

ALBRECHT LANGNER

Gesellschaftliches Engagement und Kirchenbegriff der ökumenischen Bewegung

Wie im Katholizismus so steht auch in der ökumenischen Bewegung die Frage nach der Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen christlicher Weltverantwortung und fortentwickelter, vertiefter oder auch erneuerter Ekklesiologie im Zentrum der Diskussion. Im nachkonziliaren Zeitraum ist die innerkatholische Diskussion sehr intensiv geführt worden. Innerhalb der Bundesrepublik spielt sie im Zeichen der Vorbereitung der für das Jahr 1972 geplanten deutschen Synode eine besondere Rolle.

Auch dieser aktuelle Bezug sollte Veranlassung geben, sich der entsprechenden Diskussion innerhalb der ökumenischen Bewegung zuzuwenden. In der ökumenischen Bewegung hat diese Diskussion eine bereits viele Jahrzehnte währende Tradition, ja sie ist mit dem Werden und mit dem Fortschritt dieser Bewegung untrennbar verbunden. Die Weise, in der hier die Fragen nach den Beziehungen zwischen christlicher Weltverantwortung und Ekklesiologie gestellt und beantwortet werden, in der eine entsprechende innerkirchliche Selbstkritik verfährt, in der man den Kirchenbegriff von möglichen entstellenden »politischen« Elementen durch Hinweise auf historische Beispiele frei zu halten bestrebt ist, berührt zweifellos Kernfragen der christlichen Position schlechthin.

I. HISTORISCHER RÜCKBLICK:

DIE KONFERENZEN VON STOCKHOLM (1925) UND OXFORD (1937)

Die Stockholmer Konferenz für Praktisches Christentum ist als die erste bedeutende Konferenz zu bezeichnen, auf der die ökumenische Bewegung zur christlichen Verantwortung in Fragen der Gesellschaft umfassend Stellung zu nehmen versucht hat. Sie wurde entscheidend getragen und inspiriert von der Bewegung für Praktisches Christen-

tum (Life and Work), die ihre theologische Parallele in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) besaß und nach dieser Konferenz auch die Bezeichnung »Stockholmer Bewegung« trug. Im Jahre 1930 wandelte sich diese Bewegung in den »Ökumenischen Rat für Praktisches Christentum« um. Ihre zweite große Konferenz fand 1937 in Oxford statt. Der immer lauter werdende Wunsch zur Vereinigung mit Faith and Order signalisierte sehr früh die Erkenntnis, wie sehr sozialetische Fragen, Theologie und Ekklesiologie einen im Grunde untrennbaren Zusammenhang besitzen. Dieser allgemein vorgetragene Wunsch führte zur Gründung eines Vorläufigen Ausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen. In ihm ging der Ökumenische Rat für Praktisches Christentum 1938 auf. Der Anschluß von Faith and Order sollte auf einer für das Jahr 1941 geplanten Weltkirchenkonferenz vollzogen werden. Da diese Konferenz durch den Krieg verhindert wurde, erfolgte der Zusammenschluß erst auf der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz (1948), auf der sich der »Ökumenische Rat der Kirchen« konstituierte.

Die Stockholmer Konferenz ist, wie *Yngve Brilioth* damals schrieb, als »Teilerscheinung der großen Bewegung für christliche Einheit, die in vielen Ländern unabhängig und gleichzeitig lebendig geworden ist...«, zu betrachten¹. Im Unterschied zu den Bemühungen der älteren Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, den Gedanken der Einheit durch primär theologische Gespräche zu fördern, ging die Stockholmer Konferenz insofern einen neuen Weg, »als sie sich nicht mit Fragen des Glaubens oder der Kirchenordnung befaßt, sondern nur mit Fragen praktischer Art. Wir sind nicht der Meinung, daß die Christen warten sollten, bis sie sich in allen Fragen der Theologie und Organisation geeinigt haben, ehe sie nach den Grundsätzen, über die sie schon einig sind, zu handeln beginnen. Wir glauben, es gibt eine grundsätzliche Einheit in der Lebensführung und in dem religiösen Charakter aller Christen, eine Einheit, welche nur zur Erscheinung gebracht und nachdrücklich betont werden muß...«².

Die weitreichende Trennung der Theologie und Ekklesiologie als der eigentlich kontroversen Fragen vom Bereich praktischer Zusammenarbeit in Fragen der Gesellschaft kommt besonders prägnant auch in

¹ *Yngve Brilioth*, Die Geschichte der Konferenz. In: Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 19.-30. August 1925. Amtlicher Deutscher Bericht. Hrsg. *Adolf Deißmann*. Berlin 1926 (im folgenden zit.: Stockholm), S. 2.

² Ders., a. a. O. S. 3.

der Stellungnahme zum Ausdruck, die der Internationale Exekutiv-ausschuß 1923 in Zürich im Hinblick auf die Aufgabenstellung der Stockholmer Konferenz abgegeben hat: »Die Konferenz für Praktisches Christentum erstrebt unter Verzicht auf eine Behandlung von Bekenntnis- und Verfassungsfragen die Einigung der verschiedenen Kirchen in gemeinsamer praktischer Arbeit. Sie will dem christlichen Gewissen innerhalb der großen geistigen Bewegungen unserer Zeit eine Ausdrucksmöglichkeit schaffen und tritt dafür ein, daß die Grundsätze des Evangeliums bei der Lösung der gegenwärtigen sozialen und internationalen Fragen zur Geltung kommen«³.

Der zentrale Ansatz in der Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung wurde im Gebot der Nächstenliebe gesehen. Nächstenliebe im Sinne interpersonaler Beziehung wird danach erweitert in eine Beziehung des einzelnen zur Gesellschaft. Im Einladungsschreiben vom Juli 1924 für die Stockholmer Konferenz heißt es in diesem Zusammenhang: »Die Liebspflicht des einzelnen Christen läßt sich nicht trennen von den Angelegenheiten des Gemeinwesens. Wir müssen als Christen gedanklich klar und bestimmt unsere Stellung zum Besitz erfassen, ebenso wie andere soziale Probleme, die unsere Zeit aufs tiefste bewegen«⁴.

So wenig durchreflektiert dieser Ansatz ist, so war er doch zeitweise geeignet, gerade seiner Weite wegen eine erste gemeinchristliche Einigungsformel herzustellen. Darüber hinaus gab man jedoch der in der Folgezeit immer mehr umstrittenen Überzeugung Ausdruck, »aus der Offenbarung klare Grundsätze« in der Beurteilung gesellschaftlicher Fragen schöpfen zu können⁵, wie es im soeben zitierten Einladungsschreiben heißt.

Wie ambivalent und ungeklärt diese Position aber im Grunde war, zeigten die folgenden Jahrzehnte mit voller Deutlichkeit. Das Bestreben, einerseits Einigkeit in Fragen der gesellschaftlichen Verantwortung unter Ausklammerung wesentlich theologischer und ekklesiologischer Fragen zu erzielen, andererseits den Ausgangspunkt dennoch in einer Rudimentärtheologie zu suchen, konnte keine langfristige Lösung darstellen. Der theologische Ansatz erwies sich entgegen allem Optimismus als diskussionsbedürftig und zu eng, vor allem der ekklesiologische Fragepunkt erwies sich als immer unabweisbarer.

³ Stockholm, S. 1.

⁴ A. a. O. S. 15 f.

⁵ A. a. O. S. 15.

Nach allem folgte man in Stockholm, wie *Heinz-Dietrich Wendland* formuliert, »dem utopischen Glauben, auf dem Wege über ein gemeinsames christliches Handeln an der Welt auch zur ökumenischen Einheit der Kirchen gelangen zu können. Man muß dies in der Tat als eine Utopie bezeichnen, weil hier ganz bestimmte Voraussetzungen für die Einigung der Kirchen verkannt wurden«⁶.

Bei aller Kritik darf man jedoch nicht den großen Erfolg und die entscheidenden Anstöße verkennen, die Stockholm der ökumenischen Bewegung und der Sozialethik letztlich vermittelt hat. Man hat Stockholm mit einem gewissen Recht als das »Nicäa der Ethik«⁷ für den Bereich der ökumenischen Bewegung bezeichnet. Stockholm war eine bedeutende Manifestation der Einigkeit im Willen zur Wahrnehmung christlicher Gesellschaftsverantwortung. Diese Einigkeit wird in den Kommissionsberichten der Konferenz profiliert formuliert. Hierzu einige Beispiele.

Bericht der Kommission I: »Die soziale Botschaft der Kirche liegt nicht außerhalb ihrer religiösen Arbeit, sondern ist gänzlich in ihr enthalten.« »Die Kirche muß bestrebt sein, nicht nur tiefer in die lebendige Wahrheit des Evangeliums hineinzudringen, sondern auch seine Lehre auf das soziale Leben mehr anzuwenden und die bestehenden Übelstände bloßzustellen«⁸.

