

Theologie der Gesellschaft als Aufgabe und Verpflichtung

Zu dem Buch von Heinz-Dietrich Wendland, „Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt.“ Hamburg, Furche-Verlag, 1956. 247 Seiten. DM 14.80.

Von Erich Thier

Zunächst mag es den Anschein gewinnen, als werde ein einschränkendes Urteil vorweggenommen, wenn gleich eingangs der zusammenfassende, sammelnde, enzyklopädische Charakter dieses neuen Buches von Heinz-Dietrich Wendland hervorgehoben und die Besprechung mit äußerlich anmutenden Hinweisen begonnen wird. Die Durchsicht von Inhaltsverzeichnis, Literaturhinweisen, Anmerkungen und Registern und eine erste Lektüre vermitteln den Eindruck, daß hier mit großem Fleiß eine Zusammenstellung alles dessen vorgenommen ist, was in der gegenwärtigen Theologie, in ökumenischen Tagungen und Aussprachen und (nicht so vollständig wie hinsichtlich der Theologie) in einem erheblichen Teil der soziologischen Literatur unter dem Stichwort „Sozialethik“ erörtert wurde. Das könnte in Richtung einer an sich höchst schätzenswerten Kompilation gedeutet werden. Auf jeden Fall kann das Buch auch als Orientierungshilfe benutzt werden. Es ist aber viel mehr als eine solche, und darum ist die hypothetische Einschränkung sogleich wieder aufzuheben. Die Zusammenstellung ist nämlich nicht summierender Art, sondern sie entfaltet sich von einer Grundansicht her systematisch. Dabei wurden die verschiedensten Ansätze und Einsichten, die anderwärts vorliegen, geschmeidig und kraftvoll so einbezogen, daß dies als Ortsbestimmung jeweils prägnant hervortritt und das Ergebnis nicht als eine registrierende Zwischenbilanz, sondern als Ganzes, als Einheit einer gewichtigen und gegenwartsbezogenen Frage an Kirche und Welt in die Erscheinung tritt. In dem Buche wird das von Friedr. Karrenberg herausgegebene „Evangelische Soziallexikon“ des öfteren zitiert. Die Mitarbeiter an diesem Werk (und doch wohl auch die Leser!) erfuhren zu ihrem Erstaunen, daß der sie verbindende Konsensus weitaus umfassender ist, als sie anzunehmen wagten. Was dabei aber nur erahnt und gefühlt werden konnte, tritt in dieser ganz selbständigen und zugleich aus einer nach verschiedenen Dimensionen hin gestaffelten Arbeitsgemeinschaft stammenden Schrift nun als Bezeugung dieser Verbindlichkeit selbst zutage.

Der Ausgangsort der Untersuchungen wird von zwei Überlegungen her bestimmt:

Die Kirche weiß endlich und wirklich um den Riß zwischen ihr und der „Gesellschaft“; sie weiß, daß sie nicht mehr „Fundament und Krönung des gesellschaftlichen Aufbaues darstellt“. In diesem Gegenüber von Kirche und Gesellschaft aber steht die Kirche in Verpflichtung und Vollzug einer „neuen Bewegung der Kirche hin zur Gesellschaft“.

Die zweite wird als die Frage vorgetragen, ob nicht zugleich die Zeit „der radikalen Weltlichkeit und der an den äußersten Rand der Gesellschaft gedrängten Kirche vor unseren Augen im Vergehen begriffen“ ist? Tritt die Kirche in dieser Situation „aus ihren Mauern heraus“, so kann das nicht in Verfolg eines klerikalen Herrschaftsanspruches sein, sondern aus dem Bewußtsein des „ihr und ihr allein verliehenen Amtes an der Welt“. Sie muß ihr neues Verhältnis zur Welt als diakonisches bestimmen. Weil die Hauptprobleme dabei „in fast allen Kirchen, Konfessionen und Kontinenten im wesentlichen die gleichen sind“, müssen die Probleme „in ökumenischer Perspektive gesehen werden“. Weil die Soziologie als das kritische Selbstverständnis der Welt deren Strukturen erhellt, kann die Kirche ihre Hilfe nicht entbehren; sie muß den „Dialog zwischen Soziologie und Theologie“ wagen. Dazu gehört, daß sie um ihr Eingeflochtensein in soziale Beziehungen und Gefüge weiß. Sie bedarf also einer eigenen Soziologie der Kirche. Da sie aber zugleich als Leib Christi und als pneumatische Gemeinschaft der Heiligen „jenseits der Gesellschaft, im Gegensatz zur ganzen übrigen Gesellschaft . . . erkannt und geglaubt wird“, kann diese Soziologie der Kirche wie die Soziologie der übrigen sozialen Gebilde nur begriffen und gedeutet werden von einer „Theologie der Gesellschaft“. Als Ansatz zu einer solchen beansprucht die Schrift, verstanden zu werden.

