

Dienens heraus, ohne jeden Wunsch, zu dominieren, die eigene Autorität jemandem aufzuzwingen oder Privilegien zu verlangen. Die Kirche schlägt der Welt keine fertigen Lösungen für die sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Probleme vor; aus der Autonomie der Welt ergibt sich, daß die Welt ihre Probleme selbst lösen muß. Das ist ihr Programm und ihre Pflicht. Die Kirche ist bereit, mit Hilfe, mit Rat zu dienen, sie erinnert an die Prinzipien, die in diesen Lösungen respektiert werden müssen, und sie erinnert an die Ziele, denen sie zu dienen haben.

Auch Polen ist von diesem Prozeß erfaßt. Auch in Polen müssen die Formen der Existenz der Kirche einem Wandel unterliegen, nicht nur, weil Polen ein Land mit sozialistischer Ordnung ist, sondern vor allem, weil die polnische Gesellschaft von heute und erst recht die von morgen eine pluralistische Gesellschaft ist . . .

Trennung von Kirche und Staat nicht falsch

In der Situation des Pluralismus wird es immer offensichtlicher, daß die richtigste Form für die Ordnung der wechselseitigen Beziehungen die Trennung von Kirche und Staat ist . . . Die Lage in Frankreich oder in den Vereinigten Staaten zeigt deutlich, daß die Trennung von Kirche und Staat, wenn sie sich auf eine wechselseitige wohlwollende Neutralität stützt und von beiden Seiten respektiert wird, die Lösung der Zukunft ist. Das bezieht sich auch auf Polen. Wenn das jetzige Modell der Trennung von Kirche und Staat, wie es in unserem Lande existiert, schlecht funktioniert, so ist noch lange nicht daraus zu folgern, daß das Prinzip dieser Trennung falsch ist . . .

Kirche und Religion haben eine bedeutende Rolle bei der Erweckung des nationalen Bewußtseins gespielt . . . Daher stammt die Formel „Pole = Katholik“, die fast ein Gleichheitszeichen zwischen diese beiden Begriffe setzte. Im Bewußtsein des einfachen Volkes, besonders in den national und konfessionell gemischten Gebieten, stellten wir oft eine völlige Identifizierung beider Begriffe

fest. Die allmähliche Durchsetzung des Pluralismus in unserer Gesellschaft ändert diese Lage. Auch wenn man berücksichtigt, daß früher und heute der Katholizismus die Religion der weitaus meisten Polen war und ist, daß er durch unsere ganze Geschichte eine dominierende Stellung innehatte, daß unsere Kultur von diesem Katholizismus durchtränkt ist (obwohl es dabei Protestanten wie den Dichter Rej und den Denker Frycz Modrzewski gegeben hat), so muß man doch sagen, daß die Formel „Pole = Katholik“ oder die Tatsache, daß man von Polen als einer katholischen Nation spricht, heute auch bei vielen Katholiken gewisse Widerstände wecken. Man spürt nämlich, daß diese Formeln potentiell oder faktisch ein gewisses Element der Intoleranz oder der Diskriminierung enthalten können. Die Formel „Pole = Katholik“ stellt eine große Zahl von Polen gewissermaßen außerhalb der Nation, zumindest zählt sie sie gleichsam zu einer Kategorie von „schlechteren Polen“; dabei handelt es sich um Leute, die keine Katholiken sind, weil sie anderen Konfessionen angehören, oder um ungläubige Menschen, deren Treue zum Polentum oder deren Patriotismus wir aber kein Recht haben anzuzweifeln. Die Formel „Pole = Katholik“ läßt sich schwer mit dem Geist des Ökumenismus, mit dem Geist der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit vereinbaren . . .