Bericht der Kommission III: »Die Kirche in allen Ländern muß einsehen und mit größtem Nachdruck betonen, daß die Religion wohl eine persönliche Angelegenheit – nämlich das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott – ist, daß aber die christliche Religion außerdem auch eine öffentliche und soziale Sache ist und das sittliche Verhältnis der Individuen und Gruppen zu anderen Individuen und Gruppen bestimmt«⁹. »Die Zeit ist für die Kirche gekommen, in dieser Frage eine neue Stellung zu nehmen. Sie muß den einseitigen Individualismus und Subjektivismus in der Religion aufgeben. Sie muß das ganze ungeschmälerte Evangelium für das Gesamtheil der Lebensbedingungen verkündigen, für das Innere wie für das Äußere, für das Persönliche wie für das Soziale, für das Nationale wie für das Internationale.« »Sie

⁶ *Heinz-Dietrich Wendland*, *Weltweite Gesellschaft und die Ökumene der Kirchen*. In: Ders., *Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Sozialethische Aufsätze und Reden*. Gütersloh 1967, S. 51.

⁷ Vgl. *H. H. Harms*, *Ökumenische Bewegung*. Art. in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. IV, 3. Aufl., Tübingen 1960, Sp. 1572.

⁸ Stockholm, S. 63.

⁹ A. a. O. S. 79 f.

darf nicht mehr den Regierungen allein die Entscheidungen der internationalen Politik auf Grund der Macht überlassen«¹⁰.

Daß die Kirchen selbst, nicht nur die Christen als einzelne gesellschaftliche Verantwortung wahrzunehmen hätten, blieb in Stockholm nicht unbestritten. Wie *pragmatisch* die Konferenz unter Ausklammerung einer vertieften theologischen und ekklesiologischen Argumentation bisweilen verfuhr, zeigt eine Entgegnung im Bericht der Sektion III auf solche kritischen Stimmen. In dieser Entgegnung nimmt die Kommission mehr auf faktische Chancen, sich auf Grund der »Organisierung« in gesellschaftlichen Fragen auf Weltebene Gehör zu verschaffen, als auf eine exakter begründete ekklesiologische Legitimation zu Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung Bezug: »Es gibt keine andere Organisation innerhalb der Menschheit, und es hat auch seither keine andere gegeben, die, bis ins kleinste durchgeführt, auf der gesamten bewohnten Erde (»Oikumene«) so weit reicht, als die Organisation der christlichen Kirche. Diesen ungeheuren technischen Apparat müssen wir in Gang bringen und arbeiten lassen für die öffentliche Mission des Christentums«¹¹.

Das noch unbefriedigende Ergebnis der Stockholmer Konferenz im Hinblick auf eine Verhältnisbestimmung von Ekklesiologie, Theologie und Sozialethik hat *Visser't Hooft* in den dreißiger Jahren während der Vorbereitung auf die Oxforder Konferenz als Ausdruck der herrschenden Meinung folgendermaßen formuliert: »Schon in Stockholm wurde klar, daß keine dauernde Verständigung auf dem Gebiet der Ethik erreicht werden kann, wenn nicht ein gewisses Maß von Verständigung im Blick auf die Voraussetzungen jeder Ethik vorliegt.« »Die Notwendigkeit theologischer Klärung wurde vollends deutlich, als die Stockholmer Bewegung sich säkularen Weltanschauungen gegenübergestellt sah, deren Bedeutung gerade in der Tatsache bestand, daß sie nicht nur eine andere ethische Haltung, sondern einen anderen Glauben vertreten, der das Christentum in seiner eigentlichen Grundlage angriff. Gleichzeitig empfand man in wachsendem Maße, daß eine Körperschaft, die die Kirchen vertritt, niemals in der Lage sein würde, mit geistlicher Autorität zu sprechen, wenn weiterhin in ihren Aussprachen die grundlegende Frage nach Wesen und Aufgabe der Kirche ausgeschaltet bleibe«¹².

¹⁰ A. a. O. S. 80.

¹¹ A. a. O. S 75 f.

¹² *Willem A. Visser't Hooft*, »Die Kirche« in »den Kirchen?« (1937). In: Ders., *Ökumenischer Aufbruch. Hauptschriften*, Bd. 2. Stuttgart-Berlin 1967, S. 30 f.

Festzuhalten ist für Stockholm eine bemerkenswerte Aufgeschlossenheit für die wirklich drängenden Fragen der Gesellschaft. Diese Grundhaltung bezeichnet *Reinhold Niebuhr* als den »Geist eines liberalen Moralismus. Es gab keine Anzeichen eines Einflusses der streng konservativen Reformationskirchen auf die soziale Theorie«¹³.

Einen entscheidenden ideellen Hintergrund bildete das »Social Gospel«, dem Stockholm ohne Zweifel »eine Art ökumenischen Segen« gab¹⁴. Zur Behauptung, »dies sei der Anfang einer angelsächsischen theologischen Vorherrschaft über die ökumenische Sozialethik gewesen«, stellt *Paul Abrecht* mit Recht fest, daß in Europa selbst das sozialetische Interesse bereits Wurzeln geschlagen hatte¹⁵.

Oxford war die zweite große Konferenz, welche die ökumenische Bewegung der Sozialethik gewidmet hat. Sie wurde als »Nachfolgerin«¹⁶ von Stockholm vom Ökumenischen Rat für Praktisches Christentum durchgeführt, der, wie schon erwähnt, 1930 aus dem Stockholmer Fortsetzungsausschuß hervorgegangen war. Die Vorbereitung lag in den Händen von *Joseph Houldsworth Oldham*, der als einer der verdienstvollsten Pioniere der ökumenischen Bewegung und der ökumenischen Sozialethik zu bezeichnen ist. Diese Vorbereitung wurde systematischer als diejenige für Stockholm angelegt.

Wie nüchtern und selbstkritisch man diesmal vorging, zeigt *Oldham* mit der Feststellung: »Die Vorbereitungsarbeiten für die Konferenz von Oxford haben gezeigt, wie verhältnismäßig dürftig die Quellen fließen, aus denen die Kirche gegenwärtig schöpfen kann, wenn sie Fragen behandelt, die an der Grenze zwischen Lehre und Leben liegen, und zu deren Verständnis und Lösung es einer Verbindung theologischer Erkenntnis und Erfahrung in praktischen Dingen bedarf. Die Hauptbedeutung der Konferenz von Oxford liegt deshalb wohl auch nicht so sehr in dem Wert der erreichten Ergebnisse, wie in der Tatsache, daß sie dazu beigetragen hat, der Kirche die Bedeutung und

¹³ *Reinhold Niebuhr*, Die Entwicklung einer Sozialethik in der ökumenischen Bewegung. In: Gelebte Einheit – Ökumenischer Dialog. Festschrift für W. A. Visser't Hooft. Hrsg. R. C. Mackie u. Ch. C. West. Stuttgart 1965, S. 109.

¹⁴ *Paul Abrecht*, Die Entwicklung eine ökumenischen Sozialethik. In: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft. Hrsg. Ökumenischer Rat der Kirchen. Stuttgart–Berlin 1966, S. 15.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ *Joseph Houldsworth Oldham* in seiner »Einführung« in den Oxforder Berichtband: Kirche und Welt in ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat. Hrsg. Forschungsabt. des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum. Genf 1938 (im folgenden zitiert: Oxford), S. 15.

Dringlichkeit der von ihr behandelten Fragen zu Gemüte zu führen, und daß sie versucht hat, für ihr weiteres Studium in den kommenden Jahren den Grund zu legen¹⁷.

Konferenzthema war das Problem von »Kirche, Volk und Staat«. Einen aufschlußreichen Einblick in den Diskussionsstand vor Oxford gibt *Oldham* in seinem bekannten, im Hinblick auf die bevorstehende Konferenz herausgegebenen Studienheft. Ausgangspunkt der Überlegungen ist eine »der eindrucksvollsten Veränderungen der letzten hundert Jahre«, nämlich »eine ungeheure Ausdehnung der Funktionen des Staates«¹⁸ und sein totalitärer Anspruch. »Hinter dem Anspruch des totalen Staates stehen bestimmte letzte Überzeugungen über Wesen und Bestimmung des Menschen. Insoweit diese mit dem christlichen Verständnis von Sinn und Zweck menschlicher Existenz unvereinbar sind, muß die Kirche unvermeidlich in einen Kampf auf Tod und Leben hineingezogen werden, in dem es um ihre Existenz selbst geht«¹⁹.

Damit stellt sich ein ganzes Bündel von Elementarfragen: »Gibt es auf dem Gebiet der allgemeinen politischen Theorie Staatsauffassungen, die dem christlichen Lebensverständnis näher stehen als andere?« Läßt sich hierbei mit »spezifisch christlichen Anschauungen« operieren, die gegenüber einer behaupteten Eigengesetzlichkeit des Gesellschaftlichen die sittliche Idee des »Rechts« zum Ansatz haben?²⁰

Worin aber »besteht das christliche Verständnis der Freiheit und ihr Verhältnis zur Autorität? Welche Beziehungen bestehen zwischen der christlichen Freiheit und der bürgerlichen und politischen Freiheit, und welche Verbindungslinien gibt es von daher zu den modernen Theorien der Toleranz und Freiheit?«²¹ Das wiederum stellt »die Frage nach dem Menschen selbst. Ohne eine Klärung dieser Frage kann es keine fruchtbare Betrachtung der Beziehungen von Kirche und Staat geben«²².

