

Der Erzbischof selbst verweigerte nach seiner 92stündigen Gefangenschaft jede Auskunft über seine Entführung. Selbst als nach der Verhaftung von drei Helfershelfern in ganzseitigen Anzeigen der Staatssicherheitspolizei Raul Stuardo Lorenzana, Chef der Weißen Hand, als Anführer der Entführerclique gesucht wurde, verhartete Mario Casariego in Schweigen. Dagegen bat er den Papst, die Exkommunikation aufzuheben, die er über alle an der Entführung Beteiligten ipso iure getroffen hatte. Das einzige Dokument, das Erzbischof Casariego nach seiner Freilassung herausgab, war ein Dank an alle Kräfte von Kirche und Gesellschaft, die in den kritischen Phasen Ruhe und Vernunft bewahrt hatten. Er sei gut behandelt worden, hieß es in dem Schreiben Casariegos, und habe Zeit gefunden, über Gott und die Leiden seines geliebten Volkes nachzudenken.

Was der Erzbischof von Guatemala nicht sagte, konnten sich politische Beobachter spätestens acht Tage nach der Rückkehr Casariegos zusammenreimen. Am 28. März wurden ihres Amtes enthoben: der Verteidigungsminister Rafael Arreaga Bosque, der Direktor der Nationalpolizei Manuel Sosa Avila und ein dritter hoher Militär, Carlos Arana. Sie waren die eigentlichen Urheber der Entführung. Der Verteidigungsminister war bereits in informierten Kreisen unter die Verdächtigen gezählt worden, als er während des ausgerufenen Belagerungszustandes im Zusammenhang mit der Entführung Casariegos nicht von seiner Dienstreise aus den USA zurückkehrte. Während in der Presse bekanntgegeben wurde, daß alle Macht im Staate an das Verteidigungsministerium überging, blieb dieses Ministerium angeblich führungslos.

Nicht weniger zweideutig war die Rolle des Polizeichefs Sosa. Während er den versammelten Journalisten erklären ließ, die Polizeistreitkräfte ruhten weder Tag noch Nacht, um den gefangenen Erzbischof ausfindig zu machen, waren Regierungschef Méndez Montenegro und die versammelte Bischofskonferenz bereits über seine Rolle informiert. Um die Mittagszeit des 19. März, drei

Tage nach der Entführung also, hieß die Alternative der Entführer: Entweder Montenegro tritt zurück oder der Erzbischof wird ermordet.

Die mexikanische Zeitschrift „Siempre“ nannte am 2. April nach einer Analyse des Falls die Gründe, warum es nicht zu einem Staatsstreich gekommen war: 1. weil die Vereinigten Staaten den Militärs ihre Hilfe versagten; 2. weil keiner der beteiligten Militärs über eine ausreichende Hausmacht verfügte, sich die Macht im Staate endgültig zu sichern; 3. weil angesichts der Uneinigkeit im Militär die Terroristen nicht wagten, Casariego zu ermorden; 4. weil die Hierarchie Guatemalas sich nicht in das politische Spiel einspannen ließ.

Eine Erklärung der Bischofskonferenz

Tatsächlich hatte die Bischofskonferenz, das Spiel bald durchschauend, in Einmütigkeit gehandelt. Ihre Erklärung vom 19. März gab dem Ausdruck: „Es steht der Kirche nicht zu, die Motive zu beurteilen, die zu einer so unerhörten Tat wie der Entführung eines hohen Prälaten verleiten, aber die Kirche kann und muß sagen: wenn die Motive der Entführer politischer Art waren und sie irrtümlich glaubten, das Episkopat dafür oder dagegen zu gewinnen, so ist diese Vermutung absolut irrig. Die Kirche wird sich niemals für die Machenschaften irgendeiner politischen Gruppe hergeben... Die Entführer müssen begreifen, daß es in Grundsatzfragen keine Chance gibt, die Kirche in Kuhhändler hineinzuziehen...“ Mit dem gescheiterten Versuch eines Regierungssturzes und der heilen Rückkehr des Erzbischofs ist jedoch in Guatemala weder der „Fall Casariego“ abgeschlossen noch Aussicht auf ein Ende des Terrors gegeben. Kurz nach der Erschießung des „Weiße Hand“-Chefs Lorenzana wurde dem Erzbischof von den vereinigten „Antikommunisten“ Mord angedroht. Der Erzbischof begab sich daraufhin zu einer, wie es offiziell hieß, ärztlichen Routineuntersuchung in die USA.

