

AMTSBLATT

DES EVANGELISCHEN KONSISTORIUMS IN GREIFSWALD

Nr. 7

Greifswald, den 31. Juli 1970



Inhalt

	Seite		Seite
A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen	65	C. Personalmeldungen	70
Nr. 1) Urkunde über die Eingliederung der Evangelischen Kirchengemeinde Plötz, Kkrs. Demmin, in den Pfarrsprengel Völschow, Kkrs. Demmin	65	D. Freie Stellen	70
Nr. 2) Dachdeckerarbeiten	65	E. Weitere Hinweise	70
B. Hinweise auf staatl. Gesetze und Verordnungen	65	Nr. 5) Jahrestagung 1970 des Theol. Arbeitskreises für Religionssoziologie und religiöse Volkswissenschaften	71
Nr. 3) Landeskulturgesetz	65	F. Mitteilungen für den kirchl. Dienst	71
Nr. 4) Kennzeichnung von Luftfahrthindernissen	68	Nr. 6) Missionarische Theologie – Von Dr. Werner Krusche, Leipzig	71

A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen

Nr. 1) Urkunde über die Eingliederung der Evangelischen Kirchengemeinde Plötz, Kirchenkreis Demmin, in den Pfarrsprengel Völschow, Kirchenkreis Demmin.

Auf Grund des Artikels 7 Absatz 2 in Verbindung mit Artikel 30 der Kirchenordnung vom 2. Juni 1950 wird nach Anhörung der Beteiligten folgendes bestimmt:

§ 1

Die Kirchengemeinde Plötz mit den Ortschaften Plötz, Neu-Plötz und Wilhelmental wird aus dem Pfarrsprengel Kartlow, Kirchenkreis Demmin, in den Pfarrsprengel Völschow, Kirchenkreis Demmin, eingegliedert.

§ 2

Diese Urkunde tritt mit Wirkung vom 1. Juli 1970 in Kraft.

Greifswald, den 30. Juni 1970

Evangelisches Konsistorium

(Siegel)

Wölke
Vizepräsident

D Kartlow Pfst. – 6/70

Nr. 2) Dachdeckerarbeiten

Evangelisches Konsistorium
B 11 601 – 6/70

Greifswald,
den 12. Juni 1970

Neueindeckungen, Reparaturen oder Umdeckungen von Dächern werden vielfach unter gleichzeitiger Verwendung alter, noch brauchbarer und neuer Dachziegel ausgeführt. Fast alle zur Zeit angebotenen

neuen Dachsteine haben u. a. den Nachteil, daß sie gegenüber den älteren Ziegeln kleinformatiger und leichter sind. Dadurch ergeben sich gewichtsmäßige Veränderungen in der Belastung der Dachkonstruktion, die sich nachteilig auswirken können, z. B.:

Das Gewicht eines Kronendaches mit alten Turmbibeln beträgt ca. 120 kg/m² Dachfläche.

Das Gewicht einer neuen Eindeckung mit „Doppelrömern“-Betondachsteinen beträgt ca.

65 kg/m² Dachfläche.

Wenn eine Seite des Daches von ca. 200 m² als Kronendach gedeckt ist, und die gegenüberliegende Seite mit Doppelrömern-Betondachsteinen neu eingedeckt werden soll, würde das eine einseitige Überbelastung von ca. 11 000 kg ergeben. Unter der zusätzlichen Einwirkung einer Schneelast und des Winddruckes kann es dabei zu ernsthaften Gebäudeschäden kommen.

Bei allen Dacharbeiten ist unter allen anderen Gesichtspunkten auch die Frage der gewichtsmäßigen Belastung des Dachstuhles zu beachten. Um Schäden in dieser Hinsicht zu vermeiden, sind die kirchlichen Bauberater zu unterrichten, bevor Neueindeckungen, größere Reparaturen und Umdeckungen ausgeführt werden.

Im Auftrage
Schwarz

B Hinweise auf staatl. Gesetze und Verordnungen

Evangelisches Konsistorium
B 11 601 – 10/70

Greifswald,
den 16. Juli 1970

Nr. 3) Landeskulturgesetz

Wegen der grundsätzlichen Bedeutung wird auf das Gesetz über die planmäßige Gestaltung der sozia-

Der Leiter gibt eine *kurze Einführung in den Text* (Historische Situation, Schilderung damaliger Gebräuche und Sitten, Erklärung schwieriger Worte u. dgl.). Diese Einführung sollte nur wenige Minuten in Anspruch nehmen, im höchsten Fall 10 Minuten.

Das *Gespräch* wird dann *mit einer Frage eröffnet*. Die Frage muß so klar sein, daß sie keiner Erläuterung bedarf. Erläuterungen helfen nicht, sondern verwirren.

Der Leiter *sammelt nun die Antworten*, die von den Teilnehmern auf die gestellte Frage gegeben werden. Hierzu mindestens 10 Minuten Zeit lassen. Er notiert die verschiedenen Beiträge, gruppiert und ordnet sie. Es kommt darauf an, das zu betonen, was die Teilnehmer am meisten beschäftigt, nicht das, was er haben möchte.

Der Leiter schlägt nun vor, *in welcher Reihenfolge die angesprochenen Gedanken behandelt werden sollen*. Ist er wirklich auf die Gedanken der Teilnehmer eingegangen, wird er auch deren Zustimmung zu dem vorgeschlagenen Programm finden.

Dieses von dem Teilnehmerkreis *gebilligte Programm* ist *nun verbindlich* und wird Punkt für Punkt diskutiert. Der Leiter faßt nach jedem Punkt das Ergebnis kurz zusammen und geht zum nächsten Punkt über. Es kann auch hier der einzelne Punkt mit einer Frage eingeleitet werden. Es kann auch der Teilnehmer, der die Frage aufgeworfen hatte, um eine kurze Erläuterung gebeten werden.

Es ist die schwierige Aufgabe des Leiters, nicht sich, aber *den Text immer wieder als Gesprächspartner zur Sprache zu bringen*.

Der Leiter soll *darauf achten, daß sich alle beteiligen*. Die Gesichter nach Zustimmung oder Ablehnung beobachten. Die Zurückhaltenden mit Takt und Humor zu Äußerungen bewegen. Manchmal kommen von diesen „Stummen“ die besten Beiträge.

Der Leiter muß es *vermeiden, sich mit einem Teilnehmer in eine Debatte einzulassen*. Er hat dafür zu sorgen, daß die Teilnehmer miteinander reden und nicht in erster Linie mit ihm. (Rückfragen an die Gruppe weitergeben und nicht gleich beantworten.)

Entscheidend ist *die richtig gestellte Frage* bei der Eröffnung. Fragen, die als Antwort „Ja“ oder „Nein“ erwarten, können kein Gespräch eröffnen. Definitionsfragen werden nur von Leuten beantwortet, die abstrakt formulieren können. Eine Frage, auf die der Leiter selber eine ganz bestimmte Antwort erwartet, ist keine echte Frage. Auch Wissensfragen sind nicht angebracht. Die Frage muß aufgrund des vorliegenden Textes Bezug haben zu dem Erlebnis-kreis der Gesprächsteilnehmer.

Beispiele zu Röm. 12, 1–8:

Sind unsere heutigen Gottesdienste vernünftig? – falsch, Antwort „Ja“ oder „Nein“.

Was ist ein vernünftiger Gottesdienst? – falsch, Definitionsfrage.

In welchem Teil des Römerbriefes befinden wir uns hier? – falsch, Wissensfrage.

Was ist nach Ihrer Vorstellung „ein vernünftiger Gottesdienst“?

Warum ist für Paulus „vernünftig“ und „Gottesdienst“ kein Gegensatz?

Welche heutigen (kirchlichen oder weltlichen) Beispiele fallen Ihnen ein, die Sie als „vernünftigen Gottesdienst“ bezeichnen würden?

Bei der letzten Frage kann man dann weiter fragen:

„Warum?“ Man kann auch vorschlagen: „Vergleichen Sie Ihre Gesichtspunkte mit denen des Apostel Paulus in diesem Text.“

Solch „Gespräch über die Bibel“ wird nicht immer voll gelingen, es wird manche Enttäuschung geben. Vielleicht wird die Enttäuschung aber mehr bei dem Leiter liegen als bei den Teilnehmern des Gespräches. Sie könnten selbst von einem „mißlungenen Gespräch“ mehr mit nach Hause nehmen als von einer üblichen dozierten Bibelstunde.

Wir haben viel lernen müssen, bis wir eine gute Predigt halten konnten, und lernen nie aus. Sollte das „Gespräch über die Bibel“ nicht dieselbe Mühe wert sein?

W. K.

listischen Landeskultur in der Deutschen Demokratischen Republik – Landeskulturgesetz – vom 14. 5. 1970 (GBl. DDR I Nr. 12 S. 67) hingewiesen und auf die folgenden, gleichzeitig erschienenen Durchführungsverordnungen

- a) 1. Durchführungsverordnung – Schutz und Pflege der Pflanzen- und Tierwelt und der landschaftlichen Schönheiten – (Naturschutzverordnung) – GBl. DDR II Nr. 46 S. 331 –
- b) 2. Durchführungsverordnung – Erschließung, Pflege und Entwicklung der Landschaft für Erholung – GBl. DDR II Nr. 46 S. 336 –
- c) 3. Durchführungsverordnung – Sauberhaltung der Städte und Gemeinden und Verwertung von Siedlungsabfällen – GBl. DDR II Nr. 46 S. 339 – und
- d) 4. Durchführungsverordnung – Schutz vor Lärm – GBl. DDR II Nr. 46 S. 343.

Aus Platzmangel ist es nur möglich, nachstehend einen Auszug aus der 3. Durchführungsverordnung abzudrucken.

W o e l k e

*Dritte Durchführungsverordnung *) zum Landeskulturgesetz*

– Sauberhaltung der Städte und Gemeinden und Verwertung von Siedlungsabfällen –

I.

Grundsätze

§ 1

(1) Die Sauberhaltung der Städte und Gemeinden durch die regelmäßige Reinigung der öffentlichen Straßen, Wege und Plätze, die Reinigung und Pflege der Grünanlagen und Parks, die rationelle Abfuhr sowie schadlose Ablagerung und die zweckmäßige Verwertung der Siedlungsabfälle sind Aufgaben der Räte der Städte und Gemeinden. Sie haben im Rahmen ihrer Verantwortung für Ordnung, Sauberkeit und Hygiene im Territorium die Sauberhaltung und die Siedlungsabfallverwertung zu organisieren und entwickeln dazu die Initiative der Bürger und Betriebe sowie der anderen gesellschaftlichen Kräfte im Territorium.

(2) Durch komplexe Systeme der Sauberhaltung und der Siedlungsabfallbeseitigung und -verwertung sind die Einhaltung der hygienischen und ästhetischen Erfordernisse in den Städten und Gemeinden sowie der Schutz der Natur, insbesondere der Gewässer und der Luft, vor Schädigungen durch Siedlungsabfälle zu sichern.

§ 2

Die Straßenreinigung und die Pflege von Grünanlagen in den Städten und Gemeinden umfassen das Kehren, Waschen und Besprengen der öffentlichen Straßen, Wege und Plätze, das Abstumpfen der öffentlichen Straßen, Wege und Plätze bei Schnee und Eisglätte sowie die Beseitigung von Schnee und Eis,

*) 2. DVO vom 14. Mai 1970 (GBl. II Nr. 46 S. 336)

das Freihalten von Tagewassereinläufen, Hydranten und anderen Löschwasserentnahmestellen, das Entfernen von Unkraut, das Entleeren der Papierkörbe und die Unterhaltung von Grünanlagen und Parks.

§ 3

(1) Die Siedlungsabfallbeseitigung und -verwertung umfaßt die Beseitigung und Verwertung von Hausmüll (Haushaltsmüll, Gewerbemüll) Sperrmüll (nicht mehr benötigte größere Gebrauchsgegenstände aus Siedlungen) sonstigen festen Abfällen aus Haushaltungen und Gärten Straßenkehricht Fäkalien und Rückständen häuslicher Abwässer.

§ 6

Die volkseigenen Stadtreinigungsbetriebe oder die stadtwirtschaftlichen Dienstleistungsbetriebe übernehmen schrittweise auf der Grundlage der Pläne und der Wirtschaftsverträge im Auftrage der Räte der Städte und Gemeinden oder anderer Auftraggeber die Leistungen für die Straßenreinigung und die Siedlungsabfallbeseitigung und -verwertung. Die volkseigenen Stadtreinigungsbetriebe und die stadtwirtschaftlichen Dienstleistungsbetriebe arbeiten nach dem Prinzip der wirtschaftlichen Rechnungsführung und sind unabhängig von ihrem Versorgungsbereich nur mit dem Haushalt eines örtlichen Staatsorgans verbunden. Ihre Rechte und Pflichten regeln sich nach der Verordnung vom 9. Februar 1967 über die Aufgaben, Rechte und Pflichten des volkseigenen Produktionsbetriebes (GBl. II S. 121).

