonders ausgelöst werden durch die elektronische Datenverarbeitung, die in zunehmendem Maße eingeführt wird, nicht nur in Großbetrieben, sondern in Mittelbetrieben, und die nun schrittweise, aber doch sehr schnell die ganze Struktur dieser Betriebe verändert und auch die Arbeitsbedingungen verändert, Probleme des Umganges der Menschen. Wir haben in der ganzen Zeit hindurch etwa mit Industriemeistern in Gesprächen und Tagungen darüber nachgedacht, wie muß man mit Menschen umgehen. Die Anfrage der Industriewelt an uns war, daß sie sagten, wir haben eine Lehre gemacht, wir haben bestimmte technische Erfahrungen, aber eigentlich über den Umgang mit Menschen hat nie jemand mit uns gesprochen, und dazu gibt es keine Hilfestellung. Was wir aber faktisch tun müssen im Betrieb, ist eigentlich nicht mehr der Umgang mit Technik, denn das können wir dirigieren, sondern das, was wir zu tun haben, ist eigentlich ständig Umgang mit Menschen. Können wir da überlegen und können wir

da versuchen, gemeinsam uns dabei weiterzuhelfen? Diese Fragen, die wir zunächst einmal im Betrieb feststellen und diskutieren, untersuchen wir dann auch auf ihre weiteren gesellschaftlichen Wirkungen und verfolgen sie hinein in die Überlegungen, die in den Gewerkschaften und in den Konzernen der politischen Parteien da hineinreichen und diskutieren diese Fragestellung in Form von Wochenendtagungen oder von Seminaren, in dem wir nun versuchen, aus den verschiedenen Bereichen die Verantwortlichen zusammenzubringen und nun über diese Fragen mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Man kann also sagen, neben diesem ersten Schritt der Information und des Durchdenkens dieser Problematik steht ein zweiter Schritt, nämlich des Versuches, nun im praktischen Dialog mit Fachleuten und auch mit solchen, die auch in ihrer betrieblichen und gesellschaftlichen Verantwortung Christen sein möchten, zu überlegen, wie man das macht. Also, man kann sagen, ein Teil unserer Arbeit ist Erwachsenenbildung oder Erwachsenen Katechumenat oder ist der Versuch, in einer Gruppe praktische Verantwortung in unserer Gesellschaft zu erarbeiten.

Das Dritte ist, herauszufinden aus der theoretischen Erörterung all dieser Fragen und hineinzufinden in den praktischen Vorstoß, in das Engagement, das wirklich Veränderungen hervorruft. Dieser Schritt, den wir an einzelnen Stellen versucht haben sowohl im Blick auf den Betrieb und seine Strukturen als auch auf brennende Fragen der Gesellschaft, die hineinreichen in die Auseinandersetzung mit aktuellen politischen Fragen, dieser Schritt wird gehemmt durch zwei Momente. Das eine Moment ist dieses, daß der Mensch in der pluralistischen Gesellschaft, und zwar jetzt nicht nur der, der sich zum Gemeindekern hält, sondern - ich glaube, das ist auch ähnlich in der Schweiz - das gilt für alle Bereiche, zunächst einmal von diesem Pluralismus schockiert ist und ein Gefühl der eigenen Ohnmacht bekommt. Mit dieser Ohnmacht, der wir ständig begegnen und die auch irgendwie in uns selber steckt, kann man ja eigentlich doch nichts machen. Man kann zwar Dinge zur Kenntnis nehmen, man kann auch Kritik äußern, aber wie kann man denn einen Apparat oder ein Geflecht