Hier wird ein gegenüber Stockholm vertieftes und gereifteres Problembewußtsein sichtbar. Es war nur konsequent, daß man auf diesem Stand der Reflexion die Frage nach der Beziehung von Ekklesiologie, Theologie und Sozialethik immer umfassender begriff. Die Frage: »Worin bestehen Wesen und Auftrag der Kirche?«, rückte nach allem

¹⁷ A. a. O. S. 19.

¹⁸ *Joseph Houldsworth Oldham*, Kirche, Volk und Staat. Ein ökumenisches Weltproblem (Kirche und Welt – Studien und Dokumente, Bd. 6). Genf 1936, S. 7.

¹⁹ A. a. O. S. 9 f.

²⁰ A. a. O. S. 22.

²¹ A. a. O. S. 23.

²² A. a. O. S. 31.

auch für den Bereich der Sozialethik in das Zentrum ökumenischen Denkens.

Visser't Hooft erklärte im Hinblick auf Oxford, bis zur Verwirklichung der *Una Sancta* »bleibt die Kirche in den Kirchen, oder besser die allgemeine Kirche, eine Wirklichkeit, an die wir glauben. Als solche ist sie das große kritische Prinzip im Leben aller Kirchen. Der überaus große Wert der ökumenischen Bewegung besteht in der Tatsache, daß sie uns durch ihr Dasein an die Herausforderung, die diese Kritik bedeutet, erinnert. In ihrem Licht sehen wir klarer, wie sehr unsere Kirchen in die Welt der Nationen, Rassen und Klassen verhaftet sind und wie wenig sie aus ihrem Glauben an die eine allgemeine Kirche gelebt haben«²³.

Vorläufig könne auch die Konferenz von Oxford nur so verfahren, daß sie »die Frage offen läßt, ob und wie sie die Kirche Christi darstelle, aber zugleich bereit ist, sich als die Kirche Gottes gebrauchen zu lassen . . .«²⁴. Dieses Stadium bedeute, daß die ökumenische Bewegung möglicherweise in dieser Lage »wenig mehr als eine internationale humanitäre Organisation ist«, aber ebenso möglicherweise ein »Engel« der *einen* Kirche, die mehr ist als die Vielzahl der Kirchen²⁵.

An diese vorläufige »Theorie der ökumenischen Bewegung« knüpft die Botschaft der Oxforder Konferenz an, wenn sie von der Einheit spricht, »die wir aus Erfahrung kennen«, von einer »Bruderschaft«, die nicht das Werk von Menschen, sondern des Auftrags aus dem Glauben ist²⁶.

Im übrigen spiegeln die Sektionsberichte deutlich, wie lebhaft der ekklesiologische und theologische Aspekt als Ausgangspunkt der Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung, der Legitimation und Autorität des Sprechens reflektiert wird. So heißt es, wir sprechen nicht nur »als Glieder der vielen Sonderkirchen«, sondern als »Glieder der Kirche als des Leibes Christi, der universalen und übernationalen Gemeinschaft«, der »*Una Sancta*«²⁷. Zur grundlegenden Unterscheidung der Begriffe »ökumenisch« und »international« wird erläutert: »Der Ausdruck ›international‹ nimmt notwendig die Zerteiltheit der Menschheit in getrennte Völker als eine natürliche, wenn nicht gar als endgültige Gegebenheit hin. Der Ausdruck ›ökumenisch‹ bezieht sich auf die Art und Weise, wie die Tatsache der Einheit der Kirche in der

²³ *Willem A. Visser't Hooft*, a. a. O. S. 33.

²⁴ Ders., a. a. O. S. 36.

²⁵ Ders., a. a. O. S. 37.

²⁶ Oxford, S. 261.

²⁷ A. a. O. S. 149.

Geschichte zum Ausdruck kommt. Der eine geht aus von der Tatsache der Geteiltheit, der andere von der Tatsache der Einheit in Christus. Denken und Handeln der Kirche sind insoweit international, als auch die Kirche in einer Welt wirken muß, in der die geschichtlich gewordenen Kirchentümer mit der übrigen Menschheit die Trennung in nationale und rassische Gruppen gemein haben. Sie sind insoweit ökumenisch, als sie versuchen, die *Una Sancta* als die Gemeinschaft der Christen zu verwirklichen, die sich zu dem einen Herrn bekennen²⁸. Eine der entscheidenden Lehren aus den Konferenzen von Stockholm und Oxford ist nach allem darin zu sehen, daß das, was auch den gesellschaftlichen Auftrag der Kirche ausmacht, immer mehr im Bemühen um die *Una Sancta*, um die eine Kirche Christi gesucht wird. Das Bemühen um eine Erneuerung der Ekklesiologie schlechthin erfolgt im Verantwortungshorizont gegenüber der Gesellschaft und zunehmend auf ökumenischer, nicht auf konfessionsspezifischer Ebene. Dieser Aspekt ist der die Jahrzehnte nach 1945 eindeutig beherrschende. Mit anderen Worten: Die Fortschritte, welche die an der ökumenischen Bewegung beteiligten Kirchen in der Sozialethik, im Willen zur Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung machen, sind untrennbar mit demjenigen »Niveau« verbunden, auf welchem das Bewußtsein von der Einheit der Christen und dementsprechende ekklesiologische Ansätze stehen.

II. DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG UND SEINE BEZIEHUNGEN ZUR EINHEIT DER MENSCHHEIT

Der Ökumenische Rat der Kirchen konstituierte sich 1948 auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam. Zu diesem Zeitpunkt konnte die ökumenische Bewegung auf Jahrzehnte des Bestehens und der Erfahrung zurückblicken.

Willem A. Visser't Hooft, in Amsterdam zum Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen gewählt, schreibt aus dieser Erfahrung, die Wurzeln der ökumenischen Bewegung »liegen in einer Neuentdeckung von Wesen und Mission der Kirche«²⁹ oder einfach in der »Wiederentdeckung der Kirche«³⁰. Die Kirche, um die es hierbei geht,

²⁸ A. a. O. S. 241.

²⁹ *Willem A. Visser't Hooft*, Unter dem einen Ruf. Eine Theologie der ökumenischen Bewegung. Stuttgart 1960, S. 25.

³⁰ A. a. O. S. 9.

ist die *eine* Kirche in den vielen Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist nicht selbst »Kirche«.

In der Erklärung des Zentralaussschusses von Toronto (1950) heißt es, der Ökumenische Rat der Kirchen ist »nicht die *Una Sancta*, von der in Glaubensbekenntnissen die Rede ist«³¹, er ist auch »keine ›Überkirche‹ und darf niemals eine werden«³². Er hat folgerichtig »keine kirchenregimentlichen Rechte über seine Mitgliedskirchen«³³.

Der Ökumenische Rat der Kirchen ist andererseits nicht eine bloße Organisation, ohne Bezug zur *Una Sancta*, zu dem, was Kirche konstituiert. Er ist ein »Mittel zur Darstellung der Einheit der Kirche«, »ein Mittel und eine Methode, die keinen anderen Daseinszweck haben als den, durch die *Una Sancta* benutzt zu werden.« Er ist deshalb »weit mehr« als eine nur »organisatorische Erneuerung«³⁴. Denn: »Wo zwei oder drei Kirchen versammelt sind, da ist die *Una Sancta* mitten unter ihnen und verlangt danach, sich öffentlich darzustellen«³⁵. Da der Ökumenische Rat nicht selbst »Kirche«, sondern nur Instrument der *einen* Kirche ist, »kann und darf (er) sich nicht auf den Boden einer besonderen Auffassung von der Kirche stellen. Das ekklesiologische Problem wird durch seine Existenz nicht präjudiziert«³⁶. Daraus folgt: »Wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates ist, bedeutet das nicht, daß sie damit eine bestimmte Lehre über das Wesen der kirchlichen Einheit annimmt«³⁷.

So nimmt der Ökumenische Rat der Kirchen eine Doppelfunktion zwischen der *Una Sancta* und den Kirchen wahr: einerseits ist er ein Mittel zur Darstellung der *Una Sancta*, nicht diese selbst, andererseits ist er »die Kirchen in fortdauernder Beratung«³⁸.

³¹ Zit. nach dem Abdruck der Erklärung von Toronto in: Christus – die Hoffnung der Welt. Ein Bericht über die zweite Weltkirchenkonferenz Evanston – August 1954. Hrsg. H. Grüber u. G. Brennecke. Berlin o. J. (im folgenden zitiert: Evanston), S. 371.

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ Willem A. Visser't Hooft, Die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen. In: Amsterdamer ökumenisches Gespräch 1948. Hrsg. Studienkommission des Ökumenischen Rates in Genf. Bd. I, Genf 1948, S. 208.

³⁵ Ders., a. a. O. S. 205.

³⁶ Erklärung des Zentralaussschusses in Toronto. In: Evanston, S. 372.

³⁷ A. a. O. S. 373.

³⁸ Bericht der Sektion »Einheit« der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi. In: Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Hrsg. Willem A. Visser't Hooft. 2. Aufl., Stuttgart 1962 (im folgenden zitiert: Neu-Delhi), S. 147.