Johannes XXIII. sagt in einer seiner Enzykliken, daß die Kirche niemanden für ihren Feind hält, auch wenn es Leute oder Ideologien gebe, die der Kirche feindlich gegenüberstehen. Der einzige Feind der Kirche ist der Satan, und wenn jemandem dieser Begriff nichts sagt, so nennen wir es: die Sünde, also alles das, was den Menschen von der Liebe Gottes oder von der Liebe zum Nächsten trennt. Im Verhältnis zu den ihr nicht zugehörigen Menschen, im Verhältnis zu ihrem Glauben, ihren Überzeugungen und Ideologien schlägt die Kirche heute den Dialog vor. Für den Dialog bedarf es keiner Mauern; sie stellen allenfalls ein Hindernis dar . . .“

Aus der Ökumene

Herausforderung durch die Technologie

Vom 12. bis zum 25. Juli 1966 tagte in Genf die ökumenische Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“. Sie begann mit einer lehrreichen Ouvertüre. Nach den üblichen Eröffnungspräliminarien wurden sogleich zwei Technologen vorgeschickt, um das Zentralthema, die Herausforderung der Kirchen durch die wissenschaftliche Technik, pointiert zu formulieren. Dieser Einsatz kann dem Bericht über den Konferenzverlauf vorausgeschickt werden.

Vorschläge der Arbeitsgruppe Genf — Rom

Auffallend war, daß eine Woche vor Konferenzbeginn ein ausführlicherer Wortlaut von der dritten Tagung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ (Vatikansekretariat für die Einheit — Weltrat der Kirchen) veröffentlicht wurde. Daraus ergibt sich noch mehr als aus dem gekürzten Bericht (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 322), wie sehr die Planung der Genfer Konferenz von der Arbeitsgruppe aufgegriffen wurde, um die Aufmerksamkeit aller Christen auf dieses Ereignis zu lenken. Die Arbeitsgruppe schlägt vor, gemeinsam das Problem der Hermeneutik, das Verständnis des Menschen, das Naturrecht, das Pro-

blem von Kirche und Welt sowie die Frage nach der Beziehung zwischen Kirchen, öffentlicher Ordnung und Staat zu durchdenken, ebenfalls die gemeinsamen Kriterien für das soziale Denken und Handeln der Kirchen zu erarbeiten, besonders angesichts des Gegensatzes von reichen und armen Nationen, der Rassenfrage, des Friedens und der internationalen Ordnung im Atomzeitalter, der pluralistischen und säkularistischen Strukturen usw. Dafür wird sogar die Bildung gemeinsamer Forschungszentren angeregt. Der bevorstehenden Weltkonferenz von „Kirche und Gesellschaft“ wird „größte Bedeutung für weiteres gemeinsames Denken und Handeln“ zuerkannt und die Hoffnung ausgesprochen, die von der Konferenz abgegebenen Resolutionen möchten soweit wie möglich den römisch-katholischen Standpunkt zu den einschlägigen Problemen berücksichtigen und so abgefaßt werden, „daß sie die bestehende Annäherung zwischen den Standpunkten des Ökumenischen Rates und der römisch-katholischen Kirche widerspiegeln“ (öpd 5. 7. 66).

Tatsächlich ist eine Vollsitzung der Konferenz vorgesehen, die ausschließlich der Aussprache über die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums über die Kirche in der modernen Welt dient.

Zu diesem Zweck wurden außer acht römisch-katholischen Beobachtern noch drei weitere Gäste eingeladen. Die Beobachter sind (nach dem Alphabet): Msgr. Natalio *Bontana*, Argentinien, z. Z. beim Zentrum für politische Studien in Löwen; M. Alioune *Diop*, Mitarbeiter der „Présence africaine“, Paris; Eduard *Duff* SJ vom Holy-Cross-College, Worchester (Mass. USA), Autor des bekannten Buches „Social Thought of the World Council of Churches“ (1956); Michael *Fogarty* von der Abt. für Industriebeziehungen an der Universität Cardiff, Wales; Msgr. Joseph *Gremillion*, Direktor der Abteilung für sozio-wirtschaftliche Entwicklung von Catholic Relief Services, New York; François *Houtart*, Direktor des Centre de Recherches Socio-religieuses, Löwen; Msgr. Charles *Möller*, Untersekretär der Kongregation für die Glaubensverbreitung, Rom, und Vittorino *Veronese*, früher Generaldirektor der UNESCO, jetzt Präsident des Banco di Roma und Mitglied des Vorläufigen Komitees für das Laienapostolat beim Vatikan. Als Gäste wurden geladen Lady *Jackson* (Barbara Ward), britische National-ökonomin; William F. *Ryan* SJ, Beigeordneter Direktor des Social Action Department der Canadian Catholic Conference, Ottawa, und Thomas *Stransky* CSP vom Sekretariat für die Einheit der Christen.