§ 7

Die Räte der Städte und Gemeinden arbeiten bei der Sauberhaltung und der Siedlungsabfallbeseitigung und -verwertung auf der Grundlage ihrer Pläne eng mit den Ausschüssen der Nationalen Front, den Bürgern und Betrieben mit dem Ziel zusammen, die Initiative der Bürger und Betriebe zur Erfüllung der Aufgaben auf diesem Gebiet und zur Einhaltung der Erfordernisse der Ordnung, Sauberkeit und Hygiene im Territorium breit zu entfalten. Es ist die Pflicht aller Bürger, öffentliche Straßen, Wege, Plätze und Grünanlagen vor Verunreinigung zu bewahren.

II.

Straßenreinigung und Pflege der Grünanlagen

§ 8

(1) Für die Straßenreinigung und die Pflege öffentlicher Grünanlagen und Parks sind die Räte der Städte und Gemeinden verantwortlich. Rechtsträger, Eigentümer, Besitzer und Verwalter (Anlieger) sind für die Reinigung der an ihren Grundstücken gelegenen öffentlichen Straßen, Wege und Plätze in dem Umfang verantwortlich, wie das in den Ortssatzungen oder anderen Beschlüssen der Volksvertretungen bestimmt ist.

(2) Zur Förderung der Mitarbeit der Bevölkerung an der Straßenreinigung und der Pflege von Grünanlagen können die Kommunalen Wohnungsverwaltungen

gen, die Arbeiter-Wohnungsbau-Genossenschaften und anderen Anlieger mit Hausgemeinschaften oder Bürgern Verträge zur Reinigung und Pflege der an den Häusern gelegenen Grünflächen sowie zur Reinigung der Geh- und Radwege abschließen.

III.

Erfassung, Transport, Beseitigung und Verwertung von Siedlungsabfällen

§ 9

(1) Die schadlose und hygienisch einwandfreie Beseitigung und Verwertung der Siedlungsabfälle ist durch eine moderne Erfassungs- und Abfuhrtechnik in Verbindung mit Anlagen für die Verfahren der geordneten Deponie (Ablagerung), der Kompostierung oder Verbrennung schrittweise zu sichern. Die Neuanlage von ungeordneten Deponieplätzen ist nicht gestattet. Die Räte der Städte und Gemeinden haben Maßnahmen zur Verbesserung der hygienischen Verhältnisse bei vorhandenen Ablagerungsplätzen durchzuführen. Sie haben dafür Sorge zu tragen, daß die Ablagerungsplätze ordentlich gestaltet und gewartet werden. Noch vorhandene ungeordnete Deponieplätze sind nach den gegebenen Möglichkeiten zu schließen und durch Rekultivierungsmaßnahmen einer sinnvollen Bodennutzung zuzuführen.

(2) Die Räte der Städte und Gemeinden haben auf der Grundlage der in den Plänen festgelegten Entwicklung des Systems für Siedlungsabfallbeseitigung und -verwertung dafür Sorge zu tragen, daß die volkswirtschaftlich effektivsten Kombinationen von Beseitigungs- und Verwertungsverfahren zur Anwendung kommen. Dazu sind Komplexstudien, Entscheidungs- und Planungsmodelle auszuarbeiten. Die Räte der Kreise, Städte und Gemeinden stützen sich bei der Ausarbeitung solcher Studien und Modelle auf das Institut für Kommunalwirtschaft Dresden als Leiteinrichtung für Siedlungsabfallbeseitigung und -verwertung.

§ 10

(1) Zur Müllabfuhr gehören die Erfassung des Haus- und Sperrmülls in den Grundstücken und der Transport zu den Verwertungsanlagen oder den Anlagen der geordneten Deponie.

(2) Für die Anlage der Standplätze der Müllbehälter gelten der entsprechende Standard und die vom Minister für Bauwesen festgelegten Richtlinien. Der Räumturnus ist entsprechend den Forderungen der Hygiene unter Berücksichtigung der Wirtschaftlichkeit örtlich festzulegen und öffentlich bekanntzugeben.

(3) Zur Beseitigung der sonstigen festen Abfälle, der Fäkalien und Rückstände häuslicher Abwässer gehören die hygienisch einwandfreie Erfassung in den Grundstücken und der Transport zu den Verwertungsanlagen oder den Anlagen der geordneten Deponie.

(4) Es ist nicht gestattet, Siedlungsabfälle außerhalb der dafür vorgesehenen Behältnisse und der dafür bestimmten Plätze zu lagern.

§ 14

Die Räte der Städte und Gemeinden legen die besondere Erfassung und Abfuhr der Küchenabfälle aus Haushaltungen im Rahmen der örtlichen Möglichkeiten nach Abstimmung mit den Räten für landwirtschaftliche Produktion und Nahrungsgüterwirtschaft der Kreise fest.

IV.

Ökonomische Erfordernisse

§ 15

(1) Für die Erfüllung der Aufgaben auf dem Gebiet der Sauberhaltung der Städte und Gemeinden sowie der Siedlungsabfallbeseitigung und -verwertung durch die Stadtreinigungsbetriebe bzw. stadtwirtschaftlichen Dienstleistungsbetriebe sind die effektivsten Verfahren planmäßig anzuwenden.

(2) Die Preise und Gebühren für stadt- und gemeindewirtschaftliche Dienstleistungen sind auf der Grundlage der geltenden Rechtsvorschriften *) zu bilden. Die Bezahlung der Leistungen durch die Verursacher (Betriebe, gesellschaftliche Einrichtungen, Rechtsträger, Eigentümer u. a.) erfolgt auf der Grundlage der Ortssatzungen und anderer Beschlüsse der Volksvertretungen. Die Preise für die Siedlungsabfallbeseitigung haben die Erfassung, den Transport, die geordnete Deponie und die Verwertung zu beinhalten. Soweit eine Verwertung der Siedlungsabfälle erfolgt, sind die Erlöse aus der Verwertung bei der Preisgestaltung zu berücksichtigen.

V.

Ordnungsstraf- und Schlußbestimmungen

§ 16

(1) Wer vorsätzlich oder fahrlässig seinen entsprechend § 8 Abs. 1 in den Ortssatzungen oder anderen Beschlüssen der Volksvertretungen der Städte, Gemeinden oder Gemeindeverbände näher bestimmten Anliegerpflichten für die Sauberhaltung öffentlicher Straßen, Wege und Plätze zuwiderhandelt, kann mit Verweis oder Ordnungsstrafe von 10 bis 150 M belegt werden.

(2) Ebenso kann zur Verantwortung gezogen werden, wer vorsätzlich oder fahrlässig

1. öffentliche Straßen, Wege und Plätze sowie Grünanlagen und Parks in unverhältnismäßigem Maße verunreinigt und diese Verunreinigung nicht selbst unverzüglich beseitigt
2. in Grünanlagen oder Parks Schäden verursacht
3. Bauschutt, Bau- oder andere Materialien ohne Genehmigung der zuständigen Staatsorgane oder

*) z. Z. geltende Rechtsvorschriften: Beschluß des Staatsrates der Deutschen Demokratischen Republik vom 15. September 1967 über die Weiterentwicklung der Haushalts- und Finanzwirtschaft der Städte und Gemeinden (GBl. I S. 111)

Beschluß vom 16. März 1967 über das System der Ausarbeitung, Bestätigung und Kontrolle der Industrie- und Einzelhandelsverkaufspreise - Kurzfassung - (GBl. II S. 153)

über die hierfür festgelegte Frist hinaus auf öffentlichen Straßen, Wegen oder Plätzen lagert

4. gegen die Bestimmungen des § 10 Abs. 4 verstößt.

(3) Die Durchführung des Ordnungsstrafverfahrens obliegt den Vorsitzenden oder den sachlich zuständigen hauptamtlichen Mitgliedern der Räte der Städte, Stadtbezirke oder Gemeinden oder den Leitern der Dienststellen der Deutschen Volkspolizei, bei Verstößen gegen Auflagen der Hygieneinspektionen den Leitern der Hygieneinspektionen.

(4) Bei geringfügigen Ordnungswidrigkeiten gemäß den Absätzen 1 und 2 sind die dazu ermächtigten Mitarbeiter der örtlichen Räte oder die ermächtigten Angehörigen der Deutschen Volkspolizei oder in ihrem Verantwortungsbereich die ermächtigten Angehörigen der zentralen Brandschutzorgane befugt, eine Verwarnung mit Ordnungsgeld in Höhe von 1, 3, 5 oder 10 M auszusprechen.

(5) Für die Durchführung des Ordnungsstrafverfahrens und den Ausspruch von Ordnungsstrafmaßnahmen gilt das Gesetz vom 12. Januar 1968 zur Bekämpfung von Ordnungswidrigkeiten - OWG - (GBl. I S. 101).

§ 17

Die Rechte der Räte der Städte und Gemeinden zur Erteilung von Auflagen und zur Geltendmachung von Forderungen auf Ersatz von Mehraufwendungen und Schäden regeln sich nach den Bestimmungen der Verordnung vom 19. Februar 1969 über die Erhöhung der Verantwortung der Räte der Städte und Gemeinden für Ordnung, Sauberkeit und Hygiene im Territorium (GBl. II S. 149).

§ 20

(1) Diese Durchführungsverordnung tritt am 1. Juli 1970 in Kraft.

(2) Gleichzeitig treten außer Kraft:

- Verordnung vom 19. Februar 1953 zur Sauberhaltung öffentlicher Straßen, Wege und Plätze (GBl. S. 317)
- Ziff. 8 der Anlage 1 zur Verordnung vom 13. Juni 1968 zur Anpassung der geltenden Ordnungsstraf- und Übertretungsstrafbestimmungen und von Strafhinweisen - Anpassungsverordnung - (GBl. II S. 363).

(3) Soweit in Ortssatzungen noch keine näheren Bestimmungen der Anliegerpflichten enthalten sind, gelten die Bestimmungen des § 1 der Verordnung vom 19. Februar 1953 zur Sauberhaltung öffentlicher Straßen, Wege und Plätze und des § 12 dieser Verordnung in der Fassung der Verordnung vom 13. Juni 1968 zur Anpassung der geltenden Ordnungsstraf- und Übertretungsstrafbestimmungen und von Strafhinweisen - Anpassungsverordnung - weiter bis zur Neufassung der Ortssatzung, längstens jedoch bis zum 31. Dezember 1970.

Nr. 4) Kennzeichnung von Luftfahrthindernissen

Evangelisches Konsistorium
B 11 601 - 8/70

Greifswald,
den 19. Juni 1970

Mit der Anordnung Nr. 3 vom 28. 4. 1970 (GBl. DDR II S. 327) ist die Kennzeichnung von Luftfahrthindernissen neu geregelt worden. Wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung wird diese Anordnung nachstehend abgedruckt.

Im Auftrage
Schwarz

§ 1

Anwendungsbereich

- (1) Alle Gebäude und baulichen Anlagen, die
 - a) über oder unter der Erdoberfläche innerhalb einer Entfernung von 5 km um die äußere Begrenzung eines Flugplatzes errichtet werden, mit Ausnahme von Gebäuden und baulichen Anlagen innerhalb geschlossener Ortschaften, wenn sie die umgebende Bebauung nicht überragen
 - b) in einer Entfernung bis zu 15 km von der äußeren Begrenzung eines Flugplatzes errichtet werden sollen und die mittlere Höhe der Landefläche um mehr als 40 m überragen
 - c) mehr als 100 m die sie umgebende Erdoberfläche überragen
 - d) über 10 m hoch sind und auf Bodenerhebungen stehen, so daß sie das umliegende Gelände um 100 m überragen
 sowie alle technischen Geräte und mobilen Anlagen, die ständig oder zeitweilig in den unter Buchstaben a bis d genannten Gebieten eingesetzt werden und die zulässigen Höhen überschreiten, gelten als Luftfahrthindernisse.

(2) Natürlicher Bewuchs oder Anpflanzungen können bei Erreichen der entsprechenden Höhe ebenfalls zu Luftfahrthindernissen werden. In solchen Fällen sind die Festlegungen dieser Anordnung sinngemäß anzuwenden.