Der „Ort des Theologen jenseits der Gesellschaft“ kann nur verstanden werden von der Heiligen Schrift her. So kann „eine universale Theologie der Gesellschaft“ diese nur „unter dem Aspekt des Reiches Gottes . . . sehen“. Sie sieht sie damit unter eschatologischem Aspekt nicht allein als die sich wandelnde, sondern als die auf dem Wege zum letzten Gericht befindliche. Damit ist für sie der Blick für alle dämonischen Möglichkeiten und für den Ernst der antichristlichen Drohung aufgetan und zugleich der Weg eines „jedem illusionistischen Chiliasmus . . . verbaut“. Solange aber „das Gesetz Gottes . . . die menschliche Gesellschaft“ erhält, ist ihr wiederum jeder falsche Konservatismus verwehrt, der eine vergehende Gestalt festhalten will. Sie darf das „Gegenüber“ zur Welt nicht in das „Abseits“ verwandeln, welches der Welt den Rücken zukehrt. Sie ist zur radikalen Absage „an alle angeblich absoluten Ordnungen und Bindungen in dieser Welt“ gezwungen. „Gerade diese Absage macht die Welt sozusagen erst recht ‚weltlich‘ und erhält jene Ordnungen, die, zu falscher Göttlichkeit und Absolutheit erhöht, den Menschen und die Gemeinschaft der Menschen verderben müssen, erhält sie in jener Begrenztheit und Vorläufigkeit, die ihnen nach Gottes Willen zukommt“. Erst von hier aus werden die Fehlansätze der evangelischen Soziallehre erkennbar. Es sind das 1.) der des „liberalen Dualismus“: hier die christliche Innerlichkeit des Einzelnen, dort die eigengesetzliche Welt der Wirtschaft usw.; 2.) der einer idealistischen Theologie der „Schöpfungsordnungen“ und 3.) der des sozialen Chiliasmus als der Erwartung des diesseitigen Reiches Christi als der innergeschichtlichen Vollendung der Gesellschaft. Anerkennung

der echten Weltlichkeit aber entwertet die „unaufgebbare Wahrheit des Ciliasmus“ keineswegs. „Ohne die universale Erwartung der neuen Welt kann es christliche Theologie der Gesellschaft nicht geben.“ — Diese Theologie der Gesellschaft ist biblisch gegründet. Sie wird in der systematischen Durchdringung und Vereinigung des exegetisch Erschlossenen gleichsam zur Dogmatik und entläßt aus sich Sozialethik (bis hin zur Erörterung neuer Möglichkeiten der Gemeindebildung) und führt zuletzt zu Weisungen für die Predigt. Es ist nicht schwer, Vergleiche und Tendenzen entsprechender Art in der gegenwärtigen Theologie zu finden. An keiner Stelle ist aber die spezifische Wendung zur Theologie der Gesellschaft selbst so zur eigenständigen Aufgabe geworden wie hier. Diese Charakteristik ist zweifellos zutreffend. Sie wird der Gefahr einer vorschnellen Verallgemeinerung und Konturerweiterung erst entkleidet durch die dauernde Hervorkehrung des Bezugs des Werkes auf die gesellschaftliche Situation.