Die Hälfte der Teilnehmer aus Asien und Afrika

In seiner Begrüßung knüpfte der Präsident der Konferenz, der Inder M. M. *Thomas*, an die letzte Weltkonferenz von „Life and Work“ in Oxford 1937 an und zeigte die Umwälzung, die seitdem geschehen ist, daran, daß diesmal die Hälfte der rd. 400 Delegierten aus nicht-westlichen Ländern stammt. Charakteristisch sei auch die überwiegende Mehrheit an Laienspezialisten aus allen einschlägigen Berufen. Er sagte, die Anwesenheit römisch-katholischer Beobachter „wird unseren Gesprächen eine neue Dimension eröffnen“, und deutet auf die vom Zweiten Vatikanum ausgelöste Dynamik hin. Was der Konferenz ihre Einmaligkeit gibt, die Vielheit der vertretenen Interessen, Völker und Standpunkte, werde auch ihre Schwierigkeit sein, zumal da das Gespräch zwischen Theologen und Sozialwirtschaftlern „in erschreckender Weise unterentwickelt ist“. Es wäre schon viel gewonnen, wenn man in einen Dialog eintrete und wenigstens gemeinsame Definitionen der Probleme finde, die dann 1968 der Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala unterbreitet werden können.

Die Vorträge des ersten Tages, auf die wir hier eingehen, lassen erkennen, warum die Konferenzleitung die Eröffnungspredigt einem Sprecher der Entwicklungsländer übertragen hat, Pfarrer Emilio *Castro*, Uruguay, Generalsekretär der Konferenz Evangelischer Kirchen in Lateinamerika. Sein Thema war „Jesus Christus, und zwar der Gekreuzigte“ (1. Kor. 1, 18 f.), „ein ewiges Denkmal des Versagens der Menschheit“. Es soll uns daran erinnern, daß wir uns immer im Vorletzten und Vergänglichen befinden und die letzte Dimension unserer Aufgabe alles übersteigt, was eine intellektuelle Diskussion erbringen könnte. Es war offensichtlich notwendig, dies schon vor Beginn der Konferenz zu betonen. Bemerkenswert ist, daß für die tägliche Bibelarbeit der Kolosserbrief ausgewählt wurde, der mit dem Bekenntnis zu Christus, dem Herrn über alle Mächte und Gewalten, oder zum „kosmischen Christus“ schon 1961 die Jungen Kirchen auf der Dritten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Neu-Delhi fasziniert hatte.

Es ist verständlich, daß der scheidende Generalsekretär diese letzte große, vielleicht größte Gelegenheit wahrnahm, eine außerordentliche, wahrhaft ökumenische Weltkonferenz der Kirchen zu rechtfertigen gegen Vorwürfe der mancherlei Frommen, daß „das falsche Thema“ behandelt werde. Es sei notwendig, neben der Bekehrung auch die Folgen der Buße durchzudenken. Gewiß, die Kirchen hätten versagt, aber seit den Tagen des Propheten Amos bis zu Martin Luther King (der der Konferenz wegen der Negerunruhen in Chicago absagen mußte) sei die stärkste Kritik am Volke Gottes stets aus der Kirche selber gekommen. Rückblickend auf die Linie von „Life and Work“ seit 1925 und die Entdeckung des fruchtbaren Begriffes der „verantwortlichen Gesellschaft“ durch J. Oldham forderte Visser 't Hooft eine neue Exegese dieses Leitbegriffes in Richtung auf eine verantwortliche Weltgemeinschaft und stellte damit dasselbe Ziel wie Papst Paul VI. vor den UN und bei der Gründung des Vatikankomitees für das Laienapostolat, auch mit derselben Begründung, daß die wachsende Kluft zwischen den „Besitzenden“ und den „Habenichtsen“ eine ernstere Bedrohung des Friedens darstelle, als irgendeine andere ideologische oder rassische Spaltung es vermöchte.