§ 2

Verfahrensweg

(1) Für Luftfahrthindernisse gemäß § 1 ist vor ihrer Errichtung von den Auftraggebern die Zustimmung dazu beim Ministerium für Verkehrswesen zu beantragen.

(2) Die Anträge müssen folgende Angaben enthalten:

- a) allgemeine Beschreibung des geplanten Objektes
- b) den genauen Standort nach Koordinaten oder Lage nach dem Meßtischblatt 1 : 25 000
- c) die Höhe des Bauwerkes, des technischen Gerätes bzw. der Anlage über der Erdoberfläche
- d) die Höhe des Bauwerkes, des technischen Gerätes bzw. der Anlage über NN.

Bei Freileitungen sind außerdem die Betriebsspannung und das Mastkopfbild anzugeben. Bei zeitweiligen Luftfahrthindernissen ist der Zeitpunkt des Auf- und Abbaues mitzuteilen.

(3) Die Flugplatzgrenzen werden vom zuständigen Rat des Kreises, Kreisbauamt (Kreisarchitekt), dem Kataster entnommen. Der zuständige Rat des Bezirkes, Bezirksbauamt (Bezirksarchitekt), koordiniert auf Antrag die Festlegung der Flugplatzgrenzen und der Bauschutzbereiche. Sie klären weiterhin alle Zweifelsfälle mit dem Ministerium für Verkehrswesen.

(4) Das für die Erteilung der Standortgenehmigung verantwortliche staatliche Organ klärt mit dem zuständigen Kreisbauamt (Kreisarchitekt), ob es sich bei dem jeweiligen Objekt um ein Luftfahrthindernis handelt, und nimmt in die Standortgenehmigung einen entsprechenden Vermerk auf.

(5) Mit der Errichtung von Gebäuden und baulichen Anlagen sowie mit dem Aufbau zeitweiliger technischer Geräte und mobiler Anlagen gemäß § 1 darf erst begonnen werden, wenn die Zustimmung des Ministeriums für Verkehrswesen vorliegt.

§ 3

Vervollständigung der Kennzeichnung von bestehenden Luftfahrthindernissen

(1) Die Kennzeichnung aller bestehenden Luftfahrthindernisse ist vom Rechtsträger oder Eigentümer der jeweiligen baulichen Anlage auf Übereinstimmung mit der TGL 23 344 *) zu prüfen.

(2) Bei Abweichungen ist die ordnungsgemäße Kennzeichnung nach den neuen Forderungen der TGL 23 344 bis spätestens 1. Januar 1976 durchzuführen.

(3) Die sich aus der TGL 23 344 ergebenden zusätzlichen Maßnahmen zur Hinderniskennzeichnung gelten als Maßnahmen der laufenden Unterhaltung und dienen dem ordnungsgemäßen Betrieb der Luftfahrt-Hinderniskennzeichnung. Die entstehenden Kosten sind entsprechend § 4 Abs. 1 zu regeln.

§ 4

Kostenregelung

(1) Die Kosten für die Anbringung, Unterhaltung und den Betrieb der Tageskennzeichnung von Luftfahrthindernissen und der Luftfahrt-Hindernisbefeuerung trägt der Rechtsträger oder Eigentümer des Bauwerkes, mit Ausnahme der Kosten der Neuanlage gemäß Abs. 2.

(2) Bei Neuanlage von Flugplätzen hat der Rechtsträger des Flugplatzes an allen vor Errichtung des Flugplatzes bestehenden baulichen Anlagen die Erstanbringung von Luftfahrt-Hinderniskennzeichen durchzuführen und zu finanzieren, sofern diese Anlagen erst durch die Errichtung des Flugplatzes zu Luftfahrthindernissen wurden. Der Rechtsträger, Eigentümer oder Besitzer der Anlage ist verpflichtet, die Anbringung der notwendigen Kennzeichen zu gestatten.

(3) Sind für zentral geschaltete Luftfahrt-Hindernisbefeuerungen Steuerleitungen erforderlich, so haben

die jeweiligen Rechtsträger, Eigentümer oder Besitzer auch deren Anbringung zu gestatten.

§ 5

Betrieb

(1) Die Luftfahrthindernisse sind zu befeuern

a) von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang

b) am Tage bei einer Sicht unter 2 000 m

c) bei Luftfahrt-Hochleistungswarnfeuern nach den vom Ministerium für Verkehrswesen für jeden Einzelfall besonders festgelegten Betriebsbedingungen.

(2) Verantwortlich für das rechtzeitige Einschalten und die ständige Betriebsbereitschaft von Luftfahrt-Hindernisfeuern ist der Rechtsträger, Eigentümer oder Besitzer.

(3) Der Rechtsträger, Eigentümer oder Besitzer kann seine Verpflichtung gemäß Abs. 2 durch Vertrag an die Betriebsleitung des Flugplatzes übertragen.

(4) Markierungsmittel für die Tageskennzeichnung von Luftfahrthindernissen sind ständig auf ihre Wirksamkeit zu überprüfen. Für die rechtzeitige Erneuerung von Farbanstrichen und anderer Markierungsmittel ist der Rechtsträger, Eigentümer oder Besitzer verantwortlich.

§ 6

Mitteilung über die Inbetriebnahme der Luftfahrt-Hinderniskennzeichnung

(1) Wurde zur Errichtung von Gebäuden und baulichen Anlagen gemäß § 2 die Zustimmung des Ministeriums für Verkehrswesen mit einer Auflage zur Luftfahrt-Hinderniskennzeichnung nach TGL 23 344 erteilt, so ist die Fertigstellung und Inbetriebnahme derselben von dem Rechtsträger, Eigentümer oder Besitzer der gekennzeichneten Anlage dem Ministerium für Verkehrswesen mitzuteilen.

(2) Die Angaben des Antrages gemäß § 2 sind in der Mitteilung nach Abs. 1 zu bestätigen oder bei eingetretenen Änderungen neu aufzuführen. Außerdem ist zu bestätigen, daß die Ausführung der Luftfahrt-Hinderniskennzeichnung den Bedingungen der erteilten Auflage entspricht.

(3) Alle Geräte und Anlagen für die Befeuerung von Luftfahrthindernissen unterliegen der Prüfung zur Festlegung der Luftfahrtauglichkeit gemäß der Anordnung vom 24. Oktober 1963 über die Prüfung und Zulassung von Luftfahrtgerät – Prüf- und Zulassungsordnung – (GBl. II S. 743).

(4) Wird bei der Errichtung des Bauwerkes die für die Anbringung der Luftfahrt-Hinderniskennzeichnung vorgesehene Bauwerkshöhe erreicht und ist aus technischen Gründen die Anbringung der Tageskennzeichnung oder der Luftfahrt-Hindernisbefeuerung noch nicht möglich, so ist eine Tageskennzeichnung durch Flaggen bzw. eine Nachtkennzeichnung durch eine behelfsmäßige Luftfahrt-Hindernisbefeuerung anzubringen. Für behelfsmäßige Luftfahrt-Hindernisbefeuerungen muß ein Leuchtwert von 10 cd, bezogen auf rotes Licht, erreicht werden. Die Zulässigkeit

*) Fachbereichsstandard Verkehrswesen – Luftfahrt – Kennzeichnung von Luftfahrthindernissen – TGL 23 344 Gruppe 866 DK 656.7.057.4 vom April 1969

der behelfsmäßigen Anbringung kann durch Auflage zeitlich begrenzt werden.

(5) Bei zeitweiligen Luftfahrthindernissen entfällt die Meldung über die In- bzw. Außerbetriebnahme der Hinderniskennzeichnung.

§ 7

Meldung bei Ausfall von Luftfahrt-Hindernisbefeuerungen und bei Beseitigung von Luftfahrthindernissen

(1) Der Ausfall einer Luftfahrt-Hindernisbefeuerung ist vom Rechtsträger, Eigentümer oder Besitzer des Bauwerkes unverzüglich dem örtlich zuständigen Volkspolizei-Kreisamt zu melden. Das Volkspolizei-Kreisamt übernimmt die unverzügliche Weiterleitung dieser Meldung an die zuständigen Organe des Flugsicherungsdienstes.

(2) Die Wiederinbetriebnahme der Luftfahrt-Hindernisbefeuerung ist durch den Rechtsträger, Eigentümer oder Besitzer in gleicher Weise bekanntzugeben.

(3) Wird ein als Luftfahrthindernis gekennzeichnetes Bauwerk beseitigt oder so weit abgebaut, daß es kein Luftfahrthindernis mehr darstellt und die Kennzeichnungspflicht entfällt, so hat der Rechtsträger, Eigentümer oder Besitzer dies dem Ministerium für Verkehrswesen unter Angabe der noch bleibenden Bauwerkshöhe mitzuteilen.

§ 8

Fristen für die Instandsetzung von ausgefallenen Luftfahrt-Hindernisfeuern

(1) Die Wiederinstandsetzung von ausgefallenen Luftfahrt-Hindernisfeuern hat zu erfolgen

a) innerhalb von 48 Stunden

- bei totalem Ausfall von Luftfahrt-Hindernisbefeuerungsanlagen an Luftfahrthindernissen aller Art
- bei teilweisem Ausfall von Luftfahrt-Hindernisbefeuerungsanlagen an Luftfahrthindernissen im Bereich eines Flugplatzes bis zu einer Entfernung von 15 km von der Flugplatzgrenze aus

b) innerhalb von 10 Tagen

bei teilweisem Ausfall von Luftfahrt-Hindernisbefeuerungsanlagen an allen nicht unter Buchst. a genannten Lufthindernissen.

(2) Als teilweiser Ausfall gilt, wenn aus allen Richtungen, aus denen sich ein Luftfahrzeug dem Luftfahrthindernis nähern kann, mindestens ein Luftfahrtfeuer in jeder Befeuerungsebene sichtbar ist.

§ 9

Ordnungsstrafbestimmungen

(1) Wer als Verantwortlicher vorsätzlich oder fahrlässig Luftfahrthindernisse nicht vorschriftsmäßig kennzeichnet oder befeuert oder den Ausfall der Luftfahrt-Hindernisbefeuerung nicht unverzüglich der Deutschen Volkspolizei meldet, kann mit Verweis oder Ordnungsstrafe von 10 bis 300 M belegt werden.

(2) Die Durchführung des Ordnungsstrafverfahrens obliegt dem Leiter der Hauptverwaltung der Zivilen Luftfahrt.

(3) Für die Durchführung des Ordnungsstrafverfahrens und den Ausspruch von Ordnungsstrafmaßnahmen gilt das Gesetz vom 12. Januar 1968 zur Bekämpfung von Ordnungswidrigkeiten - OWG (GBl. I S. 101).

§ 10

Schlußbestimmungen

(1) Diese Anordnung tritt mit ihrer Veröffentlichung in Kraft.

(2) Gleichzeitig treten außer Kraft:

- Anordnung vom 2. Juni 1958 über die Kennzeichnung von Luftfahrthindernissen (GBl. I S. 506)
- Anordnung Nr. 2 vom 23. März 1961 über die Kennzeichnung von Luftfahrthindernissen (GBl. II S. 121) in der Fassung der Ziff. 33 der Anlage I zur Anpassungsverordnung vom 13. Juni 1968 (GBl. II S. 363).

C. Personalsnachrichten

Die Kirchliche Verwaltungsprüfung I haben bestanden:

Am 12. 3. 1970 die Verwaltungsseminaristen des Evangelischen Konsistoriums

Rudi Bittner
Sigrid Walter

am 17. 6. 1970 die Schülerinnen des Seminars für kirchlichen Dienst

Heidemarie Bärman
Elvira Köhler
Heike Seefeldt.

Zu Diakonen eingeseget

wurden am 31. Mai 1970 in der Kirche zu Züssow die Hilfsdiakone des Brüderhauses der Züssower Diakonie-Anstalten:

Georg Birenheide, Züssow
Volker Drägerdt, Ludwigslust
Thomas Mörer, Rostock-Gehlsdorf
Ulrich Steinkopff, Züssow.

Verstorben:

Pfarrer i. R. Albert Prophet, letzte Pfarrstelle Samtens, Kirchenkreis Garz/Rügen, am 7. Juli 1970 im Alter von 67 Jahren.

D. Freie Stellen

E. Weitere Hinweise

Nr. 5) Jahrestagung 1970 des Theologischen Arbeitskreises für Religionssoziologie und religiöse Volkskunde

Evangelisches Konsistorium
A 31 505 - 1/70

Greifswald,
den 1. Juli 1970

Wir weisen darauf hin, daß die Jahrestagung des Theologischen Arbeitskreises für Religionssoziologie und religiöse Volkskunde vom 12. 10. bis 15. 10. 1970 im Christlichen Hospiz in Berlin, Auguststr. 80, stattfindet.