Die Anerkennung der „echten Weltlichkeit“ macht frei zur offenen und dankbaren Hingabe an die Welt und ihre Geschöpfe. Trotz ihrer Vergänglichkeit beanspruchen die vorläufigen Ordnungen der Welt darum Aufmerksamkeit und Anerkennung. Das spezifische So-sein des Staates, der Ehe, der irdischen Arbeit ist zu bestimmen. „Denn jeder dieser Ordnungen kommt kraft der Stiftung Gottes ein eigentümliches Sein zu.“ Das beschreibt die empirisch arbeitende Soziologie. Gerade darum ist der Dialog mit ihr vonnöten. Er kann gewiß weit über das hinaus ausgedehnt werden, was in dem Buche erwähnt und verarbeitet ist. Die evangelische Theologie der Gesellschaft kann die Frage des Naturrechtes nicht beiseiteschieben, sondern muß sie neu durchdenken. „Das Sein der Ordnungen und ein Verhältnis des Menschen zu ihnen wird . . . auch von den neutestamentlichen Aussagen vorausgesetzt.“ Weil aber beschreibende Soziologie die „ontologische“ Frage nach dem „Sein“ noch nicht erfaßt, weil die „ontologische“ Aussage noch nicht dahin reicht, Gott allein als den zu ehren, „der das Sein aus dem Nichtsein emporruft“, muß soziologische wie ontologische Betrachtungsweise „von der theologischen umfaßt und überschritten werden“. Erst die Theologie der Gesellschaft legt die Antithese der Welt als „Schöpfung Gottes“ und „Reich des Satans“ offen aus. Sie befähigt darum zu einer wirklichen und realen Erkenntnis der Grenzen des „sozialen Humanismus“, der Gefährdungen der Massengesellschaft und der „Instrumentalisierung“ des Menschen im Kollektiv östlicher wie westlicher Art —; wie sie denn auch „Gegenkräfte“ inmitten der Zerstörung zu erkennen vermag.

In der Freiheit der Kirche jenseits der Gesellschaft liegt ihre Verpflichtung zum diakonischen Dienst in der Gesellschaft beschlossen. Die Anerkennung echter Weltlichkeit läßt diese als gefährdet erscheinen. „Die Gesellschaft weiß ohne die Kirche nichts von der wahren Zukunft des Menschen und seinem Ziel; die Kirche aber erkennt nur durch die Konfrontierung mit der Gesellschaft und durch das Suchen nach dem Menschen in seiner sozialen Wirklichkeit, wo und wie sie heute

ihren Dienst ausrichten kann und muß.“ Die konkrete gegenwärtige Bestimmung dieses Zueinander von Kirche und Welt ist von der Kirche her völlig einsichtig. „Der Christ lebt in dieser Welt als Fremdling, nicht als Bürger —, doch das neue Gesetz Christi, das Gebot der Liebe, sendet ihn in diese Welt.“ Die Kirche „hofft stellvertretend für die Welt, für alle Menschen, die keine Hoffnung haben“. Lebt die Kirche dabei im Wissen um die eschatologische Situation, so die Gesellschaft „in dieser Situation der Vorläufigkeit, des Noch-Nicht, ohne es zu wissen“. Das bessere Wissen des Christen erhebt ihn aber nicht über die Gesellschaft, sondern führt ihn dienend in diese hinein. Das besagt nicht allein, daß Hungernde zu speisen, Dürstende zu tränken und Gefangene zu besuchen sind. Über die verschiedenen Wege und Ansätze christlichen Laien-Dienstes in der Welt der Arbeit führt die Verpflichtung bis hin zu dem ökumenischen Ringen um den Sinn „verantwortlicher Gesellschaft“. Gerade hier aber zeigt sich, daß das Gespräch der Kirche z. B. mit den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften bisher „auch nicht annähernd in der erforderlichen Weise“ geführt wurde, um die zureichenden Kategorien für das jetzt und hier Gebotene zu gewinnen. Deshalb gewinnen die Aussagen nunmehr den Charakter der theologischen Selbstkritik. Christliche Sozialethik ist nicht „einseitig auf eine Lehre von den gegensätzlichen zwei Reichen aufzubauen, noch auf einer ebenso einseitigen Lehre von der einen Christusherrschaft... Eschatologie und Christologie des Neuen Testaments kennen dieses schiefe Entweder — Oder“ nicht. In Evanston zeigte sich, daß über „den... unlöslichen Zusammenhang von Eschatologie und Sozialethik eine echte Übereinstimmung in der ökumenischen Christenheit“ noch nicht besteht. Als „Erkrankung“ der heutigen Christenheit wurde dort empfunden, daß es ihr an „Kühnheit und der schöpferischen Phantasie fehle...“, gestaltend in die Nöte der heutigen Gesellschaft“ ordnend einzugreifen. Und doch wird die Kirche in Krisis und Umbildung der heutigen Gesellschaft „den kühnsten aller sozialetischen Sätze Luthers praktizieren müssen, den Satz nämlich, daß die christliche Gemeinde ‚neue Dekaloge‘ machen kann, indem sie aus der ihr in Christus geschenkten Freiheit heraus unerschrocken Maßstäbe für das soziale Handeln und die Institutionen entwickelt, d. h. aus der Freiheit der Liebe“.