Vorgänge und Entwicklungen

Der säkulare Mensch und die christliche Mission

Anfang Mai gab der lutherische Bischof Hans Heinrich Harms, Oldenburg, Vorsitzender des Deutschen Evangelischen Missionsrates, im Radio Vatikan eine kritische Würdigung des Entwurfs der Zweiten Sektion für die Weltkirchenkonferenz von Uppsala über die Frage der Weltmission (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 189). Dabei empfahl er eine Schrift, die der Sekretär der Kommission für Evangelisation und Weltmission in Genf, Pfarrer Paul Löffler, gerade herausgegeben hatte: „Der säkulare Mensch und die christliche Mission“ (Secular Man and Christian Mission. Genf 1968. 48 S., mit reichem wissenschaftlichem Apparat). Sie enthält eine Briefdiskussion zwischen namhaften Theologen des Weltkirchenrates, deren Thesen und Antithesen etwa der innerkatholischen Diskussion entsprechen, aber in ihrer Konzentration das Problem besonders klar zusammenraffen. Ihr wesentlicher Inhalt verdient hier auch deswegen festgehalten zu werden, weil auch die letzte Tagung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ zwischen dem

Vatikan und dem Weltrat der Kirchen mit dem Missions-thema befaßt war.

Kathleen Bliss, Vorsitzende der Abteilung Ökumenische Aktion im Weltrat, leitet das Heft ein mit der Problemstellung: 1. Die Religion hat fast überall ihre Kraft als einziges Fundament der Gesellschaftsbildung verloren, jahrhundertealte Gesellschaften, die auf ihr beruhten, im Westen wie in der „Dritten Welt“, zerbrechen an der Technologie. 2. Die Chance wissenschaftlicher Weltgestaltung mit ihren unerschöpflichen Möglichkeiten hat sehr vielen Menschen eine säkulare Hoffnung erschlossen, die ihnen mehr Leben bietet, als es irgendeine Religion bisher vermochte. 3. Wie wird der Christ dieser säkularen Hoffnung gerecht, findet er darauf eine Antwort? Nimmt er auch die Verzweiflung wahr, die bei dieser Hoffnung unterläuft, den Verlust an Gemeinschaft, des Wertes der Person, des Sinnes für die Ganzheit der Dinge, die nun ohne Religion auseinanderbrechen?

„Ist denn das Evangelium noch gute Nachricht für den Menschen von heute?“

Sodann stellt Löffler die ungelöste Frage der Weltmissionskonferenz von Mexico City 1963 (vgl. Herder-

Korrespondenz 18. Jhg., S. 343 f.): „Was ist Gestalt und Inhalt der Erlösung, die Christus den Menschen in der säkularisierten Welt anbietet?“ Sicher gehört dazu die Teilnahme der Kirche an der Agonie und Hoffnung der Menschen im Prozeß der Säkularisierung und eine Artikulation ihrer Antwort aus dieser Welt heraus in einer verständlichen Sprache, ein Evangelium nicht des jenseitigen Gottesreiches und nicht nur für einzelne Seelen, sondern für die ganze Menschheit. Hinter diesen Aussagen hätten einige Einsichten in den Prozeß der Säkularisierung gestanden, die noch im Gange ist und die man daher nicht vollständig verstehen oder definieren könne. Sicher sei nur, daß die Kirchen an diesem Prozeß teilhaben. Durch „Säkularisierung“ hat der Mensch eine größere Herrschaft über die Natur erlangt, auch über seine soziale Umwelt und sein eigenes Leben. Historische Grenzen von Rasse und Nationalität sind aufgebrochen, und es gibt neue Chancen im Kampf für die Freiheit gegen soziale Ungerechtigkeit. Wissenschaft und Technologie haben unsere Welt in eine einzige Geschichte mit gemeinsamer Zukunft gezwungen. Sicher liege das im Plane Gottes, allerdings auch unter seinem Gericht.