In Vertretung:
Lange

Es sind folgende Referate vorgesehen:

Dr. Götz Planer-Friedrich: Rationales und Irrationales in der Verkündigung,

Dr. Erwin Hinz: Der gegenwärtige Stand der Religionssoziologie,

N. N.: Der gegenwärtige Stand der volkswissenschaftlichen Forschung,

Dr. Klaus Koziol: Die Methode der Korrelation von Theologie, Soziologie und Volkskunde.

Turnusmäßige Leitung der Tagung: Dr. Wolfgang Rudolph.

Tagungsort: Christliches Hospiz 104 Berlin, Auguststraße 80.

Tagungszeit: Anreise: Montag, den 12. Oktober 1970.
Abreise: Donnerstag, den 15. Oktober 1970 nachmittags.

Tagungskosten: Übernachtung mit Frühstück pro Tag: zwischen 9,- und 13,- M je nach Zimmerlage.
Mittag- und Abendessen bezahlt jeder selbst à la carte.

An private Bezahler gibt die Tagungskasse 2,- M pro Tag.

Anmeldung: Bis spätestens 25. September bei Pfarrer Martin Zeim, Vorsitzender des Arbeitskreises in 402 Halle/Saale, An der Marienkirche 1.

F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst

Nr. 6) Missionarische Theologie

*Missionarische Theologie?*¹⁾

Zum Versuch John A. T. Robinsons

Von Dr. Werner Krusche, Leipzig

Robinsons Buch ist aus der tiefen Beunruhigung darüber erwachsen, daß immer weniger Menschen mit der herkömmlichen Verkündigung der Kirche und ihrem ererbten Gottesdienst etwas anzufangen vermögen. Er läßt sich die apokalyptische Auskunft verboten sein, daß sich in diesen Entfremdungsercheinungen der endzeitliche große Abfall signalisiere oder ein Verstockungsgericht sich vollziehe.

¹⁾ Vortrag vor der Studentengemeinde Leipzig.

Vielmehr sieht er den Grund für die wachsende Verständnislosigkeit gegenüber der christlichen Botschaft darin, daß sie in einer Begrifflichkeit und mit einem weltbildlichen Vorstellungsmaterial dargeboten werde, die den aus den traditionellen Denkgehäusen Ausgewanderten nichts mehr bedeuten. Er wehrt sich dagegen, daß nur diejenigen rechtgläubig sein sollen, die die überkommenen Begriffe und Denkschemata ohne Schwierigkeiten übernehmen können, und daß die anderen als ungläubig angesehen werden sollen, weil sie das redlicherweise nicht vermögen. Für seine eigene Person empfindet Robinson keine ernsthaften Schwierigkeiten gegenüber der herkömmlichen Weise, von Gott zu reden: „Ich bin und bleibe in erster Linie ein biblischer Theologe und dazu noch ein recht konservativer. Ich habe nicht das Bedürfnis, ein anderes Evangelium zu predigen, noch will ich irgend etwas aus unserem Glauben streichen, was die Bekenntnisse enthalten“²⁾, er weiß auch, daß für viele Kirchenchristen, namentlich der älteren Generation, hier keinerlei Schwierigkeiten bestehen und daß darum abfällige Urteile über die traditionelle Weise, von Gott zu reden, ganz einfach unrecht sind.³⁾

Robinson möchte sich zu denen und vor die stellen und für sie denken, die sich nicht mehr in den herkömmlichen kirchlichen Denkschemata zu bewegen vermögen und deren Zahl ständig zunimmt. Die Absicht seines Buches ist also eine ausgesprochen missionarische; denn was ist Mission anders, als sich an den Ort des anderen zu begeben, sich auf ihn einzulassen und in demütigem Dialog zu erhörchen, wie ihm die Botschaft des Evangeliums gesagt werden müßte? Er selbst nennt sein Buch „ein Stück missionarischer Theologie“, die er wahrzunehmen habe als „Aufgabe des Bischofs in einer missionarischen Situation“⁴⁾. Es ist ein „missionarisches Wagnis mit dem Unterschied, daß es sich nicht von innerhalb der Kirche an die draußen richtet – ich habe keine gesammelten Argumente, um irgend jemand zu ‚bekehren‘! Es ist ein Dialog zwischen dem religiösen und dem säkularen Menschen. Und der säkulare Mensch ist genauso viel in der Kirche wie außerhalb von ihr“⁵⁾.

Wir werden die missionarische Intention Robinsons nur gutheißen können. Wem die vielen in den Blick gekommen sind, für die das Evangelium bestimmt ist, denen wir es also schuldig sind, die aber nichts damit anzufangen wissen, der kann sich nicht bei den „Kirchentreuen“ beruhigen, sondern der muß sich an den Ort begeben, an dem die anderen geistig existieren, und im Gespräch mit ihnen die Sprache zu finden versuchen, in der er so von Gott, von Jesus, vom neuen Gehorsam zu sprechen vermag, daß es für sie relevant werden kann. Bei diesem missionarischen Unternehmen, die christliche Verkündi-

²⁾ Diskussion zu Bischof Robinsons „Gott ist anders“, herausgegeben von H. W. Augustin, München, 1964, S. 47 (wird zitiert als: Disk.).

³⁾ John A. T. Robinson, „Gott ist anders“, München, 1964, S. 50, 128.

⁴⁾ Ebd. S. 30.

⁵⁾ Disk. S. 57 f.

gung für heutige Menschen beachtlich zu machen, besteht freilich die akute Gefahr, sie statt dessen überflüssig zu machen, und zwar dadurch, daß sie in dem Bestreben, dem anderen möglichst alle unechten Denkschwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, derart an das moderne Denken ausgeliefert und damit derart zurecht gestutzt wird, daß man sich die übriggebliebenen Inhalte im Grunde selber sagen kann. Wir werden ständig zu fragen haben, ob Robinsons missionarischer Versuch, dem säkularen Zeitgenossen die christliche Botschaft so auszuliegen, daß sie für ihn verstehbar wird, gelungen, oder ob Robinson der eben angedeuteten Gefahr erlegen ist und in dem Bemühen, die christliche Botschaft in den Verstehenshorizont des säkularen Menschen zu transponieren, um sie ihm zumutbar und zugänglich zu machen, sie zwar um ihre Befremdlichkeit, aber damit auch um ihre Beachtlichkeit und Eigentlichkeit gebracht hat.

Auch wenn wir zu diesem Urteil kommen sollten, werden wir es nicht als Richter in einem Ketzerprozeß fällen können. Wer aus Liebe zu dem säkularen Zeitgenossen das missionarische Wagnis und d. h. das Wagnis der Sprachfindung unternimmt, geht dabei das Risiko ein, mit der Sprache die Sache zu alternieren. Wer dagegen wie ein Buddha sitzen bleibt und seine theologischen Goldrichtigkeiten zum besten gibt, kann natürlich nie etwas falsch machen. Aber ihm fehlt die Liebe, die bereit ist, im Wagnis des Für-Denkens den theologischen guten Ruf aufs Spiel zu setzen, die freilich nur dann Liebe ist, wenn sie das geistliche Urteil der Brüder sucht und bereit ist, sich korrigieren zu lassen.

Und nun also zu Robinsons missionarischem Versuch! Er ist der Überzeugung, daß eine Reproduktion der Glaubensaussagen der Väter im Gewand einer zeitnahen Sprache – so wie es bei uns etwa die „Modern-Positiven“ versucht haben – nicht mehr ausreiche, sondern daß eine viel grundsätzlichere Umformung der christlichen Lehre gefordert sei, in deren Verlauf die meisten unserer theologischen Grundbegriffe eingeschmolzen und neu geprägt werden müßten. Robinson geht in seinem Buch vier Themen des christlichen Glaubens an: I. die Gottesfrage (Theologie); II. den Glauben an Jesus Christus (Christologie); III. die Gestalten der Frömmigkeit (worship) und IV. das Problem der Ethik.

Wir halten uns an diese Reihenfolge, übergehen dabei – weil wir uns auf die Frage der Verkündigung beschränken wollen – den Themenkreis III und setzen den einzelnen Themenkreisen jeweils ein die Diskussionsgrundlage kennzeichnendes Stichwort voran:

I. Gott – nicht personales Gegenüber außerhalb der Welt, sondern die personale Tiefe der Wirklichkeit.

Um dem säkularen Zeitgenossen die Chance zu geben, daß die Rede von Gott für ihn relevant wird, hält Robinson es für die vordringlichste missionarische Aufgabe, die christliche Rede von Gott aus dem üblichen supranaturalistischen Denkschema herauszulösen, das die Wirklichkeit in zwei Seinsbereiche, in zwei gegeneinander abgegrenzte, wenn auch

aufeinander bezogene Eigenwelten aufteilt, dergestalt, daß die Wirklichkeit der uns bekannten und zugänglichen Welt überlagert ist von einer überweltlichen Wirklichkeit, die als die Sphäre Gottes zu denken ist, von der her Gott in das Geschehen der irdischen Welt und des menschlichen Daseins eingreift. Kennzeichnend für eine Theologie, die sich dieses supranaturalistischen, die Wirklichkeit in zwei Hemisphären aufspaltenden Denkschemas bedient, ist nach Robinson die Redeweise von dem „Gott außerhalb der Welt“.

Gott sei – in diesem supranaturalistischen Schema gedacht – ein übernatürliches Wesen, das – zwar nicht in einem naiv-räumlichen, wohl aber in einem metaphysischen Sinne – außerhalb der Welt, jenseits der Welt, ihr gegenüber und unabhängig von ihr existiere, ein Wesen aus sich und für sich, das aus der Jenseitigkeit heraus in unsere diesseitige Welt hineinwirke. Die in dem supranaturalen Schema denkende Theologie stelle sich dabei Gott normalerweise als ein Wesen mit persönlichen Eigenschaften vor, zu dem man ein personales Verhältnis haben, das man als ein Du anrufen kann und das zu einem in personale Beziehungen tritt.

Die Gleichsetzung dieses Gottesverständnisses des Theismus, der Gott als „ein externes, personhaftes, übernatürliches Geisteswesen“ vorstelle (48), mit dem christlichen Gottesverständnis müsse unbedingt gebrochen werden. Der Gott der Bibel sei nicht der Gott des Theismus, der außerhalb und jenseits und unabhängig von uns im personalen Gegenüber zu uns als ein im ontologischen Sinne von uns unterchiedenes Wesen existiert.

Der neuzeitliche Atheismus sei weithin nur eine Bestreitung des Gottes des Theismus; er sei im Grunde kein A-Theismus, sondern Anti-Theismus⁶⁾, der sich nicht gegen das Wirklichsein Gottes überhaupt richte, sondern nur gegen die theistische Vorstellung eines transzendenten Wesens, dem Externität und Personalität eigneten.

Deshalb will Robinson – so wie der Missionar Paulus den Anomisten ein Anomist wurde (1. Kor. 9, 21) – den Atheisten ein Atheist werden⁷⁾, um ihnen klarzumachen, daß Gott ganz anders ist als der ihnen bekannte und von ihnen geleugnete Gott des Theismus, der Gott außerhalb und jenseits der Welt, und daß also ihr Widerspruch gegen diesen gar nicht die Wirklichkeit trifft, die wir meinen, wenn wir „Gott“ sagen.

Dabei möchte Robinson freilich nicht in den entgegengesetzten Fehler verfallen und die Position des Naturalismus beziehen, der Gott, anstatt ihn als eine selbständige Wirklichkeit von der Weltwirklichkeit zu unterscheiden, ununterscheidbar der Weltwirklichkeit zugehörig sieht als deren Sinn und schöpferisches Prinzip. Er möchte eine Position jenseits von Supranaturalismus und Naturalismus beziehen und also an der vom Supranaturalismus ausgesprochenen Transzendenz festhalten und Gott nicht wie im Naturalismus in die Immanenz aufgehen lassen, aber er möch-

⁶⁾ Gott ist anders, S. 48, 27, 130, 57.