Leider seien die christlichen Nationen immer noch nicht bereit, den Tatsachen ins Auge zu sehen, „daß wir durch die gegenwärtigen Formen von Regierungshilfe und Spenden der Kirchen einer Lösung des Problems nicht wirklich näher kommen . . . Es fehlt in erster Linie an einer dynamischen sittlichen Überzeugung von unserer unausweichlichen Pflicht auf diesem Gebiet.“ Man sei sich kaum darüber im klaren, „daß nichts weniger gefordert ist als ein radikaler struktureller Wandel der internationalen wirtschaftlichen Beziehungen“. Auf dieser Konferenz gehe es darum, „unsere Kirchen mit den Realitäten zu konfrontieren, ein neues Gefühl für eine weltumfassende Solidarität zu erwecken und den Weg zu einer Weltgemeinschaft zu zeigen“.

Warnungen aus der Alten Welt

Das wissenschaftlich-technische Zeitalter mache diese Gründung unabweislich. Denn „wer arbeitet die Programme für die Elektronengehirne aus?“ Wer bestimmt den Menschen von morgen und die Gesellschaft der Zukunft? Soll etwa ein Fünftel der Bevölkerung das Vorrecht haben, zu arbeiten und schöpferisch tätig zu sein, während vier Fünftel nutzlos leben müssen? Die Konferenz habe durchaus das richtige Thema gewählt: das Schicksal des Menschen. (Die Konferenzleitung hat den Teilnehmern eine englische Ausgabe der am Schluß unseres Berichts über die Studienbände herausgehobenen Schrift von Günter Howe und Heinz E. Tödt „Frieden im wissenschaftlichen Zeitalter“ ausgeteilt; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhrg., S. 330—335).

Visser 't Hooft schloß sein Referat mit zwei Worten aus dem Propheten Amos (5, 21 und 24): „Ich mag eure Versammlungen nicht riechen!“ und: „Es soll das Recht offenbar werden wie Wasser . . .“ Er fügte hinzu: „Das sind unsere Marschbefehle!“ Mancher fragte sich, warum nicht Amos 5, 4 f.: „Suchet den Herrn, so lebt ihr, sonst kommt er mit Feuer . . .“

Den beiden tragenden Vorträgen der Technologen von Harvard-University Emmanuel G. *Mesthene* (orthodox) und Robert Theobald (anglikan.) ging das konservative

Contra von Jacques Ellul, Staatsrechtler in Bordeaux (reformiert), voraus. Er warnte vor der „extrem gefährlichen Situation“, die durch den Drang nach einem totalen Bruch mit der Vergangenheit entsteht, wenn die verworfenen ideologischen und sittlichen Werte durch keine neuen ersetzt werden. In dem technischen und wissenschaftlichen Umwandlungsprozeß der modernen Zeit habe die Kirche und die christliche Sozialethik nicht nur eine richtungweisende, sondern auch eine erhaltende Funktion auszuüben. Ihre erste Aufgabe sei nicht, sich den revolutionären Tendenzen des technischen Zeitalters anzupassen, sondern dem modernen Menschen gewisse sittliche Werte zu erhalten und damit als stabilisierender Faktor zu wirken. Es sei verderblich, dem Menschen heute einzureden, es stehe alles zum besten für ihn, der Fortschritt als solcher sei positiv und mit dem technischen Fortschritt gehe auch der sittliche und geistige Hand in Hand. Das sei irrig, und diese Beruhigungstherapie lähme das Verantwortungsbewußtsein. Sei nicht der Mensch schon der Gefangene der Technologie und habe er nicht bereits die Kontrolle über die von ihm manipulierte Evolution verloren? Das war auf den — keineswegs so eindeutigen — Optimismus der Technologen gemünzt, die nun das Thema entfalteten.

Worin liegt das Neue unseres Zeitalters?