Die asiatische Perspektive

Wie aber ist nun das Verhältnis der Kirche zu dieser Welt? Was ist heute das Evangelium für die säkularisierte Welt und was bedeutet es, Christus im wachsenden säkularen Kontext unserer Welt präsent zu machen? Diese Fragen wurden zunächst gerichtet an den Soziologen M. M. Thomas, Bangalore, Vorsitzender der Kommission „Kirche und Gesellschaft“, und an den reformierten Theologen Hendrik Berkhof, Leiden. Beide führen darüber einen brieflichen Dialog mit kontroversen Thesen. Thomas sieht die Frage nach dem Inhalt des Evangeliums als Beobachter der Entwicklung in Asien, Berkhof opponiert gegen die „zu einfache Harmonisierung“ zwischen dem Suchen des von der Technologie freigesetzten Menschen und der Gabe Christi, auch ein Problem der Diskussionen des Zweiten Vatikanums über Kirche und Welt.

Thomas behauptet, wie auch aus seinem Buch ersichtlich (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 172), hinter den verschiedenen nationalen Revolutionen in Asien stehe das Suchen nach einem volleren und reicheren Menschsein. Dieses Suchen nach Menschlichkeit erkenne man in der Revolte gegen versteinerte religiöse Traditionen im Namen einer persönlichen schöpferischen Freiheit, im Suchen nach der personalen Identität oder Selbstheit, auch der Identität nationaler Prägung, sei es der afrikanischen, indonesischen oder anderer, ferner im Bemühen um eine neue soziale Gemeinschaft mit individueller Freiheit, mit Gleichberechtigung von Mann und Frau, und schließlich im Suchen nach einer Geschichte, deren Sinn die genannten Lebensvorstellungen entfaltet. Allerdings werden auch die in der Revolution liegenden Mächte der Entmenschlichung gesehen, und daher suche man nach einem Rahmenplan eines realistischen Humanismus. Darin bekunde sich die Dimension der Selbst-Transzendenz (oder des Geistes).

Unschwer spürt man an dieser Idealisierung der asiatischen Revolutionen, die M. M. Thomas mit Recht auf den zivilisatorischen Einfluß der christlichen Mission zurückführt, die Ideale des „freien Westens“. Aber der indische Soziologe theologisiert zugleich und interpretiert: „Die Gegenwart Christi und die Antriebe Seines Reiches sind in diesem Suchen des Menschen zu unterscheiden.“ Das

sei die missionarische Aufgabe der Christen und der Kirche, und zwar so, daß sie sich mit Christus identifizieren durch volle Teilnahme an dem Ringen für wahres Menschsein. „Ich gebe zu, es ist schwierig, auf diesem Wege zu finden, wie die Grenze der Kirche Christi zu definieren ist im Verhältnis zur Gemeinschaft aller Menschen in Christus. Vielleicht gibt es gar keine feste Grenze.“ Auch das Zweite Vatikanum stellte das Problem, hat es aber nicht klar gelöst (z. B. in *Gaudium et spes*, Abschnitt 37).

Das Kontra der Theologia Crucis

Prof. Berkhof bewundert in seiner Erwiderung diese Konzeption, aber er vertieft das Problem ins Theologische: „Sie sagen, der gekreuzigte Christus ist der Offenbarer und Träger des wahren Humanismus. Tatsächlich wurde er von seinen Mitmenschen getötet. Er hat sein Leben hingegeben, weil zwischen dem Suchen des Menschen und seiner Antwort ein Konflikt bestand. Als Christen glauben wir, daß dieser Konflikt nicht ein Mißverständnis war, sondern das Ergebnis eines tiefen Unterschiedes zwischen seinem und unserem Wesen. Christus würde heute in den Niederlanden ebenso getötet werden wie in Indien oder in Israel. Unser wirklicher Humanismus ist im Widerstreit zu seinem wahren Humanismus.“ Also, das genannte Suchen darf nicht als vorbestimmtes Maß dienen, nach dem wir die Bedeutung des Evangeliums für unsere Generation zu beurteilen haben. Das Evangelium ist die Antwort der Erlösung auf das Suchen des Menschen (Röm. 8, 18 ff.). Doch wir können seine Antwort nicht hören, ohne daß wir gelernt haben, uns selber neu in Frage zu stellen. Nach der Bibel ist die Grundfrage die nach unserem Verhältnis zu Gott. Das Evangelium bleibt ein Ärgernis für Juden und eine Torheit für Heiden, und für den säkularisierten Menschen, der sich auf die Wirklichkeiten dieser Welt beschränkt, ist es uninteressant.

