

larer Umwelt Geistliche und Laien neu aufeinander angewiesen sein, treibt sie aufeinander zu.

Solche Entwicklung vollzieht sich in Stufen. Wir befinden uns am Ende der ersten Stufe.

Die Väter der Ökumene haben uns den Blick dafür geöffnet, durch den ökumenischen Vergleich die Vielartigkeit der Ämter in allen Kirchen, und damit die für jeden einzelnen traditionelle Ordnung, besser zu verstehen. Die Laien rücken im Vollzug dieser Erkenntnis langsam in eine andere Stellung. Es geht immer weniger um die Eroberung und Verteidigung von Positionen, sondern um eine stärkere Aufgaben- und Sachbezogenheit.

Aus ihr ergibt sich die Zueinanderordnung verschiedener Ausbildungswege und Prägungen wie von selbst. Mit Zunahme dieser konkreten Aufgabenstellungen, für deren Klärung die Ökumene mit ihrem Weltrahmen eine einzigartige Möglichkeit bietet, nimmt aber auch die Erkenntnis zu, daß die lebendige — also nicht nur die verfaßte! — Gemeinde als geistliche Zelle unentbehrlich ist.

Christ sein kann nicht einer allein. Im Vollzug gelebter geistlicher Gemeinschaft geschieht ununterbrochen neu rechte Zueinanderordnung der unterschiedlichen Funktionen. Immer notwendiger wird die gegenseitige Stärkung der Kirchen in diesen zwei Bereichen: der Sachbezogenheit auf bestimmte Aufgaben, die die Gesellschaft den Christen stellt — und dem konkreten geistlichen Lebensvollzug in der Gemeinschaft, in der man steht.

Die ökumenische Bewegung wird gerade durch Impulse der Laien, der Jugend, in der nächsten Stufe darauf aus sein müssen, die Konkretisierung solcher gegenseitigen Stärkung etwas von dem geschriebenen, gedruckten Wort auf Besuche und gegenseitige Teilnahme am Leben der anderen zu verlagern.

Neue Akzente ökumenischer Sozialethik in Anknüpfung an die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft

VON J. M. LOCHMAN

Von „neuen Akzenten ökumenischer Sozialethik“ in Anschluß an die Genfer Weltkonferenz zu reden, mag zunächst als übertrieben erscheinen. Diese Versammlung war doch keine theologische Versammlung, und zwar nicht nur im Blick auf die Teilnehmer (große Mehrheit von Laien), sondern auch in bezug auf ihr Programm und ihre Zielsetzung. Auf den ersten Blick erschien die Theo-

logie eher als Aschenbrödel der Konferenz. Manche von den fachtheologischen Teilnehmern sahen sich bereits während der Tagung und auch im kritischen Rückblick etwas unterschätzt und im Stich gelassen. „So fühlte sich der Theologe weitgehend als Außenseiter und fehl am Platze. Seine Sprache wurde nicht verstanden, seine Meinung für belanglos gehalten“ (Lutherische Rundschau, 2/1967, S. 245.) Wirklich: „Die Kräfte der Theologie waren in Genf zerplittert und bedrängt“ (Charles West, Evangelische Theologie 12/1967, S. 674). Ist es also nicht überspitzt und krampfhaft, gerade in Anknüpfung an dieses Ereignis eine Bilanz neuer Akzente ökumenischer Sozialethik zu versuchen?

Doch scheint mir unser Thema berechtigt zu sein. *Erstens*: Ist Theologie Reflexion des Glaubens, folgt das theologische Bewußtsein der Existenz des Glaubens, dem Sein der Kirche, so kann eine Geburtsstunde des theologischen Denkens auch dort schlagen, wo die Meister der theologischen Fachwissenschaft zunächst am Rande stehen. Das mag auf der Genfer Konferenz der Fall gewesen sein. Gerade unter den christlichen Laien waren manche, welche die Konferenz auf diese Weise erlebt haben. Der indische Ökonom E. V. Matthew drückte es mit folgenden Worten aus: „In this set up theology took a subsidiary, almost hidden role which is its proper role . . . It was found that if theology speaks from concrete situations of ordinary flesh and blood, sweat and toil and sin, and does not start from a priori postulates it can even be inspiring.“

Zweitens: Im Zusammenhang mit dieser „untheologischen“ Konferenz wurde auch eine ernst zu nehmende theologische Facharbeit geleistet. Vor allem den vier englischen Vorbereitungsbänden (aus welchen in „Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“ im Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966, eine deutsche Auswahl vorliegt) kommt beträchtliche Bedeutung zu. Für unser Thema ist vor allem der erste, von John C. Bennett redigierte theologische Band „Christian Social Ethics in a Changing World“ wertvoll. Seine zwanzig Aufsätze aus weiter Breite der Ökumene bilden eine recht repräsentative Sammlung der Stimmen heutiger Sozialethik. Es lohnt sich, in unserer Suche nach „neuen Akzenten“ christlicher Sozialtheologie gerade hier zuzuhören. Das möchte ich im folgenden – immer zugleich mit Berücksichtigung des dynamischen Geschehens auf der Konferenz und der seither sich entwickelnden Nacharbeit – versuchen. Ich greife dabei vor allem vier Akzente heraus, welche vielleicht gewisse Konturen eines möglichen ökumenischen sozialetischen Konsensus darstellen könnten.