Ellul hatte gleichsam das Stichwort für ihren Einsatz gegeben. Wohl noch nie ist einer ökumenischen Versammlung so brutal die Wirklichkeit von morgen vorgestellt worden. Als erster sprach *Mesthene*, Kontrast zu dem sachlichen Theobald. Er suchte zunächst das grundsätzlich Neue unseres Zeitalters zu erfassen und erklärte u. a.: „Wir verfügen erstens, absolut gesehen, über ein ungeheures Ausmaß physischer Macht; zweitens, und wichtiger, wir fangen an, in bewußter Realisierung dieser Tatsache zu denken und zu handeln. Wir sind deshalb das erste Zeitalter, das die Freiheit von der Tyrannei der physischen Natur anstreben kann, unter der die Menschen seit ihren Ursprüngen gelitten haben.“ Dem aufmerksamen Hörer entging nicht, daß hier griechischer und nicht biblischer Geist zu Wort kam. Die Konsequenzen traten bald zutage.

Bedenklich wurde die These Mesthenes, als er vom vorchristlichen und vortechnischen Zeitalter aussagte: die Antike habe die Natur (Materie) als böse abgestempelt, von der Kirche wurde sie als Teufel ausgetrieben, als „Fleisch“ verurteilt. Dieser Übergriff auf die Theologie mit manichäischen Aspekten erschwerte die korrekte Aussage über den Sinn der Technik, weil „Fleisch“ nicht die Natur, sondern den Ungehorsam des Menschen meint, jedenfalls bei Paulus. So wurde angesichts der Warnung von Ellul der Satz nicht recht glaubwürdig: „Die uralte Tyrannei der Materie ist gebrochen, und wir sind uns dessen bewußt“, eine Aussage, die sich am Schluß als eine auf orthodoxem Boden gewachsene handfeste Häresie entpuppte. Die nun folgende Apologie der Technik war reichlich populär und nicht geeignet, das „Mißtrauen gegenüber der Technik“ auszuräumen, auch nicht die Unklarheiten der öffentlichen Diskussion über die Auswirkungen der Technik auf Arbeit und Beschäftigung. Automation schaffe nicht Arbeitslosigkeit, sondern andere Arbeit. „Je mehr Maschinen das, was wir tun, übernehmen, desto mehr können wir das tun, was die Maschinen nicht vermögen.“ Auch das sei eine Befreiung des Menschen von der Last der Natur, eines der wichtigsten Themen, die der modernen Technologie aufgegeben sind.

Theosis oder Hybris?

Gegen die törichte Furcht vor der modernen Naturwissenschaft und die „vorgreifende Verzweigung“ verteidigte Mesthene die Entschlossenheit, nicht Halt zu machen, „weil wir nicht anhalten wollen“. Statt technologischer Analysen bot er eine Art Anti-Theologie gegen die Kirchen, die in der selbstbewußten Beherrschung der Natur durch den Menschen die Sünde des Hochmuts sehen. „Wir sind heute Zeugen einer umfassenden Wiedergewinnung des Mutes. Wir haben die Kraft und den Willen, die physische Natur zu erforschen und zu verändern“, die Biologie des Menschen wie die der Tiere. „Gott, die menschliche Seele oder die Geheimnisse des Lebens sind keine unzulässigen Untersuchungsobjekte mehr.“ Darum sei die Religion heute in einer Krise. „Die Erneuerung des antiken Glaubens an die Intelligibilität nach 2000 Jahren bedeutet, daß der Mensch seine Last wieder schultert . . . Die neugefundene Macht des Menschen und sein Selbstvertrauen ermöglichen ihm, seine Partnerschaft mit Gott wieder aufzunehmen.“ Nach diesen und anderen umfanglichen Redensarten schloß Mesthene, er habe seinem Freund Harvey Cox, dem baptistischen Dogmatiker von Harvard (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 332 und 344), diese Gedanken vorgetragen, worauf jener ihn gefragt habe, ob sie nicht darauf hinausliefen, der Mensch könne innerhalb seiner Grenzen „werden wie Gott“. Mesthene wunderte sich über eine derartige Kennzeichnung, verstand offenbar nicht die darin enthaltene Warnung und erklärte, seine Idee stünde wohl in einem gewissen Zusammenhang mit dem, was orthodoxe Theologen die Theosis des Menschen nennen.