Diese etwas konventionellen Einwände beantwortet M. M. Thomas mit einer präziseren Klarstellung. Er meine nicht das menschliche Suchen generell, sondern das Suchen des modernen Menschen nach wahren Menschsein in der gegenwärtigen Geschichte. Und da sei es nicht zweifelhaft, daß dieses Suchen im modernen Asien durch das Evangelium und die christliche Präsenz, aber auch durch die von ihr beeinflusste Technologie, den säkularen und den marxistischen Humanismus wie „andere Götter der westlichen Kultur“ gestaltet worden ist. Irgendwie stehe das Evangelium dahinter, wenn auch nicht immer in seiner Reinheit. Daher muß es eine Beziehung geben. Es sei nicht zu leugnen, daß das echte Evangelium zunächst als ein Gericht auf das Suchen des modernen Menschen trifft. Andererseits sei das Suchen des modernen Menschen nach vollerm Menschsein als ein Gericht über unser einseitiges Verständnis des Evangeliums gekommen, etwa durch Marx, Freud oder Nietzsche. In diesem Zusammenhang macht M. M. Thomas darauf aufmerksam, daß wir mit der Präsenz Christi in der heutigen Geschichte, zumal im Erwachen des Menschen zum wahren Menschsein rechnen müssen. Berkhof betone die Diskontinuität für den Glauben durch das Kreuz, „aber ist nicht die Auferstehung eine Zusage der Kontinuität auf einer neuen Ebene?“

Diesem Argumentieren stimmt Berkhof in seiner Erwiderung zu. Er sei tief davon überzeugt, daß der Heilige Geist nicht nur die Welt durch die Kirche belehrt, sondern ebenso die Kirche durch die Welt. Aber er beruft sich auf

den Schluß des Briefes von Thomas, daß die Botschaft (der Kirche) „auf der Schneide zwischen dem Evangelium und dem Suchen des modernen Menschen nach wahrer menschlicher Existenz lebendig wird.“ Damit werde doch ein Kontrast erkannt. Es sei nur die Frage: „Wie kommt die Botschaft auf dieser Schneide zum Leben?“ Antwort: Adams Griff nach dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (Gen. 3) zeigt, daß der Mensch im Gegensatz zu Gott, außerhalb des Gehorsams, gleichsam auf dem kürzeren Wege seine unmittelbare Selbstverwirklichung sucht. Wir wissen ohne Christus, ohne Kreuz und Auferstehung gar nicht, was wahres Menschsein ist, und wir haben die Auferstehung nicht ohne das Kreuz. „In diesem Zeitalter des Säkularismus sehe ich die Kirche in Gefahr, sich ständig selber der Welt zu empfehlen und der Welt zu zeigen, daß sie die gleichen Sorgen teilt. Aber gerade das braucht die Welt nicht.“

An dieser Stelle des Dialogs intervenierte Löffler mit der Frage: „Ist in der Inkarnation und der Auferstehung Christi ein erkennbarer Gehalt, der immer wahr ist?“ Oder: gibt es einen erkennbaren Inhalt in der „Bekehrung zu Christus“ abseits der verschiedenen sittlichen und sozialen Akte, die daraus entspringen müssen? Und gibt es permanente Bedingungen, wie das Gehören zur Kirche, das Hören auf das Wort (und die Tradition) und das Feiern des Sakraments, von denen wir erwarten können, daß die Verheißung der immer neuen, kontinuierlichen selbstgeoffenbarten Gegenwart Gottes immer wahr sein wird? „Sind Kategorien wie Kontinuität und Diskontinuität für die Beantwortung so komplexer Fragen der Diskussion angemessen?“ Dazu schreibt Thomas, er leugne nicht, daß man „das Ärgernis objektiven Geschehens“ gemäß dem Credo als Herz des Christusgeschehens festhalten müsse. Das gelte besonders für Indien, wo verschiedene Versuche laufen, die christliche Botschaft zu „enttribalisieren“, d. h. aus dem geschichtlichen Kontext mit dem Volk Israel zu lösen und sie in Vedanta oder in Existentialismus zu spiritualisieren und zu internationalisieren. Dennoch erklärt er, niemand lerne das Evangelium in einem historischen Vakuum. Wenn er die Kontinuität der richtenden und erlösenden Macht des Christusgeschehens in der gegenwärtigen Situation betone, so meine er nicht, dies sei ein Prinzip der Auslegung, das auf jede Situation paßt. Er bleibt also bei seiner konkreten missionarischen Konzeption für das Erwachen der Menschen in Asien.