Da der Ökumenische Rat also nicht Kirche ist, kann er auch nicht ekklesiologisch definiert werden. Auf der anderen Seite steht fest, daß die Wahrnehmung der Rolle im Dienste der Una Sancta das vorbereitend darstellen kann, was an unabdingbaren ekklesiologischen Elementen der Una Sancta schon heute sichtbar ist bzw. sichtbar gemacht werden kann. Die Una Sancta wird nicht als unsichtbare, sondern als sichtbare Gemeinschaft begriffen. Zwar kann von der Una Sancta nicht gesagt werden, »wie und wo sie existiert«³⁹, aber es stehe fest, »daß das Wesen der Einheit, die wir erstreben, das einer sichtbaren Gemeinschaft ist«⁴⁰. Da »Christus sichtbar in diese Welt gekommen ist und den Menschen von Fleisch und Blut erlöst hat, muß diese Gemeinschaft sichtbaren Ausdruck finden«⁴¹.

Der Ökumenische Rat der Kirchen und die einzelnen Kirchen als Werkzeug im Prozeß auf diese sichtbare Gemeinschaft der Una Sancta hin können Elemente dieser Una Sancta antizipatorisch gegenwärtig setzen. Dies gilt gerade auch für die hier zu erörternden Aspekte der Beziehungen der Ekklesiologie der Una Sancta zur Einheit der Menschheit und zur Gesellschaft. Wenn in den im folgenden zitierten Texten wiederholt von der »Kirche« die Rede ist, dann ist damit die einzelne Kirche als auf den Weg zur Una Sancta gerufene gemeint.

So heißt es etwa: »Die Kirche ist die versöhnte Gemeinschaft, die über alle Kräfte, die Menschen voneinander trennen, die Kraft der Versöhnung manifestiert. Das ist die Kirche, das ist ihr Sinn: die neue Schöpfung, das neue Volk Gottes, das die Kraft des zukünftigen Zeitalters zu demonstrieren hat, die Kraft der Versöhnung mitten im alten Äon. Wir wissen nur zu gut, daß die Kirche diese letzte Wirklichkeit ihres Lebens ständig verleugnet«⁴². Sie verleugnet sie vor allem durch die Tatsache der Kirchentrennungen.

Und dennoch, die Kirche hat »die große konkrete Aufgabe, der Ort zu sein, wo die Solidarität Gestalt gewinnt und den Völkern bezeugt wird, daß sie mit- und füreinander leben dürfen«⁴³. »Gottes Wort be-

³⁹ *Willem A. Visser't Hooft*, Ökumenischer Aufbruch, S. 33.

⁴⁰ Dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund. Zit. nach dem Abdruck der Erklärung in: *Lukas Vischer*, Hrsg., Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung. München 1965, S. 116.

⁴¹ Bericht der Sektion »Einheit« der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi, a. a. O. S. 132.

⁴² *Willem A. Visser't Hooft*, Die ganze Kirche für die ganze Welt. Hauptschriften, Bd. 1. Stuttgart-Berlin 1967, S. 164.

⁴³ Ders., a. a. O. S. 56.

zeugt die Einheit der Schöpfung und das Einssein aller Menschen in Christus«⁴⁴.

Die ökumenische Bewegung und der Ökumenische Rat der Kirchen gelten als der Weg, auf dem die Kirchen das Ziel der Einheit in der einen Kirche mit der Bruderschaft aller Menschen auch in Fragen der Humanität anstreben und verbinden. »Nur eine wahrhaft ökumenische Kirche kann für den Frieden arbeiten. Denn worauf soll der Friede begründet werden, wenn nicht auf einer erlebten Solidarität«⁴⁵. »Die Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen kann zu einer Sache von großer Bedeutung für das Leben der Völker werden. Sie ist lebendiger Ausdruck der über alle Unterschiede der Rasse, der Nation, der Klasse und Kultur hinausgreifenden Bruderschaft, die sich im Glauben, im gegenseitigen Dienst und Verstehen eng verbunden weiß. Er wird es sich zur Aufgabe machen, durch seine Mitglieder und durch die Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen und aller Menschen guten Willens die Versöhnung zwischen den Nationen kräftig zu fördern«⁴⁶. Alle sind dabei, zu entdecken, daß die Kirche Jesu Christi, die in allen Konfessionen lebt und ihre Botschaft von einem neuen Leben an die ganze Menschheit richtet, eine hervorragende Rolle in dem großen Bemühen spielen muß, eine Lösung für das brennendste Problem unserer Zeit zu finden, für die Frage nämlich, wie wir auf Weltebene zu jenem Minimum von sozialer Gerechtigkeit und Billigkeit gelangen können, ohne das es keine friedliche Koexistenz wird geben können«⁴⁷.

Die Beziehung zwischen dem Auftrag der Einheit der Kirchen in der *einen* Kirche, der vorläufig im solidarischen christlichen Handeln im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirche vollzogen wird, und der Einheit der Menschheit in einer umfassenden Bruderschaft wird immer wieder gegen politische Mißverständnisse verteidigt. Sie liegen in der Behauptung, »daß der Rat politische Ziele verfolge. Wir leben in einer Welt, die von der Politik besessen ist, und viele Menschen können einfach nicht glauben, daß irgendein Unternehmen internationaler Art

⁴⁴ Bericht der Sektion IV der Weltkirchenkonferenz in Uppsala. In: Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Uppsala 4.–20. Juli 1968. Hrsg. N. Goodall. Genf 1968 (im folgenden zitiert: Uppsala), S. 63.

⁴⁵ Willem A. Visser't Hooft, a. a. O. S. 55.

⁴⁶ Bericht der Sektion IV der Weltkirchenkonferenzen in Amsterdam. In: Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948. Hrsg. F. Lüpsen. 2. Aufl., Bethel o. J. (im folgenden zitiert: Amsterdam), S. 67.

⁴⁷ Willem A. Visser't Hooft, Ökumenischer Aufbruch, S. 270.

frei von politischen Neigungen sein sollte. Unsere Aufgabe besteht darin, in Wort und Tat zu beweisen, daß wir einem Herrn dienen, dessen Herrschaftsbereich sicherlich die Politik einschließt, aber dessen rettende Absicht alle politischen Gruppierungen überschneidet und Menschen *aller* Parteien, aller Länder umschließt⁴⁸. Ähnliches wird, worauf wir im folgenden näher eingehen, von einer künftigen Gestalt der *Una Sancta*, der kirchlichen Einheit gesagt.

III. DIE EINHEIT DER UNA SANCTA: KEINE NEUE VARIANTE EINER ZENTRALISTISCHEN UND POLITISIERENDEN MACHTKIRCHE

Das Ziel der kirchlichen Einheit hat in der ökumenischen Bewegung eine lebhafte Diskussion darüber ausgelöst, wie angesichts der Vielfalt der Traditionen Mannigfaltigkeit und Einheit in einer neuen Gemeinschaft gewahrt werden können unter Vermeidung eines starren Institutionalismus, einer »Superkirche« mit zentralistischen und integralistischen Tendenzen und politischen Ambitionen. Hierbei wird auf Gefahren hingewiesen, die durch die Geschichte belegt werden könnten.

Visser't Hooft erklärt hierzu: »Ein gefährliches Mißverständnis besteht in der Annahme, die einzige Alternative zur Uneinigkeit sei eine monolithische, zentralistische und imperialistische Superkirche, eine Art klerikalens Leviathans. Wir sind aber eben berufen, jene wunderbare Vereinigung von Autorität und Freiheit, von Einheit und Vielfalt, von Partnerschaft an der Berufung Gottes und der Vielfalt der Gnadengaben darzustellen, die in 1. Korinther 12 beschrieben wird. Es wäre ein trauriger Defätismus, wenn man sich dem Glauben hingeben würde, es handle sich dabei um nicht mehr als um ein klerikales Luftschloß⁴⁹.

So bedeute kirchliche Einheit nicht »zentralisierte Einheit«. Das Neue Testament sage »nichts über eine zentrale Organisation«. Sein Interesse liege »in einer Einheit, die im Leben der Glieder selbst aufwächst. Die bemerkenswerte Sache bei der Kirche des Neuen Testaments ist gerade, daß sie sich völlig auf die der gegebenen Einheit und dem Heiligen Geist innewohnenden Kraft verließ, die Kirche vereint zu halten⁵⁰.

Auch im Bericht der Sektion »Einheit« auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi (1961) heißt es, die angestrebte kirchliche Einheit bedeutet »keine strenge Uniformität des Aufbaus, der Organisation oder

⁴⁸ Ders., Bericht des vorläufigen Ausschusses, in: Amsterdam, S. 118.

⁴⁹ *Willem A. Visser't Hooft*, Ökumenischer Aufbruch, S. 47.

⁵⁰ Ders., Unter dem einen Ruf, S. 92.

der Leitung. Eine lebensvolle Mannigfaltigkeit kennzeichnet das gemeinsame Leben in dem einen Leib von einem Geiste«⁵¹.

Das Ziel der ökumenischen Bewegung habe nichts gemeinsam mit einer zentralistischen Überkirche, deren Machtkonzentration notwendigerweise politisierende Tendenzen enthalte. »In einem Fall haben wir vor uns ein zentralistisches, selbstherrliches, alleinherrschendes und politisch denkendes kirchliches System, im anderen Fall dagegen einen Versuch, mit geistlichen Mitteln und bei voller Anerkennung der Eigenständigkeit und des besonderen Charismas jeder Kirche oder Konfession die Einheit zu fördern«⁵².