Die Spannung zwischen dieser im Glauben erkannten Möglichkeit und der erlittenen Not der Christenheit und der Gesellschaft ist noch unbehoben. Sie kann gewiß nicht durch theologische Kurzschlüssigkeit oder irgendwelchen christlichen Aktivismus gelöst werden. Darum ist es redlicher Ausdruck der Situation und nicht theologisches Unvermögen, wenn immer erneut die ungelösten Aufgaben vorgestellt werden: In der „unglücklichen“ Lehre von der Schöpfungsordnung liegen doch sachliche Probleme, „die noch nicht endgültig geklärt und aufgearbeitet sind“. Sind die „traditionellen Entgegensetzungen“ von Rechtfertigungslehre gegen Christokratie, Lehre von den zwei Reichen, Chiliasmus und Lehre vom Naturrecht „überhaupt noch sachlich berechtigt“? Das von der katho-

lischen Soziallehre hervorgekehrte „Prinzip der Subsidiarität“ ist „u. E. auch von der evangelischen Soziallehre in seiner Bedeutung zu erkennen“. Gibt es in der Gesellschaft „jenseits aller geschichtlich-sozialen Gegensätze von Klassen, Gruppen, Parteien, Bünden u. dgl. . . . personale Gemeinschaft“? Die Frage ist verbogen und verzerrt „durch vielerlei säkulare Umdeutungen und ideologische Verkapselungen . . . aber ist sie da.“ „Indem sie über die Massenwelt hinauszielt, geht sie die Kirche an, denn gehat, ersehnt und zugleich abgeleugnet, verspottet und verkannt“ ist ja die Frage genau genommen die nach der „universalen Gemeinde der erlösten Menschheit.“ Wie kann die Kirche dieser Frage begegnen „durch die Vergegenwärtigung des Reiches Gottes in der Welt“? Nur durch „Bildung lebendiger Gemeinden“. Wie vollzieht sich diese heute? — Diesen offenen Fragen können und müssen andere hinzugefügt werden, die sich dem Leser stellen: Wie ist das Gespräch zwischen Kirche und Soziologie weiterzuführen? Fordert es von Seite der Kirche nicht eine theologische Interpretation der soziologischen Struktur- und Fundamentalbegriffe? Sie ist hier noch nicht in zureichendem Maße geschehen. Wäre für diese Interpretation eine theologie- und sozialgeschichtliche Analyse fruchtbar, welche das Gegenüber und Zueinander von Kirche und Gesellschaft in kritischen Situationen verdeutlicht? Es würde sich dann u. E. zeigen, wie die fortschreitende Verweltlichung der soziologischen Begriffe einerseits kirchliches Gut mit Verwechslung der Vorzeichen in die Gesellschaft trug, andererseits die theologischen Aussagen spannungsloser machte. Müßte nicht das Gegenüber und Miteinander von Kirche und Gesellschaft an Hand konkreter Situationen (des Betriebes, der Unterschiedlichkeit des geforderten Gehorsams in Ost und West) exemplarisch weiter verdeutlicht werden, als es hier bereits geschehen ist? Würde so nicht von der Situation her z. B. die unüberwundene Spannung zwischen Christokratie und Lehre von den zwei Reichen noch einmal so deutlich zu machen sein, daß der ganze Ernst und die Dringlichkeit der damit gegebenen Aufgaben zutage tritt?