Die Zeichen der „Neuen Menschheit“

Soweit die eigentliche Korrespondenz, die nun zur Stellungnahme einigen Theologen vorgelegt wurde: Prof. R. Shaull, Princeton, Theologe der Revolution, E. L. Mascall, Anglikanisch am Kings College in London, J. Verkuyl an der Freien Universität der Gereformierten Kirche in Amsterdam, und P. Verghese, Direktor des syrisch-orthodoxen Seminars in Kottayan, Indien. Ihre Gedanken sind von unterschiedlichem Wert. Mascall vermißt die Anerkennung des Prinzips, daß Gnade die Natur heilt, verwandelt und vervollkommnet. Nicht eine unendliche Fortsetzung wissenschaftlicher Technologie und sozialer Reformen, sondern Gott selbst bringt in Christus die Erfüllung der Suche nach mehr Menschsein. Die Antwort des strengen Calvinisten Verkuyl ist auf andere Weise konventionell. Beide führen aus dem konkreten Missionsaspekt der vorchristlichen Situation in Asien her-

aus in die prinzipielle theologische Analyse und helfen nicht zur Sache.

Anders Shaull, bekannt seit seinen erregenden Studien zur Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ (vgl. u. a. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 331 f.). Er ist an der Verschiedenheit der Thesen von Berkhof und Thomas interessiert und stellt dazu fest: 1. In einer Welt, in der so viele Menschen von Verzweiflung beherrscht werden, und bei der überwältigenden Evidenz einer Entmenschlichung ringsum sollten wir tatsächlich die Zeichen der Neuen Menschheit zu entdecken suchen und nicht beim Kreuz Christi stehen bleiben, sondern an den Auferstandenen glauben, dessen Geist in der Welt am Werk ist. Wir müssen herausfinden, was er inmitten des heutigen Suchens nach dem Humanum tut. — 2. Wenn Berkhof wie Thomas darin übereinstimmen, daß die Botschaft „auf der Schneide zwischen dem Evangelium und dem Suchen des modernen Menschen lebendig wird“, so müssen die Theologen die Folgerungen aus dieser Erkenntnis ziehen. Das heißt, die Botschaft der Kirche wird an dieser Grenze nicht mehr lebendig, wenn sie in der gewohnten theologischen Rede und Konzeption zum Ausdruck gebracht wird. Berkhof mag theologisch korrekt reden, während Thomas einen Weg sucht. Wir sollten aber in unserer Theologie mit äußerstem Ernst die Tatsache erwägen, daß der Logos gekreuzigt und auferweckt wurde.

3. Es ist theologisch korrekt, zu sagen, daß die Kirche wesentlich sich in einer mehr oder weniger befremdlichen Lage in der säkularisierten Welt befindet. Aber diese Entfremdung, die heute besonders deutlich wird, hat primär nicht die von Berkhof genannten theologischen Gründe, sondern sie kommt von ihrer maßlosen Ausformung in einer vorsäkularen Ordnung. Sicher sollte die Kirche als Gemeinschaft die „Neue Menschheit“ bezeugen, „aber die Kirche, die ich sehe, kann in dieser Hinsicht wenig helfen“. In vielen Gegenden der Welt ist die Kirche in diesem Sinne ganz unsichtbar, und wer am empfindlichsten ist für gewisse Elemente der Neuen Menschheit, findet, daß man sie nur in Opposition zur Kirche aussagen kann. „Aus diesem Dilemma führt kein leichter Weg, ich zweifle sogar sehr, ob wir unserer heutigen missionarischen Sorge treu bleiben können, es sei denn, wir sind offen für die Möglichkeit, daß die Gestalt der Kirche, die das leisten soll, was Berkhof wünscht, sehr verschieden sein muß von den gegenwärtigen religiösen Institutionen der Christenheit.“

4. So erinnert Shaull abschließend daran, daß die Begriffe der geltenden Theologie das Ergebnis gewisser kultureller und philosophischer Werkzeuge sind, die der Weltansicht und dem Suchen vergangener Zeiten zugehören, also ganz verschieden vom Suchen unserer Zeit. Wir sollten erkennen, „daß vielleicht viele unserer theologischen Formulierungen sterben müssen“, damit wir wieder rechte Hörer des Evangeliums werden können.