⁷⁾ Ebd. S. 130.

te zu einem Begriff von Transzendenz kommen, der sich innerhalb der einen Wirklichkeit ausdrücken läßt. Dem Atheisten ein Atheist, dem Agnostiker ein Agnostiker werden, heißt, sich deren Voraussetzung von der Einheit der Wirklichkeit zu eigen machen, jenseits deren es nicht noch eine andere Wirklichkeit gibt, die wir „Gott“ nennen, und zu zeigen, wie in dieser einen Wirklichkeit Transzendenz begegnet und erfahren wird. Es gehe nicht darum, „einfach die transzendente Gottheit durch eine immanente zu ersetzen“. Die Aufgabe bestehe vielmehr darin, daß wir den Gedanken der Transzendenz für den modernen Menschen verstehbar machen, d. h., daß wir seinen Wirklichkeitsgehalt in neuen nicht-„verobjektivierenden“ Begriffen formulieren müssen, weil nur diese für uns heute Sinn und Bedeutung haben.⁸⁾

Und nun ist man natürlich gespannt darauf, wie Robinson diese missionarische Aufgabe einer Lösung zuzutreiben, wie er also einen Begriff von Transzendenz zu gewinnen versuchen wird, der die Einheit der Wirklichkeit nicht aufhebt. Robinson kommt zu einer Lösung auf dem Wege der Auslegung der Wirklichkeit: die Wirklichkeit ist zwar eine, aber das Sein der Wirklichkeit hat Tiefen, die sich nicht aus ihr selber erklären lassen, sondern auf einen rational- und auch tiefenpsychologisch nicht mehr faßbaren Geheimnishintergrund verweisen und auf die den Begriff „Gott“ anzuwenden nicht nur sinnvoll, sondern geradezu notwendig erscheint.

Wir machen in der einen Wirklichkeit, der wir zugehören und außerhalb deren es keine andere gibt, die Erfahrung, daß uns in den menschlich-geschichtlichen Geschehenszusammenhängen je und je ein letzter Anspruch in einer letzten Unausweichlichkeit und Mächtigkeit entgegentritt, eine Forderung von einer letzten, nicht mehr nach Gründen befragbaren Unbedingtheit an uns ergeht, daß wir andererseits eines letzten, von uns aus unbegründbaren Gehalten- und Unbefangenseins inne werden. Erfahrungen von einer Unbedingtheit, die sich nicht aus dem Menschen und den Dingen selber erklären lassen, in denen sich, weil nicht aus mir selbst kommend, sondern mir von jenseits meiner selbst belegend, Transzendenz meldet. Diese Erfahrung des mich unbedingt Angehenden wird nicht in den Ich-Es-Beziehungen gemacht, also etwa auf der Ebene wissenschaftlichen Erkennens oder des Besorgens von Zuhandnem, sondern nur in den Ich-Du-Beziehungen, also nur in personalen Begegnungen. Die zwischenmenschlichen Beziehungen gehen nicht auf in dem, was sich vordergründig ereignet und sich oberflächlich zeigt, sondern sie transzendieren sich selbst, verweisen also auf ein Letztes, das zwar in ihnen erfahren, aber nicht aus ihnen zu erklären ist. Indem ein anderer meine Liebe braucht oder indem ein anderer mir seine Liebe schenkt, begegnet mir ein Anspruch oder wird mir ein Halt gewährt, die in eine anthropologisch nicht auslotbare Tiefe verweisen, meldet sich Transzendenz, die nur mit dem Wort „Gott“ angemessen zu bezeichnen ist. Mit dem Wort „Gott“ wird dieses transzendente, unbedingt und

vorbehaltlos gültige Element in unseren ganz gewöhnlichen zwischenmenschlichen Lebensbezügen ausgesprochen.

Das Wort „Gott“ ist prinzipiell ersetzbar, aber es ist eine faktisch kaum zu entbehrende Chiffre, um die anthropologisch nicht zu erklärende Erfahrung eines uns aus und in der einen Wirklichkeit begegnenden Unbedingten auszudrücken.

Der Glaube an einen persönlichen Gott meint also nicht den Glauben an Gott als ein von uns unterschiedenes und uns gegenüberstehendes, unabhängig von uns existierendes und uns als Person allererst konstituierendes, uns beschenkendes und beanspruchendes Du – das wäre ja der Gott des Theismus! –, sondern die Gewißheit, daß die Wirklichkeit in ihrem innersten Wesen personal ist, daß das Personale eine letztgültige Bedeutung in der Struktur der Welt hat.⁹⁾ „Wirklichkeit selbst hat diesen Charakter: Man kann ihr auf dieser Ebene persönlicher Bindung vertrauen und nicht nur auf der Ebene mathematischer Zuverlässigkeiten. Diese Antwort zu geben, den Akt des Vertrauens zu vollziehen, das heißt glauben. Was den Glaubenden vom Atheisten unterscheidet, ist diese äußerst personhafte, gnädige und unbedingte Beziehung, in der er sich selbst gehalten weiß.“¹⁰⁾

Gott ist die Chiffre dafür, daß nicht Sach-, sondern Personbeziehungen die wesentlichen und gültigen Beziehungen sind, daß ich nicht in den Ich-Es-Beziehungen, sondern in den Ich-Du-Beziehungen der Wirklichkeit innewerde, daß nicht Sachen, sondern nur Personen einen letzten unbedingten Anspruch auf mich haben und mir Geborgenheit gewähren können. Weil Gott Liebe ist, kann er nur in personalen, zwischenmenschlichen Lebensvorgängen begegnen. Vielleicht könnte man es so sagen: Gott ist nicht eine Realität über uns, sondern eine Realität zwischen uns. Wobei es freilich fraglich bleibt, ob Robinson sich auf diese Formel bringen läßt.

Wie sollen wir dieses Ergebnis des missionarischen Versuches Robinsons, die Rede von Gott dem säkularen Menschen verständlich zu machen, beurteilen? Hat hier die Theologie vor dem modernen Denken kapituliert, oder hat das moderne Denken die Theologie revolutioniert? Es legt sich nahe, zunächst einmal zu fragen, welchen Eindruck diese Interpretation der christlichen Rede von Gott bei denen gemacht hat, für die sie gedacht war, also bei den Säkularen. Hat ihnen Robinsons missionarischer Versuch die Denkschwierigkeiten aus dem Wege geräumt?

Zunächst läßt sich eines sagen: sein Versuch, den Atheisten ein Atheist zu werden, ist nicht gelungen, jedenfalls sofern diese Solidarisierung, das Sich-Begeben an den Ort des andern, wie bei dem Apostel Paulus zum Ziele hat, sie zu gewinnen (1. Kor. 9, 20: „Den Juden bin ich geworden wie ein Jude, auf daß ich ihrer viele gewinne“ usw.). Eine missionarische Theologie, der es nicht darum ginge, die Nichtglaubenden zu „gewinnen“, nämlich dazu, ihren Unglau-

⁸⁾ Ebd. S. 51.

⁹⁾ Ebd. S. 55, 57.

¹⁰⁾ Disk. S. 77.

ben aufzugeben, wäre eine bloße Spielerei. Wenn es Robinson nicht gelungen ist, die Atheisten zu gewinnen, so müßte das freilich noch keineswegs etwas gegen seinen missionarischen Versuch eines neuen Redens von Gott besagen – es könnte ja einfach an der Verstocktheit seiner Adressaten liegen. Aber ein Atheist wie der englische Philosoph MacIntyre sieht den Missionar Robinson als einen Überläufer an, dessen „Verbindung von religiösem Vokabular und substantiellem Atheismus“ typisch sei für die Entwicklung in der heutigen protestantischen Theologie. „Das Christentum wird allmählich säkularisiert, und zwar in eine atheistische Philosophie.“¹¹⁾ Und er schreibt zu dem ganzen Unternehmen einer solchen missionarischen Theologie die beachtlichen Sätze: „Wir sehen hier das krasse Dilemma einer vermeintlich zeitgemäßen Theologie. Die Theologen beginnen mit der Orthodoxie, aber die Orthodoxie, die von Kierkegaard und Barth gelernt hat, wird sehr leicht zum geschlossenen Kreis, in dem der Gläubige nur zum Gläubigen spricht, in dem aller menschliche Inhalt verborgen bleibt. Indem sie sich von der unfruchtbaren abgekapselten Theologie abwenden, möchten die aufgeschlossensten Theologen das, was sie zu sagen haben, für eine atheistische Welt übersetzen. Aber sie sind so oder so zu einem Fehlschlag verdammt. Entweder haben sie Erfolg mit ihrer Übersetzung; dann stellt sich heraus, daß das, was sie sagen, in den Atheismus ihrer Hörer transformiert wurde. Oder sie scheitern mit ihrer Übersetzung; dann hört außer ihnen selbst keiner auf das, was sie sagen.“¹²⁾ Das Phänomen einer „Theologie nach dem Tode Gottes“ auf der einen Seite und eines introvertierten biblizistischen Fundamentalismus auf der anderen Seite scheint MacIntyres Analyse recht zu geben. In ganz ähnlicher Weise äußert sich Eduard Hapke in seinen „Anmerkungen eines Ungläubigen“: „Die Theologie hat nur noch die Wahl, in dieser Konsequenz (nämlich im Abbau der fides quae creditur) fortschreitend sich selbst aufzuheben oder, indem sie sich auf eine mythologische Restposition zurückzieht, auf halbem Wege stehen zu bleiben.“¹³⁾ Trotzdem werden wir uns nicht von dieser Skepsis, für die es nur die Alternative gottlos oder bedeutungslos, Überlaufen zum Atheismus oder Schmoren im eigenen orthodoxen Saft gibt, allzusehr beeindruckt lassen, so wahr Mission nicht allein abhängig ist vom Gelingen unserer Sprachfindung. Das Mißlingen von Robinsons missionarischem Wagnis, die Ermöglichung des Verdachtes auf Seiten derer, für die das Wagnis unternommen wurde, hier werde eine religiöse Sprache benutzt, um damit ein atheistisches Vakuum zu verdecken¹⁴⁾, dürfte seinen Grund darin haben, daß Robinson seinen Ausgangspunkt nicht bei der biblischen Rede von Gott nimmt, um in einem Akt neuen, intensiven Hörens „den von jeher schon gemeinten eigentlichen Sinn der christlichen Grundworte in unserer Sprache herauszuheben“.¹⁵⁾ Hätte sich Robinson in den Sprachraum

namentlich des Alten Testaments begeben und mit den Ohren des säkularen Menschen aufzunehmen versucht, wie dort und was dort von Gott gesagt wird, so wäre er losgekommen von der abstrakten Rede, die nun wirklich keine Alternative zu der abstrakten Denkweise des Supranaturalismus und Naturalismus darstellt. Es dürfte stimmen, was ein holländischer Kritiker schreibt, der auf Miskottes aus der gleichen missionarischen Intention, aber aus dem Rückgang auf die Gottesverkündigung des A. T. geschriebenes Buch „Wenn die Götter schweigen“ verweist: „Mit dieser Wiederentdeckung des A. T. und der ganzen Bibel kommt eine neue Sprache (oder: eine alte Sprache aufs neue), wenn nicht zur Anwendung, so doch gewiß in den Bereich missionarischer Möglichkeiten.“¹⁶⁾ Statt dessen hat Robinson bei einer Auslegung der Wirklichkeit eingesetzt und aus ihr sein Gottesverständnis gewonnen, für das er den von Tillich übernommenen Begriff der Tiefe gebraucht. Diese Explikation des Gottesverständnisses aus dem Wirklichkeitsverständnis kommt in dem – vielleicht fatalsten – Satz des ganzen Buches heraus: „Wir brauchen das Wort ‚Gott‘, weil unser Sein Tiefen hat, die der Naturalismus nicht anerkennen kann oder anerkennen will.“¹⁷⁾

Damit wird Gott zu einem Moment der Selbstausslegung des Menschen. Robinson will das nicht; er will nicht Theologie in Anthropologie auflösen. Und wir werden ihm das abnehmen müssen. Man fragt sich nur, was die Position jenseits der supranaturalistischen Vorstellung eines höchsten Wesens, das in eine als Zuständigkeit gedachte Überwelt hineingehört, und der naturalistischen Auswechselbarkeit von Gott und Universum soll, eine Position, in der Gott als der personale Grund unseres Seins beschrieben wird, und zwar unter ausdrücklicher Ablehnung der Auffassung von Gott als einem personalen, im ontologischen Sinne von uns unterschiedenen Gegenüber, wenn Robinson dann auf die Frage eines Kritikers, wie man denn zum Grund des Seins bete, antworten kann: „Ich bete nicht zum Grund meines Seins. Ich bete zu Gott, dem Vater. Das Gebet des Christen ist das Sich-Öffnen gegenüber jener ganz und gar gnädigen personalen Wirklichkeit, die Jesus nur mit dem Wort ‚Abba, Vater‘ anreden konnte. Ich bin an einem Gott, der nur in irgendwelchen vagen nichtpersonalen pantheistischen Begriffen beschrieben wird, nicht im geringsten interessiert. Der einzige Gott, den ich als Christ nötig habe, ist der Gott Abrahams, Issaks und Jakobs, der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus – nicht ‚der Gott der Philosophen‘, der . . . nur zuläßt, daß man ihn betrachtet.“¹⁸⁾ Was soll dann der ganze Protest gegen den Theismus? Es scheint mir höchst beachtlich, daß Robinson gerade bei der Frage nach dem Gebet gezwungen ist, Farbe zu bekennen. Denn das Gebet ist der untrügliche Test für alles Reden von Gott. Man kann es geradezu als Faustregel formulieren: Wo von Gott so geredet wird, daß man nicht mehr mit Gott reden kann, da wird nicht

11) Disk. S. 67.