von Machtverhältnissen das jedem einzelnen als übermächtig erscheint, überhaupt beeinflussen? Das ist zunächst einmal eine Erfahrung, die wir alle machen und die dieses Verändern hindert und hemmt, und wir stecken da ganz in den Anfängen, weil wir erst überlegen müssen, was es bedeutet, nun Gruppen zu bilden, aus der Reihe zu tanzen, welche Rolle nun auch in einer solchen Gesellschaft Außenseiter spielen und welche Wirkungen auch von verhältnismäßig kleinen Gruppen ausgehen können, wenn sie mit Sachkunde und mit Aufrichtigkeit an diese Fragen herangehen und dann auch die Konsequenzen verfolgen. Das andere Hemmnis kommt - da kann ich mich ganz kurz fassen - aus derselben Situation, die Bruder Frehner geschildert hat. Nämlich aus dieser Haltung der traditionellen Gemeinde, die befangen ist in einer Individualethik und einem bestimmten Verständnis von Gemeinde und also nur darauf aus ist, andere für die so gestaltete Gemeinde zu gewinnen, und von dieser Haltung her wird nun unsere ganze Arbeit unter eine doppelte Kritik gestellt. Es wird einmal gesagt: das, was ihr macht, ist doch im eigentlichen Alotria, das ist doch eigentlich höchstens im besten Falle Arbeit im Vorfeld, aber noch nicht das Eigentliche. Wieviel bringt ihr denn bekehrt und gebündelt und legt sie an den Stufen des Altars nieder? Wir haben das ja gehört, welche Rolle solche Statistiken spielen, und wie füllt ihr denn unsere leerwerdenden Kirchen und unsere leerwerdenden Betriebe wieder auf? Da wäre ja der einzige Maßstab für eine solche Arbeit. Dazu kommt, ihr verleugnet ja den Herrn Christus, wenn ihr mit Gewerkschaftssekretären über Mitbestimmung am Arbeitsplatz redet und die jetzt nun nicht vor die Entscheidungsfrage stellt, bist du ein Sünder und willst du dich zum Herrn bekehren? Die andere Kritik - und da habe ich ja nun persönlich meine Erfahrungen auch machen müssen - kommt von der offiziellen Kirche und ihrer Kirchenleitung, die oben aus dieser selben Haltung heraus in der Gesellschaft noch dieses alte Bollwerk darstellen möchte, dieses Dach, unter das alles sich flüchten können und das sicher und fest aussieht und darum einladend wirkt, das keine Löcher hat, damit kein Regen durchkommt, an dem kein Sturm

rüttelt. Und dafür, wenn wir eine solche Arbeit tun wollen, in bestimmten Dingen Kritik üben mußten, Mißstände aufzeigen mußten, ist die Anfrage von den Kirchenleitungen her die, kann eine Kirche, die doch für alle da ist, ein so ches einseitiges Engagement erlauben? Muß nicht der Repräsentant dieser Kirche sich von allen Einseitigkeiten fernhalten, da er ja eben offen sein muß für alle. Das ist also bei uns ausgebrochen an ganz konkreten Fragen, wo es um das Verhältnis der ausländischen Arbeitnehmer in unseren Betrieben ging und um Mißstände und wir diese Mißstände aufgegriffen und mit den Verantwortlichen durchgesprochen haben, wo dann eigentlich ein sehr schnelles Übereinkommen zwischen Direktion und Kirchenleitung erfolgte, sowas kann nicht passieren. Die Direktion ist verantwortlich für den Betrieb, die Kirchenleitung ist verantwort~~lich~~ für den Betrieb der Kirche, und wer da irgendwie wagt, an dem anderen Bereich Kritik zu äußern, der muß zurückgepfiffen werden. Das ist also diese andere Schwierigkeit, die eben nur noch einmal deutlicher zeigt, wie notwendig es ist, daß wir alle die Dinge, die wir hier angesprochen haben, in ihrem Zusammenhang erkennen. Wir können nicht an diesem Ort, wo die Gesellschaft lebt, beginnen, ohne gleichzeitig über die Strukturen unserer Kirche nachzudenken. Wir können nicht das Engagement einzelner Gruppen fördern, ohne gleichzeitig die Anfrage an die Gemeinden nach ihrer Solidarität mit diesen Ansätzen zu stellen. Dadurch entsteht vielleicht überall da, wo wir die ersten Schritte machen, der Eindruck, daß wir nach allen Seiten hin im Streit sind und so einen Mehrfrontenkrieg führen müssen. Aber ich glaube, wir werden nicht anders weiterkommen können, als in den einzelnen Fragen, die uns bewegen, immer wieder die gegenseitigen Abhängigkeiten mit zu bedenken.

Das waren nur ein paar ganz kurze Anmerkungen zu dem, was uns in der Bundesrepublik beschäftigt, und speziell in Hamburg.