Ein offenes Ergebnis

Gegen die „hyper-kalvinistische“ Ansicht von Berkhof, daß der gefallene Mensch ganz böse sei, wendet sich P. Verghese. Als orthodoxer Christ und Asiate meint er, die sog. säkulare Geschichte sei auch in gewisser Hinsicht Heilsgeschichte, weil die Auferstehung ein integraler Teil des Kreuzes und nicht ein Appendix ist. Seit der Auferstehung ist auf einer neuen Ebene, wie M. M. Thomas sagt, eine Kontinuität wirksam. Verghese expliziert eine

heilsgeschichtliche Missionstheologie von der Inkarnation her und auf Eschatologie hin, aber er warnt vor der Versuchung unserer Zeit, das Heil zu sehr alttestamentlich als „Schalom“, als Fülle irdischer Vollendung zu verstehen, wie es der Missionsentwurf für Uppsala tut.

Nach diesen verschiedenen Stellungnahmen gibt Löffler „abschließende Reflexionen über eine ungelöste Frage“. Er faßt zusammen u. a. die gemeinsame Aufgabe der Christen, dabei zu helfen, daß eine Perversion des Säkularisierungsprozesses in einen weltanschaulichen Säkularismus verhindert wird. Die entscheidenden Leitgedanken für die Weiterarbeit sind danach folgende: 1. Der metaphysische Hintergrund der Mission hat sich in einen säkularen gewandelt, die neue „technokratische Ära“ (von Leeuwen). Säkularisierung ist „der Rückzug des Denkens und Lebens aus der Beherrschung durch Religion (und daher auch von Metaphysik), und der Versuch, in diesen Bereichen in Begriffen zu denken und zu leben, die ihnen selber entnommen sind“. Allerdings dürfe nicht übersehen werden, daß die Säkularisierung nicht das Aufkommen neuer Religionen verhindert (Beispiel Japan und Lateinamerika). Daraus folgert Löffler, ohne der Analyse einer vorchristlichen Situation die korrespondierende Analyse einer nachchristlichen Verfallszeit entgegenzustellen: „Der säkularisierte Mensch scheint also nicht notwendig alle Formen religiöser Erfahrung zu verwerfen oder die Möglichkeit einer transzendenten Wirklichkeit ganz zu leugnen.“ Das habe auch Bonhoeffer nicht gemeint, als er feststellte, daß die Religion nicht mehr Basis und Integrationsmitte der Gesellschaft sei. Sehr problematisch erscheint die erste theologische Folgerung, daß sich in dem fleischgewordenen Jesus Christus „Gott selbst säkularisierte“.

2. Um zu erkennen, wo und wie der auferstandene Christus durch den Heiligen Geist in der Welt wirksam sei, bedürfe es einer „Theologie der Säkularisierung“. Dann könne man auch mit Nicht-Christen zusammenarbeiten, aus der Mitte der Dinge heraus, und versuchen, überall Schalom, konkretes Heil zu wirken. Mit Harvey Cox („Stadt ohne Gott“) meint Löffler, die christliche Mission müsse den säkularen Menschen annehmen, wie er ist. Aber mit dem Marxisten Garaudy hält er Cox vor, man dürfe nicht die entfremdenden, unmenschlichen Wirkungen der säkularen Prozesse übersehen, auch nicht die Wirklichkeit dämonischer Mächte verkennen, ein zentrales Thema der christlichen Mission. Merkwürdigerweise wird nicht versucht, den Sarx-Begriff von Paulus für die Analyse der Realität fruchtbar zu machen. Richtig ist die Forderung, für die christliche Mission in der modernen Welt [deren „Modernität“ eben sehr verschiedene, ja entgegengesetzte Züge aufweist] sei es entscheidend, sich darüber klar zu werden, ob sie eine korrektive Bewegung von innen her oder Zeichen für eine Krise des Menschen auf Tod und Leben ist, d. h., ob sie eine primär prophetische Funktion ausüben oder im traditionellen Sinn Evangelisation sein soll.