12) Disk. S. 70.

13) Disk. S. 158.

14) Disk. S. 73.

15) Disk. S. 123.

16) Disk. S. 94 f., vgl. auch 129, 132.

17) Gott ist anders, S. 17.

18) Disk. S. 47.

mehr von dem Gott geredet, der durch die Propheten geredet hat und der zuletzt geredet hat durch den Sohn (Hebr. 1, 1).

Nicht alles menschliche Reden von Gott ist rechtes Reden von Gott, sondern nur dasjenige, das sich von dem Zeugnis der Offenbarung Gottes – der Heiligen Schrift – leiten und bestimmen läßt. Die Rede von Gott ist nicht einfach in unsere Beliebigkeit gestellt. Gottes Offenbarung hat selbst aus der Fülle aller menschlichen Worte die Auswahl getroffen, der wir uns anschließen und an der wir unsere Rede von Gott zu messen haben. Dabei bekommt – wie Gollwitzer deutlich gemacht hat¹⁹⁾ – die partikulare und konkrete Redeweise den Vorzug vor der allgemeinen und abstrakten und die personale Redeweise den Vorzug vor der unpersönlich-sachhaften.

In seiner Offenbarung begegnet uns Gott als Gott-für-uns und damit als eine von uns qualitativ unterschiedene, mit uns nicht identische Wirklichkeit, als *Deus pro nobis et extra nos*. Rechte Rede von Gott ist darum notwendig gegenständliche Rede, die Gott als unser bleibendes Gegenüber zur Sprache bringt, ihn als den, dessen Realität feststeht vor und unabhängig von unseren Feststellungen, ihm, der frei ist, ohne uns Gott sein zu können, und zugleich frei, nicht ohne uns Gott sein zu wollen.

Gott ist in der Tat außerhalb der Welt, außerhalb von uns, insofern er das bleibende Gegenüber zu der von ihm geschaffenen Welt ist, nicht selbst ein Teil oder eine Struktur der Wirklichkeit, sondern das sie von außerhalb ihrer Setzende, Begründende und Strukturierende. Rechte Rede von Gott ist notwendig gegenständliche Rede von ihm, und sie ist zugleich notwendig personale Rede. Die personale Rede von Gott ist unersetzbar und unüberbietbar, weil sie analog der Art ist, die Gott zu seiner Selbstkundgebung gewählt hat. Die menschliche Ich-Du-Beziehung gibt darum die begrifflichen Strukturen für das christliche Reden von Gott ab. Insofern ist die Bezeichnung des christlichen Gottesglaubens als theistisch „unentrinnbar“, wenngleich sie „unangemessen“ (Gollwitzer) ist, insofern sie den christlichen Glauben an Gott und damit Gott selbst unter religionsphänomenologische Allgemeinbegriffe subsumiert und ihn damit zu einem Sonderfall menschenmöglicher Religion macht, wogegen sich der christliche Glaube verwahren muß, aber nun eben nicht dadurch, daß er sich als a-theistisch im Sinne von antitheistisch erklärt, sondern indem er den Spieß umkehrt und nicht sich von dem religionsgeschichtlichen Allgemeinbegriff „Theismus“ her interpretieren läßt, sondern seinerseits festlegt, was Theismus ist.

Von daher ergibt sich dann auch eine andere Stellung zum Atheismus als bei Robinson. Die Behauptung Robinsons, der Widerspruch des Atheisten gelte nur dem Gott des Theismus, übersieht den eben erwähnten Tatbestand, daß der Theismus „eine ebenso unentrinnbare wie unangemessene Bezeichnung des biblischen Gottesglaubens“ ist (Gollwitzer). Der Athe-

ismus trifft also den christlichen Glauben an Gott und trifft doch an ihm vorbei. Sein Widerspruch ist ihm also nicht als ein gar nicht bestehender oder nur einem Mißverständnis entsprungener auszureden, es ist dem Atheisten also nicht einzureden, daß er ja gar kein wirklicher Atheist, sondern nur ein Anti-Theist sei, daß er in Wirklichkeit gar nicht Gott ablehne, sondern heimlich schon glaube, indem er mit irgendeinem Gottesbegriff unter anderen Bezeichnungen arbeite.

Man wird dem Atheisten sagen müssen, daß sein Widerspruch den wirklichen Gott nicht trifft – denn um ihn leugnen zu können, müßte man erst wissen, wer er ist –, aber man wird ihm nicht einreden dürfen, daß sein Widerspruch ihn nicht treffen wolle, daß er sich ganz bewußt nur gegen eine theistische Verzerrung Gottes richte. Robinsons Behauptung, nur der sei ein wirklicher Atheist, der behauptete, das Sein habe keine Tiefe, die Wirklichkeit habe keinen letztlich personalen Charakter, es sei sinnlos, von etwas Unbedingtem zu reden²⁰⁾, ist der unmögliche Versuch von Mission durch einfache Vereinnahmung des anderen mittels Verneinung von dessen Nein bzw. mittels Interpretation seines Nein in ein heimliches Ja.

Wer eine missionarische Theologie entwickeln will, muß sich an den Ort begeben, an dem der andere geistig existiert (daß Robinson das getan hat, macht ihn mir tausendmal lieber als die, die, um eine theologische weiße Weste zu behalten, sich niemals aus dem Gehäuse ihrer Rechtgläubigkeit hinausbegeben), aber er wird dort nicht versuchen dürfen, dem anderen den Glauben an Gott leicht zu machen, indem er ihn dem modernen Denken anpaßt, sondern er wird mit den Fragen aus der Denkwelt des anderen neu auf die biblische Rede von Gott hören in kühnem Durchstoßen der Krusten und Schichten, die sie überlagern.

Wir wenden uns nun zu den anderen Themenkreisen, die natürlich nicht entfernt in der gleichen Ausführlichkeit behandelt werden können wie Robinsons Versuch, relevant von Gott zu sprechen. Es kommt ja auch nicht so sehr auf Vollständigkeit an, sondern auf die Herausarbeitung von ein paar Gesichtspunkten für Robinsons missionarisches Unternehmen, an das er sich im Vollzug seiner Kritik an der Kirche, nämlich an deren herkömmlicher Verkündigung, gemacht hat.

II. Jesus Christus – nicht der Mensch, in dem Gott an unsere Stelle tritt, sondern „der Mensch für andere“.

Robinson anerkennt, daß „die Lehre von der Menschwerdung und der Göttlichkeit Jesu das Herzstück der christlichen Botschaft“ ist. Aber auch hier bedarf es für den säkularen Menschen einer Neuinterpretation, da – wie in der Gotteslehre – die traditionelle kirchliche Verkündigung mit einem „eindeutig supranaturalistischen Schema“ gearbeitet hat und arbeitet.²¹⁾ Robinson möchte auch hier eine Posi-

¹⁹⁾ H. Gollwitzer, Die Existenz Gottes, Bekenntnis des Glaubens, München, 1963.

²⁰⁾ Gott ist anders, S. 31, 132; Disk. S. 77.

²¹⁾ Gott ist anders, S. 71.

tion jenseits von Supranaturalismus, den er in der Tradition der 2-Naturen-Christologie, und Naturalismus, den er in der liberalen Theologie des Protestantismus geschichtlich wirksam geworden sieht, beziehen. Seine Kritik an der traditionellen kirchlichen (chalcedonensischen) Theologie ist die: sie ist notwendig doketistisch. Sie muß trotz der behaupteten wahren Menschlichkeit immer Abstriche an dem vere homo machen. Sie bringt es zu keinem glaubhaften Verständnis Jesu Christi als einem, der wirklich ganz einer von uns war, sondern hinterläßt den Eindruck, daß er nur so aussah, wie unsereiner. Drastisch ausgesprochen: „Jesus war nicht Mensch, sondern er war Gott, der eine Zeitlang eine Scharade mitspielte. Er sah aus wie ein Mensch, er redete wie ein Mensch, er fühlte wie ein Mensch, aber darunter war er Gott, verkleidet wie der Weihnachtsmann. Wie vorsichtig man hier auch immer formulieren mag – die traditionelle Christologie hinterläßt trotz allem den Eindruck, daß Gott eine Weltraumfahrt unternommen und auf unserem Planeten in der Gestalt eines Menschen angekommen sei. Jesus war in Wirklichkeit keiner von uns, sondern durch das Wunder der Jungfrauen-Geburt wollte er so in diese Welt hineingeboren werden, als ob er einer von uns wäre.“²²⁾ Es geht Robinson also um die Gewinnung eines rechten Verständnisses der wahren und wirklichen Menschheit Jesu Christi, ohne dem Fehler des Naturalismus zu verfallen, der Jesus als religiöses Genie wertet, der zwar von einer Göttlichkeit Jesu spricht, darunter aber lediglich die höchste Steigerung des Menschlichen versteht. Daß Robinson in der Charakterisierung der gängigen kirchlichen Verkündigung von Jesus Christus nicht einfach karikiert, wird man ihm zugeben müssen, und man ist nun wiederum gespannt, wie die Neuinterpretation, die ausdrücklich den Wahrheitsgehalt der altkirchlichen Christologie des vere Deus – vere homo anerkennen will, aussehen wird. Robinson versucht eine Christologie von unten (im Unterschied zu einer Christologie von oben, die von der Präexistenz und der Inkarnation her – Robinson würde sagen: – die Person Jesu konstruiert). Dogmatisch gesprochen: er spricht nicht von Jesus als dem König, dem Kyrios, dem kommenden Weltenrichter; also über das königliche Herr-Sein Jesu, – über sein königliches Amt wird nichts gesagt; es wird auch nicht von dem priesterlichen Amt Jesu Christi gesprochen. Zwar ist von Jesu Tod am Kreuz die Rede, aber nicht im Sinne eines für die Sünden der Welt dargebrachten Opfers, eines stellvertretenden Sühneleidens, sondern sein Kreuz gehört zum prophetischen Amt: mit dem Kreuz verkündigt er etwas. So wird also Jesus ganz von seinem prophetischen Amt her gesehen. Robinson möchte als Ausgangspunkt für eine Neuinterpretation der Christologie das Paradox nehmen, das nach seinem Dafürhalten alle Evangelien durchzieht: „Jesus behauptet nie von sich selbst, daß er Gott sei, doch sagt er von sich, daß er Gott bringe.“²³⁾ Jesus bringt Gott – das ist eine ausgezeichnete Formulierung, aber indem hinzugefügt wird: er ist nicht sel-

ber Gott, wird deutlich: der Offenbarer ist nicht identisch mit dem, den er offenbar macht. Und das heißt doch, daß Jesus grundsätzlich in die Reihe der Propheten gehört. Auch sie brachten Gott, ohne selbst Gott zu sein. Dem Neuen Testament liegt aber alles an der Einheit des Offenbarers mit dem, den er und der sich in ihm offenbart. „Wer mich sieht, sieht den Vater.“ „Ich und der Vater sind eins.“ „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig.“ Offenbarungsidentität schließt Wesensidentität ein. Jesus bringt Gott, indem Gott sich in ihm selber bringt. Es stimmt gerade nicht, was Robinson als Interpretation der Aussage des johanneischen Jesus „Wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat“ ausgibt: Jesus offenbart Gott, indem er völlig transparent wird für ihn und selbst nichts mehr ist.²⁴⁾ Nein – er weist gerade nicht von sich weg, sondern auf sich hin. Und darum reicht auch Robinsons Interpretation des Kreuzes nicht aus – am Kreuz gibt sich Jesus selber preis. behält er nichts für sich, verzichtet er auf jede eigene Bedeutung und macht er als der sich Preisgebende Gott als Liebe offenbar. Man möchte Robinson fragen, inwiefern das nur von Jesus gilt, inwiefern dann nicht auch die sich selbst opfernden buddhistischen Mönche Gott als Liebe offenbart haben? Robinson reduziert Leben und Tod Jesu Christi als bedeutsam nur für unser Erkennen: in Jesu restlosem Dasein für andere und seinem Kreuz als dem letzten Verzicht auf sich selber wird uns der Grund unseres Seins offenbar und sichtbar als Liebe. Der Blick in diese uns in Jesus Christus erschlossene Tiefe unseres Seins sagt uns – aller Erfahrung der Selbstentfremdung und der Entfremdung mit den anderen, allem Verweifeln an uns selber zum Trotz –: Wir sind bejaht. Bejaht von wem? „Bejaht durch das, was größer ist als Du und dessen Namen Du nicht kennst. Frage jetzt nicht nach dem Namen, vielleicht wirst Du ihn später finden . . . Nimm nur dies an, daß Du bejaht bist“, läßt Robinson aus einer Predigt Tillichs vernehmen. Aber die Frage nach dem, von dem ich bejaht bin, darf nicht offenbleiben. Das mir geltende Ja wird nur da in seiner ganzen Tiefe verstanden, wenn ich weiß, wer es mir sagt und welches Nein damit also ausgelöscht ist und wodurch dieses Nein ausgelöscht ist. Es ist ausgelöscht durch den „Menschen für andere“; aber dieses „für“ muß im Sinne der Stellvertretung interpretiert werden. Jesus, „der Mensch für andere“, ist der Mensch, in dem Gott selbst an unsere Stelle tritt und an unserer Statt die Strafe für unser gotteslästerliches Leben trägt. Jesus ist den Tod gestorben, den alle außer ihm verschuldet haben, den Tod des Gotteslästerers. Er ist gestorben als ein Ausgestoßener, ausgeschlossen aus der Nähe Gottes. Diesen Tod der gänzlichen Ausstoßung braucht niemand mehr zu sterben, sofern er Gemeinschaft mit Jesus hat, dem für uns, an unserer Statt Ausgestoßenen und Verstoßenen. Jesu Sterben enthält als Sterben an unserer Statt das unsere in sich und überwindet es dadurch zu einem Sterben in Hoffnung, insofern Gott es durch die Auferweckung als Sterben-für-uns erkannt hat.