Die Konferenzleitung scheint von diesem Manuskript überrascht worden zu sein, denn sie bat wenige Stunden, ehe der Vortrag gehalten wurde, den anglikanischen Wirtschaftsexperten S. A. Aluko aus Nigeria, auf Mesthene zu antworten. Er sagte: „Ich glaube nicht, daß Dr. Mesthene Theologe ist. Er ist ein Techniker. Dennoch klingt seine Arbeit ganz wie die eines Theologen, ich habe ihr aber nicht folgen können.“ Er wandte u. a. ein, er glaube ganz und gar nicht, daß das Vertrauen des Menschen in sich selbst den christlichen Glauben fördert, sondern es diene öfter als Waffe gegen Gott. Es gebe leider eine Tendenz in der Technik, das menschliche Können anzubeten: „Wir wollen hoffen, daß das, was die Erbauer des Turms von Babel traf, nicht auch die modernen Techniker und die Welt trifft, die sie hervorbringen.“

Kann der Mensch die Technik meistern?

So nüchtern wie in seinem Beitrag im dritten Studienband (S. 155 f. Vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 334 f.) und gleichzeitig theologisch klar untersuchte Robert Theobald die Frage, was in der ungeheuren technologischen Macht des Menschen beschlossen ist, an einigen Sachgebieten. Trotz des technologischen Zwangs zum Frieden werde der Krieg immer noch als Mittel nationaler Politik gebraucht, und wenn das bisher gut ging, so nur wegen eines „heimlichen Bündnisses zwischen den reichen Ländern“. Man sollte mit ganzem Ernst die Warnung von M. Thomas vor der Gefahr einer Spaltung zwischen den reichen und den armen Ländern hören, sonst würden die Folgen fürchterlich sein. Ebenso auf dem Gebiet der Bevölkerungskontrolle. Diese müsse angesichts der immensen Vermehrung rasch wirksam werden, aber sie sei unannehmbar, solange sich die sozialen Einstellungen nicht ändern. Sodann zur Automation und Kybernetik:

„Durch die neuen Potentiale der Technologie ist jetzt ein ständiges Anwachsen der Wirtschaft möglich; über diese Frage sind sich alle Wirtschaftler einig. Andererseits ist es aber immer offenkundiger geworden, daß viele Menschen nicht in der Lage sind, mit den Maschinen fertig zu werden, die das Potential für das Wachstum der Wirtschaft bilden.“ Auf die Dauer fordert die Technologie, „daß ein System von Maschinen alle zerlegbaren Arbeiten übernimmt und der Mensch dadurch frei wird, zu tun, was ihm Spaß macht. Dann wird es nicht mehr möglich sein, ‚Jobs‘ zu schaffen, im Gegenteil, der Mensch wird einen berechtigten Anspruch auf ein Einkommen haben und die Verantwortung tragen, sich selbst und seine Gesellschaft zur Entfaltung zu bringen.“

Zu dieser Frage wies Theobald auf fatale praktische Wirkungen hin: in den USA werde die Kluft zwischen arm und reich ständig größer. Was die Neger an Bürgerrechten gewinnen, verlieren sie an wirtschaftlicher Integration, ihre Arbeitslosigkeit nimmt zu. In den armen Ländern seien die Versuche, Arbeit für alle zu finden, bei der möglichen Überproduktion der reichen Nationen ohnehin zum Scheitern verurteilt. „Die Automation und Kybernetik erfordern, daß zwischen dem Beitrag zur Produktion und dem Recht auf Konsum unterschieden wird, und zwar in allen Ländern.“ Die neuen Methoden der Einkommensverteilung werde man nicht ohne schöpferisches Denken erreichen. Dies sei aber noch nicht versucht worden. Eine andere wichtige Frage sei die richtige Verteilung wissenschaftlicher Informationen. Sie sei wichtiger als das Kapital. Bei der notwendigen Bekämpfung des Analphabetismus solle man sich nicht vom Buch hypnotisieren lassen. Die Lernmethoden über das gedruckte Wort dauerten zu lange, neue Kommunikationsmittel müßten eingesetzt werden, damit alle Menschen konsumfähig werden.