Eskalation zum Bösen

3. Zum Schluß stellt Löffler das wesentlichste Problem. Die moderne Literatur weist im Gegensatz zu einer prophetisch-optimistischen Theologie deutliche Züge des Ernstes und der Gefährdung des säkularen Menschen durch seine offensichtliche Unvollkommenheit auf. Es droht eine Eskalation der Potenz zur Perversion und zum Bösen, zur Selbsterstörung, eine heute durch politische

Exzesse in jüngster Zeit erhärtete These. Die Technologie könne auch in ihren am meisten auf Humanisierung abgestellten Prozessen in Enthumanisierung enden. Auf Grund des Berichtes der Sektion IV der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ regt Löffler an, der Technologie moralische Ziele und Grenzen zu setzen, darin einig mit den anhaltenden realistischen Warnungen von C. F. von Weizsäcker. Aber sind die Kirchen, auch wenn sie zu gemeinsamen Erkenntnissen und Handlungen finden, dazu fähig, ohne zugleich ihre Strukturen und ihre Sprache zu revidieren?

Die Veröffentlichung Paul Löfflers zwingt trotz des Fragmentarischen der Diskussion die ökumenische Arbeit in Uppsala zur Sache. Nur sollte Mission nicht mehr als „Heidenmission“ mißverstanden werden. Auch muß notwendig die Verschiedenheit der Situation des Zerbrechens religiöser Traditionen asiatischer und afrikanischer Völker auf der einen und die erschütterte pseudochristliche Massengesellschaft unter den technologischen Zwängen der westlichen Industrieimperien auf der anderen Seite in die Analyse einbezogen werden, damit die Kirchen wissender auf klare Distanz zu ihren Herkunftsländern gehen. Sonst bleibt jede Diskussion um die christliche Mission ein theoretisches Experimentieren oder „unbekehrt“. Diese von Bischof Harms mit Grund empfohlene Veröffentlichung gestattet kein Zurück mehr in missio-narische Phrasen oder theologische Konventionen.

Studentenschaft und Hochschulgemeinden der DDR

Während sich die Welle weltweiter studentischer Proteste immer mehr ausbreitet, bleiben die Hinweise auf entsprechende Unruhen in der DDR spärlich. Aus den offiziellen Stellungnahmen zu den Studentenaktionen — besonders in der Nachbarschaft der DDR — läßt sich in letzter Zeit verstärkt eine kritische Distanzierung, ja Verurteilung von allzu radikalen Forderungen z. B. des SDS ablesen. Ostberlin und Moskau widmeten den Thesen Herbert Marcuses große Aufmerksamkeit, aus der Ablehnung und Befürchtung vor „Ansteckung“ der eigenen Jugend sprachen. Diese Motive müssen für die zuständigen Stellen so schwerwiegend sein, daß sie dafür sogar manche für die Propaganda sehr nützliche Elemente des Protestes nur zum Teil ausnutzten

Ansteckung befürchtet?

Trotz aller Abwehrmanöver und äußerlicher Ruhe hat aber die Bewegung auch vor der DDR nicht Halt gemacht, auch dort sind „Hochschulreform“ und „Mitbestimmung“ inzwischen häufig gebrauchte Vokabeln. Demonstrationen, Streiks und Resolutionen im Westen wurden bisher von der Presse der DDR groß herausgestellt, im eigenen Bereich dagegen erst gar nicht zugelassen. Walter Ulbricht fand dafür am 13. März 1968 in seiner Antwort auf den „Bericht zur Lage der Nation“ von Bundeskanzler Kiesinger folgende Erklärung: „Wir in der Deutschen Demokratischen Republik haben schon 1945 damit begonnen, der Jugend die ganze Wahrheit zu sagen. Wir haben ihr alle Möglichkeiten der Entwicklung gegeben . . . Wir haben ihnen gesagt: Wir wollen neu beginnen! Wir müssen die Lehren aus der Geschichte ziehen! Und wir haben Vertrauen zu euch, daß ihr tüch-