Auch im Katholizismus sei das Vermeiden einer Vermengung von geistlichem und politischem Anspruch nicht immer gelungen. Auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam erklärte *Reinhold Niebuhr*, indem der Katholizismus »die geistliche Autorität der Kirche zur Quelle ihrer politischen Autorität machte, brachte er die Kirche auf das politische Kampfgebiet, wo sie angeblich für Gott, doch häufig für die institutionellen Interessen einer geschichtlichen Kirche und sogar für die besonderen, mit ihr verbundenen Klassen stritt. Der Vorwand, für Gott zu kämpfen, ist stets gefährlich. Wenn der Welt Gottes Gericht und Gnade vermittelt wird, ohne daß sich die Vermittler fürchten und zittern, dann wird Gott lediglich zum Schirm von Sonderinteressen«⁵³.

Im Zentrum steht die Abwehr aller Anklänge an die »Corpus-Christianum-Ideologie«⁵⁴. In ihr wird das klassische Beispiel der unumgänglichen Verbindung von zentralistischer Einheits- oder Überkirche mit dem politischen Machtanspruch gesehen. Die Überkirche setzt sich ein »für das in sich geschlossene ›Corpus Christianum‹, eine Gemeinschaft, die in einem festen, gemeinsamen Glauben, wie er in einer einzigen Kirche Ausdruck gefunden hat, Grundlage und Zusammenhalt findet«⁵⁵. Der Corpus-Christianum-Ideologie liegt demnach der Gedanke zugrunde, »daß der Bestand des Staates eine religiöse Einheit erfordere«⁵⁶. Danach steht die »Monopolkirche« »naturgemäß in der Versuchung, zur Aufrechterhaltung ihres Monopols irdische Macht anzuwenden«⁵⁷.

⁵¹ Neu-Delhi, S. 134.

⁵² *Willem A. Visser't Hooft*, *Ökumenischer Aufbruch*, S. 170.

⁵³ *Reinhold Niebuhr*, *Das christliche Zeugnis für die Ordnung der Gesellschaft und des nationalen Lebens*. In: Amsterdam, S. 245.

⁵⁴ *Willem A. Visser't Hooft*, a. a. O. S. 158.

⁵⁵ Ders., a. a. O. S. 158.

⁵⁶ Ders., ebd.

⁵⁷ Ders., ebd.

Alles in allem: »Das Corpus Christianum ist eine Mischung geistlicher und politischer oder sozialer Gedanken.« Die ökumenische Bewegung dagegen »sucht keine Rückkehr zur soziologischen Einheit des Corpus Christianum, sondern fördert die geistliche und offenbare Einheit von Kirchen, die gemeinsam danach trachten, die Kirche in der Welt zu sein.« Im Corpus Christianum vergangener Jahrhunderte dagegen verlor die Kirche »ihre Eigenart und Eigenständigkeit als Kirche Christi«⁵⁸. Die zentralistische Einheitskirche des Corpus Christianum steht immer in der Gefahr, »daß der große und mächtige Kirchenkörper mehr und mehr zur Institution wird. In ihrem äußeren Leben sind die Kirchen den Gesetzen der Soziologie unterworfen. Eines dieser Gesetze besagt, daß Institutionen die Neigung zeigen, sich so sehr mit der Aufrechterhaltung ihrer eigenen Organisation abzugeben, daß sie dem Zweck, für den sie eigentlich geschaffen sind, überhaupt nicht mehr dienen. Diese Gefahr besteht besonders für die Kirchen . . .«⁵⁹.

Mit anderen Worten, ein solcher zentralistischer Kirchenkörper »steht in der Gefahr, in die Hände von Kirchenbürokraten zu fallen, die vornehmlich damit beschäftigt sind, den kirchlichen Betrieb in Gang zu halten, und die deshalb nicht bereit sind, neue Gedanken oder neue geistliche Erkenntnisse aufzunehmen . . .«⁶⁰. So habe die katholische Kirche »oft eine beachtliche Gabe bewiesen, viele unterschiedliche geistliche Bewegungen durch die Gründung ihrer Orden in bestimmte Bahnen zu lenken. Aber sie hat doch zugleich auch die lebendige Entfaltung neuer geistlicher Erkenntnisse unterbunden. Und jeder Christ muß mit Sorge die große Auseinandersetzung betrachten, die sich augenblicklich in dieser Kirche zwischen den Kräften des Zentralismus oder »intégrisme« und den Kräften, die sich für eine Erneuerung des kirchlichen Lebens einsetzen, abspielt«⁶¹.

Innerkirchlicher, aber die Einheit nicht sprengender Pluralismus, der auch für die Una Sancta auf die zentralistische Einheitskirche verzichtet, der Abschied von allen integralistischen und politischen Ansprüchen des Corpus Christianum im konstantinischen Zeitalter und die Freiheit der Kirche zum unverkürzten Zeugnis in- und außerhalb ihres Bereichs in einer pluralistischen Gesellschaft und Weltgesellschaft bedingen im Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung einander. »Die einzige

⁵⁸ Ders., a. a. O. S. 163.

⁵⁹ Ders., a. a. O. S. 159.

⁶⁰ Ders., ebd.

⁶¹ Ders., ebd.

wirklich ›christliche Welt‹, die jemals existiert hat, beruhte auf Zwang«⁶².

IV. DIE FRAGE DER GESELLSCHAFTSVERANTWORTUNG IM PROZESS DER KIRCHLICHEN ERNEUERUNG UND KIRCHENKRITIK DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG

Daß nicht nur die Christen als einzelne, sondern auch die Kirche als Institution gesellschaftliche Verantwortung wahrzunehmen hat, ist, wie schon dargelegt, in der ökumenischen Bewegung sehr früh erkannt worden. Diese Erkenntnis ist geradezu zu einem die ökumenische Bewegung entscheidend fördernden Element geworden. »Die ökumenische Bewegung verdankt ihr Dasein zu einem wesentlichen Teil der brennenden Überzeugung einiger weitsichtiger Kirchenführer, daß die Kirchen es nicht länger wagen können, im Blick auf das Leben der Gesellschaft und der internationalen Beziehungen zu schweigen«⁶³. An der Spitze dieser Pioniere steht *Nathan Söderblom*. Dominierend war die Erkenntnis, daß das Christentum der Welt gegenüber nur im solidarischen Zeugnis eine Chance habe. »Söderblom war bestürzt darüber, daß die Kirchen während des Ersten Weltkrieges nicht als eine feste übernationale Gemeinschaft hatten sprechen und handeln können«⁶⁴. »Die Kirchen mußten lernen, gemeinsam im Dienst am Nächsten zu handeln, und lernen, gemeinsam zur Welt, zu den großen Problemen des Lebens der Menschheit zu sprechen. Wir können sagen, daß diese Notwendigkeit, der Welt gegenüber durch Wort und Tat ein gemeinsames Zeugnis abzulegen, einer der mächtigsten Faktoren der Entwicklung der ökumenischen Bewegung gewesen ist«⁶⁵.

Die ökumenische Bewegung hat die einzelnen Kirchen, die vielfach nationale Kirchen sind, aus einer gewissen Verengung des Blickfeldes herausgeführt, ihr Kirchenverständnis von bloßen Interessen und äußerlichen Traditionen der Gesellschaften, in denen sie leben, gereinigt und in einer weltweiten Gemeinschaft zur Wahrung des universalen Charakters des Christentums in einem solidarischen Zeugnis befähigt. »Eine geeinte Kirche, die Männer und Frauen verschiedener sozialer Herkunft, vieler Rassen und Völker umfaßt, ist weniger in Gefahr, in

⁶² Ders., *Die ganze Kirche für die ganze Welt*, S. 26.

⁶³ *Willem A. Visser't Hooft*, *Ökumenischer Aufbruch* S. 241.

⁶⁴ Ders., a. a. O. S. 268.

⁶⁵ Ders., a. a. O. S. 268 f.

Abhängigkeit zu geraten, als zahlenmäßig kleinere und getrennte Kirchen«⁶⁶. »Die ökumenische Gemeinschaft kann ihnen helfen, zu ihrer Erkenntnis zu stehen und nicht einfach die vorherrschenden Ansichten in ihrem eigenen Land wiederzugeben«⁶⁷. »Wir können uns keine Situation vorstellen, in der es nicht wirksamer wäre, über alle Grenzen hinweg gemeinsam zu handeln, anstatt allein vorzugehen«⁶⁸.

Verharren die Kirchen in der Trennung, sind sie unfähig zu gemeinsamem Zeugnis, so identifizieren sie sich leichter mit den gleichen, das Christentum veräußerlichenden Haltungen, die den Pluralismus säkularer Gruppen bestimmen. Diese Gefahr, im Pluralismus der Welt aufzugehen, kann nur in der Wiederentdeckung der Kirche und durch das solidarische Zeugnis für die *Una Sancta* überwunden werden. »Die pluralistische Welt wirft uns alle auf die Anfangsgründe unseres Glaubens zurück und zwingt uns, die Welt um uns herum neu in den Blick zu bekommen. Damit kann der Pluralismus eine Gelegenheit bieten für ein neues, geeintes Zeugnis der ganzen Kirche Jesu Christi in der Welt und an die Welt«⁶⁹.