Alle diese gestellten (und zu vermehrenden) Fragen tragen den Charakter des Willens zur Mitarbeit und Weiterarbeit. Diese Aussage schließt ein charakterisierendes Urteil über das Buch von H. D. Wendland in sich ein. Es tritt vor uns nicht mit dem Anspruch der Leistung persönlichen Stils — obwohl es eine solche ist —, sondern als Ausdruck sich vollziehenden Gehorsams. Darum wartet es auf Ergänzung, weiteren Ausbau und Konkretisierung von Einzelaussagen nicht im Sinne der Akkumulation von Einzelheiten, sondern der Ausgliederung und Verleblichung seiner Aussagen im eigenen Mitvollzug des Gegenüber und Miteinander von Gemeinde und Gesellschaft. Diese „Theologie der Gesellschaft“ ist Gegebenheit und Aufgabe in einem. Sie gewinnt an Prägnanz und Artikuliertheit nur in der Gliedschaft der Gemeinde Jesu Christi und in gleichzeitiger Mitarbeit am Bau verantwortlicher Gesellschaft. Wie dies Theologen und Laien in einer Glaubens- und Arbeitsgemeinschaft verbindet, so mahnt es beide daran, daß ihre

Gemeinschaft nur Bestand hat und salzhaltig ist im dienenden Wagnis der Begegnung mit der Gesellschaft. Darum verlangt das Buch auch Leser aus Theologen- und Laienkreisen der Kirche. Seine eigentliche Aufgabe aber beginnt erst dann, wenn es zugleich zum Auftakt wird zum Gespräch mit der Soziologie. Gerade hier ist aber wohl noch Geduld vonnöten. Das Buch ist wahrlich nicht in der Sprache Kanaans geschrieben, verrät aber überall die in Jahrhunderten ausgebildete Zucht und Eigenart theologischer Sprachgestaltung. Es kann geschehen, daß deshalb ein Soziologe, der dieser Sprache entwachsen ist, das *tua res agitur* noch nicht zureichend vernimmt. Der eigentliche Dank, der dem Autor gebührt, wird sich darum gerade auch in dem Versuch der Übersetzung seiner Gedanken im lebendigen Gespräch mit der Gesellschaft und mit ihren soziologischen Interpreten bewähren müssen. Nur im Mitvollzug innerhalb der einzelnen Konfessionen werden auch die bisher unbehobenen Spannungen im theologischen Bereich selbst in ein fruchtbares Miteinander verwandelt werden können. Der Gedanke allein trägt hier nicht weiter, wenn er nicht korrespondiert mit der Erfahrung, die der gehorsame Dienst mit sich führt. Das aber heißt ganz im Sinne der Schrift von H.-D. Wendland an dem von Gott zugewiesenen Standort der ökumenischen Perspektive eingedenk sein.

Chronik

Im Mittelpunkt der Berichtsperiode stand die diesjährige Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates vom 28. Juli bis 5. August in Galyatető (Ungarn). Vorangegangen waren die Sitzung des Exekutivausschusses in Wien vom 26.—28. Juli sowie 22 Ausschusssitzungen während des Monats Juli in Arnoldsheim und Herrenalb.

Die vorgelegten Berichte ließen den Umfang der vom Ökumenischen Rat gegenwärtig betriebenen Studienarbeit erkennen. Neben dem groß aufgezogenen Forschungsprogramm über bestimmte in raschem sozialen Umbruch befindliche Gebiete stehen in Vorbereitung begriffene oder schon in Angriff genommene Studienprojekte über „Welt und Kirche unter der

Herrschaft Christi“, „Die Christen und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter“, „Theologische Erziehung und die Ausbildung der Pfarrer“, „Das Wort Gottes und die lebendigen Religionen der Menschen“, „Institutionalismus im Raum der Kirche“, „Evangelisation und die Berufung der Laien“, „Leben und Wachstum der Jungen Kirchen“ und „Theologie der Mission“.

Für die Stellungnahmen der Kirchen zu *Evans-ton* wurde mit dem 1. Januar 1957 ein letzter Termin gesetzt. Die Ergebnisse sollen sodann von der Studienabteilung in Buchform veröffentlicht werden.

Im Mittelpunkt der diesjährigen Verhandlungen des Zentralausschusses standen die Themen „Die Kirche und der Aufbau einer ihrer Verantwortung bewußten Völ-