Gegenüber dem Pessimismus von Ellul bezüglich der biologischen wie medizinischen Manipulation des Menschen fragte Theobald kühl: „Was kann der Mensch daran noch ändern, um in der kurzen Zeit, die uns die Entwicklung der Technik noch läßt, in vollem Sinn human zu werden, wenn anders wir ein allgemeines Desaster abwenden wollen?“ Der Mensch müsse nicht unbedingt von der Technik getrieben werden, er könne sie noch unter Kontrolle bringen, wenn er nur will.

Ein Dialog als Zerreißprobe

Notwendig sei aber zwischen Theologen und Technikern ein Dialog bis zu einer gewaltigen Zerreißprobe, wo jeder den anderen auf seinen Glauben testet. Man sollte sofort einige untergründige Schwierigkeiten angehen, die diesen Dialog belasten. Wenn sich z. B. Theologen auf den Schöpfungsbefehl in Genesis 1, 28 berufen und alles darunter aufnehmen, was die Kybernetik und die Mikrobiologie möglich machen, so müsse daran erinnert wer-

den, daß der Mensch sich die Erde nicht untertan machen kann, er muß als ein Teil dieser Erde in ständigem Kontakt mit Machtgruppen und Naturkräften leben. Sodann seien Interpretationen der „verantwortlichen Gesellschaft“ als „Gott in der Geschichte“ problematisch. Gott rechtfertigt keine Epoche der Geschichte. Wahr sei vielmehr: „Die Welt wandelt sich jetzt so rasch, daß es keine Gewissheiten mehr gibt: keine Autorität, die uns mit rechten Antworten versorgt. Die Frage, mit der wir konfrontiert sind, ist, ob wir tatsächlich den Versuch machen wollen, den Prozeß wirklichen Verstehens in Gang zu setzen.“

Um diesen Versuch zu leisten, müßten aber die Delegierten aus den entwickelten Ländern endlich auf den Stil verzichten, daß sie über die Nöte der Welt Bescheid wissen und nur hierhergekommen sind, um sich auszusprechen, nicht aber um zu lernen. Man sollte sofort zu Beginn der Konferenz falsche Erwartungen begraben: „Die Technik setzt alle Gewissheiten außer Kurs — sie fordert unsere Vorurteile heraus. Falls wir diese Tatsache nicht erkennen, wird als Ergebnis dieses Treffens der Glaube gestärkt, die Christenheit habe der heutigen Welt nichts mehr zu sagen und sie sei unfähig, die Trends der gegenwärtigen Technik unter Kontrolle zu bringen. In Alternative dazu kann uns diese Tagung auf den Weg zu einer religiösen Ethik bringen, die eventuell die technischen und wirtschaftlichen Triebkräfte, die unser Leben heute bestimmen, in Bann zwingt.“

Aber man solle den Preis für diese Besinnung nicht unterschätzen. „Die Kirche wird genötigt, die säkulare Welt auf eine Art herauszufordern, wie es in Jahrhunderten nicht geschehen ist.“ Theobald schloß mit dem Satz J. B. Soucek's: unser Leben werde nicht mehr viel länger bestehen, „es sei denn, die führenden Staatsmänner empfangen — in kritischen Augenblicken — Erkenntnisse, die in letzter Analyse aus der Bergpredigt genommen sind. Dies sollte die Kirche sowohl demütig wie mutig machen.“ Anders könnten wir nicht überleben! Nach dieser erregenden Analyse verteilten sich die Delegierten vorerst auf die einzelnen Diskussionsgruppen.

Das Generalthema wurde auf vier Sektionen verteilt. Die erste diskutierte „Die wirtschaftliche Entwicklung in weltweiter Sicht“, die zweite „Die Rolle des Staates in einer revolutionären Epoche“, die dritte „Pluralismus und internationale Zusammenarbeit“, die vierte „Die Wirkungen der sozialen Umwälzungen auf den einzelnen und die Gruppen“. Der einmalige Charakter der z. T. leidenschaftlichen Beratungen lag darin, daß hauptsächlich kompetente Laien von Rang, Wirtschaftsfachleute und Soziologen ihre Sache aus kirchlicher Verantwortung sagten und daß auch entsprechende katholische Laienexperten als offizielle Berater zu Wort kamen. So hat diese Weltkonferenz erstmals die Kompetenz einer gesamtchristlichen Laienverantwortung für die Kirche dokumentiert.