Die Begegnung in der ökumenischen Bewegung hat nach allem dazu beigetragen, die Kirchen »von der Gleichsetzung des Evangeliums mit ihrer Kultur zu befreien«⁷⁰. »Die Kirche kann sich mit keinem einzigen wirtschaftlichen, sozialen oder politischen System identifizieren«⁷¹. Die Dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung erklärte 1952 in Lund: »Wir alle haben Denkformen angenommen, die nicht nur vom Evangelium herkommen, sondern auch aus der Struktur der Gesellschaft stammen (z. B. werden wir durch die sich widersprechenden Auffassungen von Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit und Demokratie beeinflusst). Diese Auffassungen färben manchmal unser Verständnis der Schrift und drohen, uns voneinander zu trennen«⁷².

Probleme wie diese haben in den Jahren nach 1945 verstärkt zu einer profilierten Kirchenkritik innerhalb der ökumenischen Bewegung geführt. Wir haben »die Ordnung der Welt sich in die Ordnung der Kirche . . . einschleichen lassen. Wir sind in die Welt der Völker hinein-

⁶⁶ Ders., a. a. O. S. 210.

⁶⁷ Bericht der Sektion IV der Weltkirchenkonferenz in Uppsala. In: Uppsala, S. 64.

⁶⁸ Bericht der Sektion II der Weltkirchenkonferenz in Uppsala. In: Uppsala, S. 35.

⁶⁹ *Willem A. Visser't Hooft*, Die ganze Kirche für die ganze Welt, S. 38.

⁷⁰ Bericht der Sektion »Dienst« der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi. In: Neu-Delhi, S. 123.

⁷¹ Bericht der genannten Sektion, a. a. O. S. 113.

⁷² Zit. nach dem Abdruck der Erklärung in: *Lukas Vischer*, Hrsg., Die Einheit der Kirche, S. 141 f.

gegangen, um sie zu Jüngern zu machen, und dann haben wir die Ordnung des Nationalismus angenommen . . . «⁷³. »Es ist eine ernüchternde Tatsache, daß die Kirchen nicht anders als die übrige Gesellschaft dem Auftreten der neuen Nationen so lange keine Gerechtigkeit widerfahren ließen, bis der Prozeß der radikalen Entkolonisierung voll im Gange war«⁷⁴.

Die Kirchen seien in den letzten Jahrhunderten »selbst die Beute säkularer Mächte geworden«⁷⁵. Man rede und handele »weiterhin so, also ob das Leben der Kirchen voll und ausschließlich von theologischen und geistlichen Faktoren bestimmt sei. Die Blindheit gegenüber den weltlichen Realitäten macht uns wehr- und kraftlos im Widerstand gegen die Invasion der säkularen Kräfte in die Kirche«⁷⁶. Die Kirchen haben »sich mehr und mehr mit dem Mittelstand identifiziert. In ihrem sozialen, moralischen und kulturellen Urteil machen sie den Eindruck, eher den bourgeoisen Geist darzustellen als den Geist Christi«⁷⁷. Überhaupt habe »die Kirche von ihren frühesten Zeiten an ein geradezu verblüffendes Talent entwickelt, sich mit dem Gewand der sozialen Bedingungen zu bekleiden, unter denen sie zu leben hatte«⁷⁸.

Allzu oft sei das Menschliche in der Kirche mit dem Göttlichen verwechselt worden. Es ist das »angewandte Christentum die größte Versuchung innerhalb der ganzen menschlichen Geschichte, jetzt wie immerdar«⁷⁹. Die Kirche stehe permanent in der Gefahr, »die besonderen Interessen und Belange, die in einer bestimmten Situation ihren Führern, vor allem der Geistlichkeit, wichtig erscheinen, mit ihrem göttlichen Sinn und Zweck zu verwechseln«⁸⁰. Besonders verhängnisvoll sei die Verwechslung der Kirche mit dem Reich Gottes. Eine Kirche, in der die Bibel das letzte Wort behalte, werde wissen, daß es ihre Aufgabe ist, »Erstling der neuen Zeit zu sein«. Sie werde davor bewahrt bleiben, »mit der Welt komform zu gehen. Eine Kirche, in der die Bibel das letzte Wort behält, wird nie vergessen können, daß sie nicht das Reich

⁷³ H. Richard Niebuhr, Die menschliche Unordnung in der Kirche Gottes. In: Amsterdamer ökumenisches Gespräch 1948. Bd. I, Genf 1948, S. 89.

⁷⁴ Paul Abrecht, a. a. O. S. 20.

⁷⁵ Willem A. Visser't Hooft, a. a. O. S. 199.

⁷⁶ Ders., a. a. O. S. 180

⁷⁷ Ders., a. a. O. S. 199 f.

⁷⁸ C. L. Patijn, Das strategische Verhalten der Kirche gegenüber sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bewegungen der Zeit. In: Amsterdamer ökumenisches Gespräch 1948. Bd. III, Genf 1948, S. 194.

⁷⁹ G. Florowski, Die allgemeine Kirche nach Gottes Plan. In: Amsterdam, S. 155.

⁸⁰ John C. Bennett, Die Weltverflochtenheit der Kirche. In: Amsterdamer ökumenisches Gespräch 1948. Bd. III, Genf 1948, S. 111.

Gottes ist und daß sie unter dem ständigen Gericht des Reiches Gottes existiert«. Durch diese Erkenntnis werde sie »zu beständiger Selbstkritik getrieben werden«⁸¹.

Durch ihre Verstrickung in die Interessen und Ideologien ihrer jeweiligen Gegenwart habe die Kirche selbst einen unübersehbaren Anteil an der Unordnung in der Welt. »Es steht Männern der Kirche übel an, von der gesellschaftlichen Unordnung zu sprechen, ohne anzuerkennen, welche Rolle die Kirche bei dieser Unordnung gespielt hat«⁸². Oftmals haben die Kirchen Zeitströmungen eine »falsche Weihe« gegeben⁸³. Schon die Weltkirchenkonferenz in Oxford (1937) hatte erklärt, die Kirche müsse ihre Verantwortung gegenüber der Welt »bußfertig« wahrnehmen, »denn sie ist für den gegenwärtigen Zustand der Welt mitverantwortlich«⁸⁴.

Ein von der Kirche unternommener Versuch der gesellschaftlichen Erneuerung muß daher mit einer Erneuerung der Kirche selbst beginnen. »Zuerst muß die Kirche im eigenen Hause Ordnung schaffen«⁸⁵. Man müsse erkennen, »daß die Erneuerung der Kirche und die Erneuerung der Gesellschaft aus einer und derselben Quelle kommen«⁸⁶. »Der größte Beitrag, den die Kirche zur Erneuerung der Gesellschaft leisten kann, ist für sie die Erneuerung ihres eigenen Lebens im Glauben und im Gehorsam gegen ihren Herrn«⁸⁷.

Heute kann gesagt werden, daß diese auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam (1948) vehement einsetzende Selbstkritik etwas in den Hintergrund getreten ist und daß in den letzten Jahren mit den intensiven Bemühungen um die Fragen der gesellschaftlichen Verantwortung ein »ökumenisches Neudurchdenken« auch »aller Aspekte des Seins und Dienstes der Kirche« Profil gewonnen hat⁸⁸.

Die gerade auch in Fragen der Gesellschaft unabhängige, »prophetische und kritische Aufgabe« der Kirche, wie die Weltkirchenkonferenz in

⁸¹ *Willem A. Visser't Hooft*, Die ganze Kirche für die ganze Welt, S. 173.

⁸² *John C. Bennett*, a. a. O. S. 111.

⁸³ Ders., ebd.

⁸⁴ Bericht der Sektion V. In: Oxford, S. 242.

⁸⁵ Bericht der Sektion »Dienst« der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi. In: Neu-Delhi, S. 115.

⁸⁶ *Cathleen Bliss*, Die Kirche und die Zerrüttung der gesellschaftlichen Ordnung. In: Amsterdam, S. 192.

⁸⁷ Bericht der Sektion III der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam. In: Amsterdam, S. 54.

⁸⁸ *M. M. Thomas*, Fragen zu Leben und Arbeit in einer revolutionären Welt. In: Kirche zwischen Gott und Welt. Vorträge in Uppsala 1968 in Ergänzung des Uppsala-Berichtsbandes (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 9/10). Hrsg. *H. Krüger*. Stuttgart 1969, S. 113.

Uppsala sie genannt hat⁸⁹, ist zu einer zentralen Maxime der ökumenischen Bewegung geworden. Man schließt damit an eine Formulierung an, die *Paul Tillich* lange zuvor geprägt hat. Man ist sich darüber im klaren, daß der Erfolg aller Bemühungen auf Weltebene nur ein beschränkter sein wird. Man weiß, daß »die Kirche in der säkularisierten Welt im Begriff (ist), eine Minorität zu werden«⁹⁰. »Wir können nicht hoffen, daß unter den heutigen Umständen die kollektiven Entscheidungen der Gesellschaft von dem vollen Licht des christlichen Glaubens her gefunden werden, sondern, wie Jaques Maritain sagt, in seinem irgendwie gebrochenen Licht«⁹¹.