²²⁾ Ebd. S. 73.

²³⁾ Ebd. S. 79.

²⁴⁾ Ebd. S. 80.

Robinson hat die Frage der Zeitgenossen, wie etwas, das vor 2000 Jahren am Kreuz von Golgatha geschah, für sie selbst Bedeutung haben kann, 'hier und jetzt' auf seine Weise beantwortet, indem er auf das dadurch ermöglichte Leben in der Einheit mit dem Grunde des Seins hinwies. Für den, der sich vor dem wirklichen, lebendigen Gott stehen weiß, der uns nach unserem Leben fragt, reicht diese Antwort freilich nicht von ferne. Er fragt, wodurch die Verneinung beseitigt ist, die er allein zu erhoffen hat, und er erfährt durch die Verkündigung der Kirche: weil Jesus Christus das Nein Gottes, das dich hätte vernichten müssen, auf sich genommen hat. Weil er der Mensch für dich ist, der Stellvertreter. Um seinetwillen bist du bejaht. Die Frage, wie etwas, was vor 2000 Jahren am Kreuz zu Golgatha geschah, für mich heute Bedeutung haben kann, ist nicht intellektuell einsehbar zu machen, aber was da gefragt wird, ist existentiell erfahrbare – und zwar in einer letzten Gewißheit –, wenn ich den Leib empfangen, der für mich gegeben ist, und das Blut, das für mich vergossen ist. – Es ist doch eine sehr beachtliche Sache, daß Friedrich Schleiermacher, der ja auch auf seine Weise eine missionarische Theologie entwickelt hat, nämlich als Apologetik, als einen Versuch, den Gebildeten unter den Verächtern den christlichen Glauben nahezubringen, und der dabei eine höchst unzureichende Christologie entwickelt hat, auf seinem Sterbebett das Abendmahl mit den Seinen gefeiert hat und dabei nach dem Sprechen der Einsetzungsworte und der sumptio gesagt hat: „Auf diesen Worten der Schrift beharre ich, sie sind das Fundament meines Glaubens.“ Eine missionarische Theologie, die meint, dem Zeitgenossen das „Für uns“ = an unserer Statt nicht zumuten zu dürfen, enthält ihm das Evangelium vor.

III. Ethik – nicht Gehorsam gegenüber Gottes Geboten, sondern Liebe gegenüber dem jeweiligen Anspruch des Nächsten

Wie nach Robinson in der Gotteslehre die meisten Grundbegriffe eingeschmolzen werden müssen, so müssen auch in der Ethik die überkommenen Moralbegriffe eingeschmolzen werden.²⁵⁾ Auch hier soll eine dritte Position, eine Position jenseits der bestehenden Alternativen von supranaturalistischer Gesetzlichkeit und naturalistischem Relativismus, von Heteronomie und Autonomie bezogen werden. Wie in der Gotteslehre ist auch hier die Kritik am Supranaturalismus stärker als am Naturalismus. Mit dem Gott des Supranaturalismus als einem externen, personhaften Wesen sei der Gedanke an eine autoritative, von jenseits der Welt mich treffende Forderung gegeben, die in der Form von immer und überall, grundsätzlich und unabhängig von jeder geschichtlichen Situation gültigen und verbindlichen Geboten ergeht und die jede Entscheidung von vornherein normativ festlegt. „Die supranaturalistische Ethik beruft sich auf das Ereignis vom Sinai und das unmißverständliche Wort unseres Herrn. Es könne in keinem Falle irgendwelche Zweifel über die christ-

lichen Normen geben. In allem Wandel seien sie unwandelbar, die Frage sei nur, ob der Mensch nach ihnen lebe und ihnen gehorsam sei.“²⁶⁾

Aber – nun kommt wieder das missionarisch-apologetische Interesse Robinsons hervor –: Diese supranaturalistische Autorisierung der von der Kirche gelehrteten Normen überzeugt heute nicht mehr; „supranaturalistische Gründe, daß Gott oder Christus dies und das als Sünde bezeichnet habe, haben heute nur noch Macht und Bedeutung für eine immer kleiner werdende Schar religiös veranlagter Menschen. Aber die christliche Ethik ist nicht nur für die Religion da.“ „Sie gilt vielmehr für alle Menschen. Sie gründet sich auf die Natur des Menschen.“²⁷⁾

Was ist diesem Menschen zu verkündigen? Ihm ist unter Berufung auf Jesus zu sagen: „Nichts als Liebe gefordert!“ „Christliche Ethik ist radikale Situationsethik, in der nichts vorgeschrieben ist außer Liebe.“

Wenn man Robinson fragt, woher man wisse, was Liebe ist, so antwortet er, daß dies niemals vorweg festzulegen sei, daß aber im Eingehen auf die jeweilige Situation, auf den ethisch trächtigen Augenblick, mir eine klare Forderung entgegenkomme: „Die Liebe allein kann es sich leisten, sich völlig von der gegebenen Situation her bestimmen zu lassen, weil sie sozusagen einen eingebauten Kompaß für das moralische Handeln hat, der uns von selbst auf das tiefste Bedürfnis des anderen hinweist.“ „Die Absolutheit der Liebe besteht in ihrer Macht, in die konkrete Situation einzugehen und die konkrete Forderung zu entdecken, die sich aus der Situation ergibt.“²⁸⁾

Und darum gibt es nichts, was ein für allemal falsch wäre; die einzig wirklich Sünde ist der Mangel an Liebe.

Soweit Robinsons Kritik an der supranaturalistisch-heteronomen Ethik sich gegen die Auffassung wendet, daß Gott uns allgemeine, unwandelbare, ewig gültige, situationsunabhängige Verhaltensnormen und Moralprinzipien vorgeschrieben habe, die wir jeweils auf den einzelnen konkreten Fall anzuwenden hätten, besteht sie natürlich zu Recht. Gott hat uns in der Tat nicht ein Gefüge von ethischen Normen, Prinzipien, Grundsätzen und allgemeinen Regeln gegeben, denen wir alles zu subsumieren und von denen her wir deduktiv die Anweisungen für alle denkbaren Fälle abzuleiten hätten.

Aber Robinsons Kritik richtet sich ja gegen das Gegebensein inhaltlich bestimmter göttlicher Gebote überhaupt. Das hängt natürlich mit der Kritik an dem sog. supranaturalistisch-theistischen Gottesbegriff zusammen: Wenn Gott nicht mehr ein von mir unterschiedenes Gegenüber, ein mich durch seine Anrede zur Antwort rufendes Du ist, dann gibt es natürlich auch keinen von außen auf mich zukommenden autoritativen Anspruch, kein von außen mich angeheißenes Gebot. Der Begriff der Theonomie, den Robinson im Anschluß an Tillich gegenüber der Al-

²⁶⁾ Ebd. S. 113.

²⁷⁾ Ebd. S. 113 f.

²⁸⁾ Ebd. S. 124.

²⁵⁾ Ebd. S. 109.

ternative von Heteronomie und Autonomie gebraucht, wäre durchaus annehmbar, wenn er nicht im Gegensatz zur Heteronomie gebraucht würde, wie es bei Robinson geschieht. Theonom heißt bei ihm dann eben nicht: von Gott als dem mir gebietenden Gegenüber kommend, sondern meint die Unbedingtheit des Anspruchs, der vom anderen her an mich ergeht. Theonomie ist das, was mich unbedingt angeht, was sich mir aus der ethisch evidenten Situation als unabweisbare Forderung aufnötigt.

Aber im ganzen Alten und Neuen Testament ergibt sich der Inhalt dessen, was zu tun sei, der Inhalt dessen, was jetzt Liebe heiße, nicht einfach aus der Situation, sondern aus Gottes konkretem Gebot. Es ist eine Täuschung, daß aus der Situation heraus sich ergebe, was Liebe heißt. Hier rächt es sich, daß Robinson den grundlegenden neutestamentlichen Tatbestand verleugnet hat, daß es Liebe zum Nächsten nicht losgelöst von der Liebe zu Gott gibt, sondern in ihr begründet ist. Insofern ist der Satz radikal falsch, daß sich die neutestamentliche Ethik auf die Natur des Menschen gründe. Erst das Wissen von der Liebe des in Jesus Christus offenbaren Gottes befreit zu eigener Liebe und macht mir inhaltlich deutlich, was Liebe ist, nämlich dies, daß sie unterschiedslos allen gilt und nicht vor dem Klassen- oder Rassegegner haltgemacht hat. Das weiß ich eben nicht auf Grund eines mir von Natur mitgegebenen Kompasses. Wenn Gott uns so geliebt hat, heißt es im 1. Joh., – nämlich durch die Hingabe des Sohnes als Sühneopfer für unsere Sünden –, so sind auch wir verpflichtet, einander zu lieben: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt.“

Wo Gott als das personale Du, dessen Liebe wir uns verdanken, aufgelöst wird, wo also nicht zuerst von der uns widerfahrenen Liebe gesprochen wird, wird das Reden von der Liebe als von uns geforderter ein neues Gesetz. Im übrigen ist es einfach nicht wahr, daß im Einlassen auf die Situation die jeweilige Gestalt der stets geforderten Liebe evident werde. Warum mag es im Neuen Testament eine apostolische Paränese geben, in der in materialen Geboten ausgesprochen wird, was Liebe konkret heißt? Die Liebe geht zwar über die einzelnen Gebote hinaus, aber nicht über sie hinweg. Sie normiert die Einzelgebote, aber sie suspendiert sie nicht. Die Liebe ist normativ für die einzelnen Gebote, aber die einzelnen Gebote sind regulativ für die Liebe. Die Einzelgebote sind nicht nur Paradigmen für das, was das Liebesgebot in einer bestimmten Situation von einem Menschen fordern kann. Gott gebietet Liebe nicht nur wie in den einzelnen Geboten, sondern mit ihnen.²⁹⁾ Robinson muß, weil er nur die Liebe zum Mitmenschen kennt und die Liebe zu Christus selbst verschweigt, übersehen, daß das, was Liebe ist, sich nicht einfach aus der Erwartung, die der andere an mich stellt, ergibt. Es kann nämlich sein, daß die Liebe zu Christus diese Erwartungen durchkreuzt, daß um der Liebe zu Chri-

stus willen gerade dem Anspruch von seiten des allernächsten anderen widersprochen werden muß. „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert.“ (Matth. 10, 37). Der Missionar Robinson, der seinen Zeitgenossen mit Recht die Vorstellung nehmen möchte, die christliche Ethik bestehe aus einem Codex von lauter autoritären, situationsunabhängigen Geboten und Verboten, Normen und Grundsätzen, und der darum in einer großen Reduktion alles von uns Geforderte in dem einen Gebot der Liebe zusammengefaßt sieht, muß – weil er Gott als das unsere Liebe begründende, ermöglichende und normierende Du verschweigt – zu dem Trugschluß einer sich von selbst verstehenden Liebe kommen.