Es scheint, »als werde jetzt das Finale der Symphonie der Beziehung zwischen Christentum und europäischer Kultur gespielt. Wir müssen uns dem neuen Europa und der neuen Welt stellen – Bonhoeffer nannte sie die »mündige Welt«, eine Welt, die ihre Verantwortung auf sich nimmt und unabhängig von der Kirche besteht«⁹². Schon die »sichtbare Einheit der Kirche würde dem menschlichen Frieden dienen, sicherlich nicht durch ein Anwachsen kirchlicher Macht, sondern als ein Zeugnis für die Menschheit, daß in Christus alle Schranken zerbrochen werden«⁹³. »Wir sind als Christen in den Bedingungen der säkularisierten Welt, wo die Kirche so manche herkömmlichen Privilegien verloren hat, immer klarer auf dem Wege des bescheidenen Dienens gerufen. Darauf soll sich unser Auftrag für die Zukunft gründen«⁹⁴.

V. ÖKUMENISCHE SOZIALETHIK

Die Weltkirchenkonferenzen haben stets und ausführlich zu zahlreichen Einzelfragen, wie Wirtschafts- und Sozialordnung, Staatsethik, Rassenfrage, Nationalismus, Menschenrechte, Religionsfreiheit, internationale Friedensordnung, Entwicklungshilfe, Stellung genommen. Auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam (1948) hat man über die Behandlung von Einzelfragen, über eine »Kasuistik«, über ein mehr

⁸⁹ Bericht der Sektion III. In: Uppsala, S. 54.

⁹⁰ Dienen und Versöhnen. Die Aufgaben der Europäischen Kirchen heute. Vorbereitendes Dokument für die Versammlung der Konferenz Europäischer Kirchen – »Nyborg V«. Genf 1967, S. 28.

⁹¹ *Joseph Houldsworth Oldham*, Eine verantwortliche Gesellschaft. In: Amsterdamer ökumenisches Gespräch 1948. Bd. III, Genf 1948, S. 168.

⁹² *Willem A. Visser't Hooft*, Die ganze Kirche für die ganze Welt, S. 13.

⁹³ Bericht der Sektion »Dienst« auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi. In: Neu-Delhi, S. 121.

⁹⁴ Dienen und Versöhnen, S. 27.

pragmatisches Vorgehen im Sinne konkreter gesellschaftlicher »Kontextethik« hinaus erstmalig versucht, zum übergreifenden sozial-ethischen Leitbegriff vorzustoßen.

Die in Amsterdam formulierte Maxime »verantwortliche Gesellschaft« (responsible society)⁹⁵ ist bis heute das einzige Beispiel eines Leitbegriffs der ökumenischen Sozialethik geblieben. Sie ist eine Schöpfung des englischen Ökumenikers *Joseph Houldsworth Oldham*.

Die Konferenz in Amsterdam definiert den Leitbegriff »verantwortliche Gesellschaft« folgendermaßen: »Der Mensch ist geschaffen und berufen, ein freies Wesen zu sein, verantwortlich vor Gott und seinem Nächsten. Alle Tendenzen innerhalb des Staates und der Gesellschaft, die den Menschen des verantwortlichen Handelns berauben, sind eine Verleugnung des Willens Gottes über den Menschen und seines Erlösungswerkes. Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen, und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind«⁹⁶.

Ausgangspunkt ist als zentrales Prinzip jeder Ordnung der Gesellschaft die Entfaltung und Sicherung der Menschtumswerte, der Eigenverantwortung und Gewissensfreiheit durch die Verantwortlichkeit im zwischenmenschlichen Bereich und darüber hinaus in den Beziehungen der gesellschaftlichen Autorität zu den von ihr Betroffenen. Verantwortung bedeutet danach Pflicht zur Rechenschaft und Unterwerfung unter Kritik und Kontrolle. So fordert »verantwortliches Zusammenleben mit anderen Menschen«⁹⁷, »der menschlichen Person durch Wiedererweckung des persönlichen Lebens im lebendigen Geben und Nehmen, in der gegenseitigen Verpflichtung und Verantwortung einer Personengemeinschaft wieder Substanz zu geben«⁹⁸.

Es geht nach allem um ein Prinzip, das nicht abstrakt formuliert wird,

⁹⁵ Hierzu *Joseph Houldsworth Oldham*, Eine verantwortliche Gesellschaft. In: Amsterdamer ökumenisches Gespräch 1948. Bd. III, Genf 148, S. 149 ff. – *Heinz-Dietrich Wendland*, Der Begriff der »verantwortlichen Gesellschaft« in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene. In: Zeitschrift für evangelische Ethik, 1965, S. 1 ff. – *Albrecht Langner*, Politische Ethik als Frage ökumenischer Sozialethik. In: CIVITAS, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Bd. VII, Mannheim 1968, S. 26 ff. (mit Literatur).

⁹⁶ Bericht der Sektion III der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam. In: Amsterdam, S. 50.

⁹⁷ *Joseph Houldsworth Oldham*, a. a. O. S. 154.

⁹⁸ Ders., a. a. O. S. 157.

sondern als »mittleres Axiom« bereits angewandte Ethik bedeutet, angewandt auf die historische Situation der Neuzeit, in der ein neues Freiheitsbewußtsein und die Idee der Menschenrechte mit Gefahren des sich verdichtenden Vergesellschaftungsprozesses, mit dem Zunehmen der Staatsaufgaben, mit dem Phänomen der Industrie- und Massengesellschaft in Konflikt geraten. »Es muß eine Erweiterung der christlichen Denkkraft eintreten, die begreift, daß der Bereich menschlicher Freiheit ausgedehnter ist, als man annahm«⁹⁹.

Die Bedeutung der Maxime »verantwortliche Gesellschaft« »für unsere gegenwärtige Massengesellschaft liegt auf der Hand. Nichts kann die Menschen mehr davor bewahren, Herdenvieh zu werden, . . . als die weiteste Verteilung von Verantwortung . . .«¹⁰⁰.

Als mittleres Axiom ist der Leitbegriff »verantwortliche Gesellschaft« »geschichtsbezogen und geschichtsbedingt«¹⁰¹ im Sinne der »Fundamental-Demokratisierung«¹⁰² der neuzeitlichen Gesellschaft. Dieser Leitbegriff ist geschichtsbezogen, denn er zielt »auf Gefährdungen des Menschen, welche in dieser modernen Gesellschaft aufgetreten sind«¹⁰³. Sein im engeren und weiteren Sinn »demokratischer« Charakter als Ausdruck dieser Geschichtsbezogenheit wird in der Formulierung der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam deutlich mit den Worten umschrieben: »Für eine Gesellschaft, die unter modernen Lebensbedingungen verantwortlich bleiben soll, ist es erforderlich, daß die Menschen die Freiheit haben, ihre Regierungen zu kontrollieren, zu kritisieren und zu wechseln, daß die Macht durch Gesetz und Tradition verantwortlich gemacht und soweit wie möglich auf die ganze Gemeinschaft verteilt wird«¹⁰⁴.

Als Ausgangspunkt dieser »angewandten« Ethik nennt die Weltkirchenkonferenz in Amsterdam ein universales Prinzip mit der Feststellung: »Der Mensch ist geschaffen und berufen, ein freies Wesen zu sein, verantwortlich vor Gott und seinem Nächsten.« »Der Mensch darf niemals zum bloßen Mittel für politische oder wirtschaftliche Zwecke gemacht werden. Der Mensch ist nicht für den Staat geschaffen, sondern der Staat für den Menschen«¹⁰⁵.

⁹⁹ Ders., a. a. O. S. 152.

¹⁰⁰ Ders., a. a. O. S. 160.

¹⁰¹ *Heinz-Dietrich Wendland*, a. a. O. S. 7.

¹⁰² Ders., a. a. O. S. 2.

¹⁰³ Ders., a. a. O. S. 7.

¹⁰⁴ Bericht der Sektion III der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam. In: Amsterdam, S. 50.

¹⁰⁵ Ebd.

Diese angewandte Ethik hat die Frage nach der theologisch fundierten Prinzipienethik nicht verstummen lassen. Zum einen erhob sich die Frage, wie eine Nähe des demokratischen Prinzips zu einer christlichen Ethik schlüssig dargelegt werden könnte, zum anderen diskutierte man darüber, ob nicht die Maxime »verantwortliche Gesellschaft« letztlich ein entscheidendes schöpfungstheologisches Problem, nämlich das des Naturrechts, präjudiziere, und schließlich, ob nicht diese Maxime auf einer spezifisch westlichen Tradition ruhe, welche auf die Situation und Bedürfnisse etwa der Dritten Welt nicht ohne weiteres übertragbar sei. Wiederum also ist es die Frage nach der theologischen und ekklesiologischen Grundlage der Sozialethik, die sich bei aller schon jahrzehntelang geübten sozialetischen *Praxis* der ökumenischen Bewegung immer von neuem stellt. »Ein neues Weltbewußtsein zusammen mit Aktionsorientierung und Aktionswillen machen theologische Reflexionen eben nicht überflüssig, sondern fordern sie geradezu heraus. In dieser Beziehung steht der Ökumenische Rat vor großen Aufgaben«¹⁰⁶.

Vor diesem Hintergrund ist ein besonders hartes Urteil auch über die jüngste Entwicklung im Bereich der ökumenischen Sozialethik zu sehen, wie es über die Weltkirchenkonferenz in Uppsala (1968) abgegeben worden ist. »Das Dilemma bestand . . . darin, daß . . . die Frage ungeklärt blieb, warum sich die Kirchen an der Lösung der Probleme dieser Welt so aktiv beteiligen wollen. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß es in dieser Beziehung an einer ›Theologie der sozialen Aktion‹ fehlte.« »Man darf den Begriff ›Theologie der sozialen Aktion‹ allerdings nicht mißverstehen. Bei ihm kann es sich nicht um eine systematisierte Verhaltenslehre für die Kirchen handeln. Vielmehr ginge es lediglich darum, die theologischen Gründe deutlich werden zu lassen, die die Kirchen dazu nötigen, aktiv zu werden und aus ihrer traditionellen Isolation auszubrechen. Mit dem bloßen Verweis auf einige ausgewählte Schriftstellen oder gelegentlichen christologischen und eschatologischen Anmerkungen ist das allerdings nicht zu leisten. Vielmehr gehört dazu eine umfassende Theorie des kirchlichen Handelns in der gegenwärtigen Welt, die erklärt, warum die christliche Existenz aus der Freiheit des Glaubens sich nicht in einer sozialen und politischen Abstinenz erschöpft, sondern gerade zum Engagement an der verantwortlichen Mitgestaltung der politischen, ökonomischen,

¹⁰⁶ Christian Wälther, Uppsala als Herausforderung und Dilemma. In: Lutherische Monatshefte, 1968, S. 447.

sozialen und kulturellen Verhältnisse drängt. Weil das aber weithin in Uppsala unterblieben ist, mußte der Eindruck entstehen, daß hier lediglich einem allgemeinen Humanismus das Wort geredet wurde und im übrigen wieder einmal die Welt Normen setzt, nach denen sich christliches Verhalten zu richten habe«¹⁰⁷.

Man würde dem Erreichten nicht gerecht werden, wollte man bei dieser Position stehen bleiben. Zunächst hat die ökumenische Bewegung genug Selbstkritik bewiesen und die bestehenden Mängel weder verdeckt noch, vor allem seit der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, aus dem Auge verloren. Zum anderen bleibt zu bedenken, daß die Schwierigkeiten dieser Frage ja die Schwierigkeiten des Ziels der ökumenischen Bewegung überhaupt, nämlich das Ziel der *Una Sancta* und einer gemeinsamen Ekklesiologie, berühren.

Verlangt man nicht zuviel, wenn man einerseits Verständnis für das Andauern der Diskussion um diese gemeinsame Ekklesiologie und um die *Una Sancta* besitzt, andererseits aber im Bereich einer theologischen und ekklesiologischen Klärung der Sozialethik und der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche eine ekklesiologische Gemeinsamkeit voraussetzt, die auch in der allgemeinen Grundsatzdiskussion um die *Una Sancta* noch nicht erreicht worden ist? Tatsächlich hat der faktische, aber theologisch und ekklesiologisch noch nicht durchreflektierte Konsensus in der Grundfrage, ob die Kirche als Institution gesellschaftliche Verantwortung wahrzunehmen hat, wie schon erläutert, sich als eine Gemeinsamkeit von höchster Fruchtbarkeit für die ökumenische Bewegung erwiesen.

Eine Kritik wie die zitierte stellt keineswegs die herrschende Meinung innerhalb der ökumenischen Bewegung dar. Kennzeichnend für diese Bewegung ist vielmehr ein sich intensivierendes Bemühen um die entsprechenden Fragen. Die Kritik gipfelt im übrigen in der Feststellung, man habe den Eindruck, »daß es im Grunde weniger theologische Faktoren sind als vielmehr die Welt, die die ökumenische Bewegung im Innersten zusammenhält«¹⁰⁸. Ist es wirklich nur die Welt, oder nicht vielmehr das Wissen um eine spezifisch *christliche* Verantwortung, welche die Kirchen zusammengeführt hat?

Man kann in diesen Fragen nicht vorsichtig genug vorgehen. Ein allzu rasches Prozedieren könnte ein Wachsen des Konsensus mehr gefährden als eine weitere Periode um Klärung ringender Diskussion. Kaum

¹⁰⁷ Ders., ebd.

¹⁰⁸ Ders., ebd.

etwas könnte der ökumenischen Bewegung abträglicher sein als voreilig gefaßte Entschließungen, welche die Kontroverse nur scheinbar beenden und Zündstoff für die Zukunft legen, Entschließungen, die in wenigen Jahren vielleicht eben jener Ideologiekritik unterworfen werden, die sich bisher nur gegen das gesellschaftliche Versagen der einzelnen Kirchen richtet.

Auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf, durchgeführt als Vorbereitung für entsprechende Diskussionen auf der Weltkirchenkonferenz in Uppsala, hat man sich den Fragen in einer bis dahin nicht bekannten Intensität gestellt. Wenn auch die Schwierigkeiten keineswegs gemeistert, dafür aber um so klarer erkannt worden sind, so darf doch die steigende Bereitschaft nicht verkannt werden, sich den Schwierigkeiten zu stellen. In der Erklärung der Konsultation von Sagorsk (1968), die ebenfalls der Vorbereitung der Weltkirchenkonferenz in Uppsala diente und ausdrücklich das Thema »Theologische Fragen im Bereich von ›Kirche und Gesellschaft« behandelte, ist ein Beispiel dafür gegeben worden, wie verantwortlich und schrittweise man vorgehen muß.

In dieser Erklärung heißt es: »Es ist heute klarer als in früheren Perioden der ökumenischen Arbeit, daß Probleme der Glaubensausgabe, der Einheit und der Kirchenordnung nicht mehr isoliert von den allgemeinen Fragen nach dem Humanum und der Sozialethik behandelt werden können«¹⁰⁹. Aus dieser Erkenntnis heraus ist die Konsultation von Sagorsk vom Referat für Kirche und Gesellschaft und vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) gemeinsam durchgeführt worden, wie überhaupt beide Institutionen des Ökumenischen Rates der Kirchen auch in Zukunft (vor allem seit der Weltkirchenkonferenz in Uppsala und dem dort gefaßten Beschluß zur Durchführung von Studienarbeiten über den Menschen) auf das engste kooperieren werden.

Diese Kooperation setzt sich mehrere Ziele. »Die gleichzeitige Diskussion dogmatisch-ekklesiologischer und sozialetischer Fragen wird einen Beitrag zur Entdeckung angemessenerer Grundlagen für ein gemeinsames Handeln in der Gesellschaft liefern«¹¹⁰. Sodann soll geklärt werden, »inwieweit Differenzen und Konflikte in der sozialetischen Arbeit ihre Wurzeln nicht in traditionellen Ausprägungen des dogmatischen und ekklesiologischen Denkens haben, sondern in noch tiefer

¹⁰⁹ Theologische Fragen im Bereich von »Kirche und Gesellschaft«. Erklärung der Konsultation in Sagorsk. In: Ökumenische Diskussion, Bd. IV, 1968, S. 84.

¹¹⁰ Ebd.

liegenden Differenzen im Verständnis des Evangeliums und der Rolle der Kirche in der Welt. Dabei könnten bisher nicht gesehene trennende Faktoren erkannt und geklärt werden¹¹¹. Und ferner, »die *letztgültigen* Gründe und Motive für die Sozialethik differieren keineswegs in demselben Maße wie die verschiedenen Ekklesiologien.« Aber: »Zur Vermeidung illusionärer Übereinstimmungen, die sich in schwierigen Situationen nicht bewähren werden, ist es wesentlich, die Beziehung zwischen diesen letzten Gründen und Motiven und den dogmatischen und ekklesiologischen Überzeugungen zu prüfen und zu klären«¹¹².

Hierbei wird die Frage nicht übersehen, ob nicht die Verbindung der sozialetischen und der ekklesiologischen Diskussion die bereits bewährte praktische Zusammenarbeit in Fragen der Gesellschaft gefährden kann. »Bedeutet eine engere Verbindung zwischen der ekklesiologischen Diskussion und der über die Sozialethik nicht eine Bedrohung dieser Gemeinschaft, die sich offenbar im Laufe der Jahre entwickelt hat? Wird sie nicht Probleme aufwerfen, von denen das Gespräch über die soziale Verantwortung bisher frei gewesen ist? Dies ist jedoch nur ein erster und oberflächlicher Eindruck. Die Kirchen werden auch in Zukunft gemeinsam zu gesellschaftlichen Problemen Stellung nehmen können, trotz ihrer unterschiedlichen ekklesiologischen Einstellungen«¹¹³.

Dieser Schritt zur Verbindung der sozialetischen mit der ekklesiologischen Frage zeigt, daß eine Grundstimmung vorhanden ist, die angesichts mancher Risiken offenbar mehr als bloßen Zweckoptimismus darstellt und als die Manifestation eines wachsenden ökumenischen Verantwortungsbewußtseins gedeutet werden muß.

¹¹¹ A. a. O. S. 84 f.

¹¹² A. a. O. S. 84.

¹¹³ Ebd.