Wir müssen auch hier wieder fragen, ob er damit bei denen überzeugt, für die zu denken er ja als seine Aufgabe ansieht. MacIntyre bescheinigt ihm (wobei er die sehr viel überlegtere Ethik Bonhoeffers im Blick hat), daß dem, was hier gesagt werde, „jeder spezifische Unterschied zu der Lebensführung ‚großzügig-empfindsamer Liberaler‘ fehle.“³⁰⁾ Auch hier wird also der Missionar als Überläufer empfunden.

Wir fragen am Schluß noch einmal: Ist Robinsons missionarisches Wagnis, die christliche Verkündigung so zu interpretieren, daß sie dem säkularen Menschen unserer Tage verständlich und für ihn relevant wird, gelungen? Wir hörten, daß Atheisten in Robinson nicht einen Missionar, sondern einen Überläufer sehen, einen, den sie die christliche Verkündigung unter Beibehaltung eines religiösen Vokabulars in Atheismus überführen sahen; nicht Revolution der Theologie wider Willen, sondern Kapitulation der Theologie wider Willen. Daß Robinson es nicht so gemeint hat, steht außer allem Zweifel. Aber es ist ja eben nicht entscheidend, wie man es gemeint hat sondern wie es verstanden worden ist. Die Atheisten, die sich zu Wort gemeldet haben, haben ihr Urteil ohne jedes Anzeichen eines Triumphgefühls ausgesprochen, eher mit einer gewissen Sympathie für das redliche, wenn auch aussichtslose Unternehmen, an das sich Robinson gemacht hat. Diese Atheisten sind mir darum menschlich sympathischer als manche aufgeregten Leute aus dem biblizistischen Lager, für die G. Bergmann mit seiner Schrift „Blut-Vergiftung“ ein nicht sehr schönes Beispiel ist.³¹⁾ Wer das Wagnis der eigenen Sprache nicht einzugehen gedenkt, sondern nur richtige Formulierungen rezipiert und reproduziert, kann gar nicht mitreden. Ich habe freilich selber keinen Zweifel darüber gelassen, daß ich Robinsons Unternehmung nicht für ein nachahmenswertes Beispiel einer missionarischen Theologie ansehen kann. Im stimme Gollwitzers Urteil zu: „Ein auf Robinson und seine Gewährsmänner beschränktes Christentum wäre eine Kümmerform. Die Pastoren, die eifertig mit dieser Anleitung ihre Predigten modernisieren wollten, würden auf die Dauer uns vermutlich nicht in ihre Kirchen locken,

²⁹⁾ Vgl. die ausgezeichnete Untersuchung von W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, Gütersloh, 1961.

³⁰⁾ Disk. S. 70.

³¹⁾ G. Bergmann, Blut-Vergiftung. Antwort an Bischof Robinson und alle Neurationalisten, 1964.

sondern sich selbst und ihr Tun überflüssig machen. Es ist die Frage, ob Robinson erreicht, was er will. Er will die christliche Verkündigung für heutige Menschen beachtlich machen. Er gerät in Gefahr, sie statt dessen überflüssig zu machen, und zwar deswegen, weil er sie weithin reduziert auf das, was ein Mensch sich auch ohne Offenbarung, ohne Blick auf die Erscheinung Jesu Christi, ohne Hören auf die Verkündigung von ihm, selbst sagen kann.“³²⁾

Aber es gibt in dem Diskussionsband ja eben auch andere Stimmen, etwa die einer englischen Professorin: „Daß es für mich ein trostreiches Buch ist und gleichsam die Tür in eine Zeit öffnet, in der Leute wie ich sich in der Kirche nicht mehr als Außenseiter fühlen müssen, werden Sie mir glauben.“ Oder eine Frau aus Canterbury: „Es ist so beglückend, daß diese Dinge von einem Bischof der Kirche zur Sprache gebracht werden . . . Ich bin gewiß, daß dies vielen denkenden Menschen helfen wird, in der Kirche zu bleiben und andere sogar zurückzubringen, die sich immer mehr von ihr entfremdet fühlen.“

Wie sind solche Stimmen zu erklären? Offenbar ist schon die Tatsache des Mutes zur Wahrhaftigkeit, zum Eingeständnis, daß man keine theologische Fertigware zu verkaufen hat, sondern selbst noch im Fragen ist und seine Schwierigkeiten hat, die Tatsache, daß man seine Zweifel nicht verdrängen muß, von missionarischem Belang. Für den säkularen Zeitgenossen ist nicht eine Kirche überzeugend, die lautstark redet, sondern eine, die redlich fragt, die Fragen offenlassen kann, die dem Menschen nicht zumutet aufzuhören, ein kritisch denkender und fragender Zeitgenosse zu sein. Offensichtlich ist auch die Destruktion falscher Vorstellungen – und wer sich ein bißchen auskennt, weiß, daß Robinson nicht karikiert, sondern einfach die Dinge beim Namen genannt hat –, missionarisch hilfreich.

Aber die Dinge liegen offenbar noch tiefer. Wir sind an einer Stelle darauf gestoßen (und ich hätte sie beliebig vermehren können), daß Robinson trotz seiner Neuinterpretation ganz konservativ reden kann. Kann man das nur so erklären, daß man ihn zu einem Eklektiker stempelt oder ihn für einen unklaren Denker erklärt, oder für einen, der vor den Kirchenleuten so und vor den Säkularen so redet? Das letztere dürfte zutreffen: Robinson hat die gegenwärtige Situation mit einer Währungskrise verglichen, die besonders die betreffe, die von ererbtem Kapital, von festen Einkünften lebten und die natürlich in ihrer panischen Angst alles ablehnen, was das Vertrauen in die Währung zu untergraben scheint – auch wenn es nur die Aufmerksamkeit auf das lenkt, was längst im Gange ist. Und er meint, es gebe zwei Wege, auf eine solche Situation zu reagieren: der eine ist der, daß man den Wert des alten Geldes um jeden Preis festigt, daß man die Kaufkraft stärkt durch innere Reformen –, der andere, daß man die alte Währung möglichst verlustlos durch eine andere Währung zu ersetzen versucht, solange noch Zeit ist. Möglicherweise müßten beide

Wege eingeschlagen werden und müßten die Verantwortlichen in der Wirtschaft nebeneinander in zwei Sprachen sprechen, ohne dabei ihre Integrität zu verlieren.³³⁾ – Hier dürfte die Erklärung für das Nebeneinander eines konservativen und eines neuen, ganz und gar unkonventionellen Redens bei Robinson liegen. Für ihn selbst und für die Kirchentreuen genügte eine Stabilisierung der alten Währung, aber er will ja für die denken, denen diese Währung nichts mehr wert ist. Für sie muß er die Münzen umschmelzen und neue prägen. Vielleicht sind wir in einer Situation, in der wir zur Interpretation des Evangeliums heute in zwei oder mehr Sprachen sprechen lernen müssen.

Lassen Sie mich zum Schluß ein paar Gedanken aus einem holländischen Beitrag wiedergeben, über die nachzudenken äußerst lohnend sein wird: Ob Robinsons Äußerungen wahr sind, das entscheide nicht die Übereinstimmung seiner Formulierungen mit biblischen oder reformatorischen Formulierungen. Kriterium der Wahrheit sei, ob sie zur Wirkung gelangt. „Wahr ist das Reden von Gott, wenn dadurch Wahrheit gestiftet wird.“ Das Christentum sei Existenzmitteilung durch Verkündigung, die auf Begriffe angewiesen ist. „In diesem Falle spricht nichts dagegen, sondern alles dafür, daß das Evangelium zumindest in unserer Zeit, die nicht mehr über eine Sprache verfügt, in zwei, drei Sprachfeldern verkündigt wird; in diesem Falle müßte von jedem, der seinen Glauben bezeugen möchte, erwartet werden, daß er mit zwei, drei Sprachen umzugehen vermag, ohne dabei seine Integrität, seine Wahrhaftigkeit, seine innerste honesty einzubüßen. Unter anderem hieße dies, den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche werden, auf die Gefahr hin, daß Juden und Griechen und auch die Gemeinde Gottes daran Anstoß nehmen . . . Es ist keinesfalls ausgeschlossen, daß dies zu einem charakterlosen Ausspielen der Sprachfelder verleitet, doch muß es dazu nicht unbedingt kommen.“³⁴⁾ Das würde allerdings bedeuten, daß in einer missionarischen Kirche Raum sein muß für das Experiment von Sprachfeldern; ganz einfach aus dem Grunde, weil da Menschen sind, die sich an dem traditionell-christlichen Reden über Gott und unser Leben derart müde gehört haben, daß dies – jedenfalls für sie – kein Medium der Wahrheit mehr sein kann, zumindest vorläufig nicht. In dem Sich-müde-gehört-Haben an dem traditionell-christlichen Vokabular dürfte es mit begründet sein, daß Menschen von Robinson geradezu beglückt sind. Er hat ein neues Sprachfeld betreten, das natürlich noch weiter erprobt werden muß. Die Frage für eine missionarische Kirche wird sein, ob sie den Mut und die Geduld aufbringen wird, nicht sofort nach einem Ketzergericht zu rufen, wenn einer ein neues Sprachfeld betritt, das natürlich dem, der die Wahrheit des Evangeliums in einem andern System von Begriffen erfahren hat, immer so vor kommt, daß es an Aussagekraft viel ärmer und der Wahrheit viel weniger adäquat ist als das seinige.

³³⁾ Ebd. S. 32 ff.

³⁴⁾ Ebd. S. 91 ff.

³²⁾ Disk. S. 32.

Ich weiß: hier betreten wir unsicheren Boden. Ich weiß, es ist viel einfacher, alle Bezeugung der christlichen Botschaft an den überlieferten und gewohnten Aussagen zu messen. Die Frage ist nur, ob dies der missionarischen Situation angemessen ist, in die wir in diesem Jahrhundert der größten geistigen Umbrüche gestellt sind.

Die Dinge sind auch in der römischen Kirche in Fluß geraten.³⁵⁾ Das hängt auch dort mit der Entdeckung der Kirche als Mission zusammen. Wo man den anderen das rettende Evangelium bringen will, muß man sich auf sie einlassen, um im Dialog mit ihnen zu erhörchen, wie ihnen das uns vorgegebene (und also nicht in unsere Beliebigkeit gestellte) Evangelium zu sagen sei. Das Wagnis der Sprachfindung muß eingegangen werden. Es ist freilich nur dann verantwortlich eingegangen, wenn man sich bei dem riskanten Unternehmen nicht hochmütig dem Urteil der Brüder entzieht und sich nicht an seiner eigenen Radikalität berauscht.

Ich persönlich halte das biblische Sprachfeld für dasjenige, das noch längst nicht genügend ausgehört und ausgelotet ist und alle Überraschungen und Chancen für den Geduldigen bereit hält. Der Gedanke mit den Sprachfeldern wird näher zu er-

wägen sein. Eins aber ist außer aller Diskussion: Das atheistische Sprachfeld fällt für die Bezeugung des Evangeliums diskussionslos aus. Ein derartiger Versuch wird von den Atheisten auch durchaus als das gewertet, was es ist: als Kapitulation, als Überlaufen. Und Leute, die kapituliert haben, sind als Missionare ungeeignet. Im übrigen wird man bei allen missionarischen Bemühungen im Eingehen auf den anderen doch nicht ganz die Fragezeichen vergessen dürfen, die K. Barth gegenüber aller Apologetik gemacht hat. Im Blick auf die missionarische, in der Form der Apologetik gegebene Theologie des 19. Jahrhunderts fragt er: „Konnte man die ‚Heiden‘ damit für das Christliche gewinnen wollen, daß man sich zunächst mit ihnen auf einen ‚heidnischen‘ Standpunkt stellte, das Christliche von da aus ihnen empfehlen wollte? Ob das ‚Heiden‘ Eindruck machen konnte?“³⁶⁾

Bei allen missionarischen Bemühungen um die angemessene Sprache wird man nicht aufhören dürfen, dem Evangelium zuzutrauen, daß es sich selber evident zu machen vermag. Das Evangelium ergeht nicht nur in neue Situationen, es schafft sich auch selbst neue Situationen.

(Aus: Amtsblatt der Ev. Luth. Landeskirche Sachsens)

³⁵⁾ Vgl. das Rundschreiben Kardinal Ottavianis (in: Materialdienst des Konfess. Instituts, 17. Jg., 1966, S. 112 ff.).

³⁶⁾ K. Barth, Evang. Theologie im 19. Jh., Theol. Studien, Heft 49, 1957, S. 15.