Soziale Dimension der Theologie

Die Genfer Konferenz brachte vor allem diesen Aspekt eines wachsenden ökumenischen Konsensus zum Ausdruck: die soziale Dimension gehört unteilbar zum Leben und Denken des Glaubens. Eine solche Feststellung kann zunächst

fast wie eine Binsenwahrheit klingen. Doch sie ist — im Blick auf den bisherigen Weg der Kirchen der Ökumene — keineswegs selbstverständlich. Natürlich gibt es bestimmte kirchengeschichtliche Traditionen, die eine gesellschaftliche Verantwortung der Christen sehr betont haben. Die böhmische Reformation, die calvinistischen Kirchen, die methodistischen Bewegungen können als Beispiele dienen. So gab es auch in der ökumenischen Bewegung von Anfang an neben dem Zweige „Faith and Order“ auch den Zweig „Life and Work“ mit einem starken gesellschaftlichen Interesse und Engagement. Doch wurde dieses Interesse für das Ganze der verfaßten (und viel mehr noch der breiten unverfaßten!) Ökumene kaum typisch. Für den breiten Strom der Christenheit blieben die gesellschaftlichen Fragen sowohl im praktischen Zeugnis wie auch in theologischer Reflexion eher am Rande.

Sehr klar läßt sich diese Tendenz auf den Missionsfeldern verfolgen. So war es kein Zufall, daß das Urteil der Christen aus den Jungen Kirchen in dieser Hinsicht in Genf fast eindeutig ausfiel und daß von daher am entschiedensten zur Neubesinnung im Bereiche christlicher Sozialethik aufgerufen wurde. So konnte der indische Theologe J. R. Chandran von der asiatischen Perspektive her im Blick auf den Weg der Jungen Kirchen beklagen, daß ihre Geschichte im allgemeinen „kein Interesse für soziale und gesellschaftliche Wandlung zeigt“. Die Bilanz afrikanischer Christen, wie sie im theologischen Vorbereitungsband der Konferenz und auf der Konferenz selbst vor allem der Nigerianer A. Adegbola vorgelegt hat, war noch kritischer. Der Gott, welcher auf den Missionsfeldern gepredigt wurde, war — nach Adegbola — fast immer „Gott der Kirche, nicht der Gott der Politik und des sozialen Lebens“. „Des Christen Hoffnung und Ziel lag im Himmel“ — während die Welt „als dem altbösen Feind zugehörig“ betrachtet wurde. Die Bekehrung bedeutete unter diesen Umständen, daß „man die Auffassung akzeptierte, das Leben sei teilbar in Geistiges und Materielles, Weltliches und Himmlisches“ (Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, S. 197). Ähnlich erscheint die geschichtliche Rolle des Christentums auch in der Perspektive lateinamerikanischer Christen. Auch hier wurde das Evangelium vor allem individualistisch und quietistisch aufgefaßt, als Wort persönlichen Heils und des ewigen Lebens. Daß von diesem Wort her Konsequenzen für gesellschaftliche Fragen sich ergeben können, wurde kaum gehört und kaum verstanden.

Gerade in dieser Hinsicht ändert sich das theologische Klima in heutiger Sozialethik sehr radikal, und die Genfer Konferenz lieferte kräftige Beweise dazu. Dem theologischen Vorbereitungsband kommt in dieser Hinsicht große Bedeutung zu. Die Relevanz der gesellschaftlichen Dimension der Theologie wird in ihm eindeutig anerkannt und bekräftigt. Dabei ist es theologiegeschichtlich besonders bemerkenswert, daß gerade auch Vertreter der traditionsgemäß eher

individualistisch und spiritualistisch gesinnten theologischen Strömungen neue Akzente suchen und setzen. Das gilt z. B. von den *pietistisch orientierten Evangelikalen*. Gegen den Strom eigener Tradition – und doch auch in Treue zu dem klassisch pietistischen Ansatz – versuchte Bruce Reed zu zeigen, daß das Thema der Gesellschaft auch für eine evangelikale Tradition ein bedeutendes Thema ist. Der Mensch ist ein korporatives Wesen: seine Bekehrung geht nicht nur seine Seele an, sondern auch seine leiblichen und gesellschaftlichen Strukturen. Noch eindeutiger wurde – auch im Kontext einer pietistischen Tradition – das Thema persönlicher Bekehrung mit der Frage einer revolutionären Wandlung gesellschaftlicher Strukturen bei Emilio Castro (Uruguay) und seinen lateinamerikanischen Freunden verknüpft.

Auch für die *lutherischen Theologen* bedeutete die Genfer Konferenz einen bedeutenden Anstoß, neue Wege theologischer Begründung der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche zu suchen. Die herkömmliche dualistische Fassung der „Zwei-Reiche-Lehre“ mit ihrem Hang, das Evangelium auf den persönlich-geistlichen Bereich zu konzentrieren und die gesellschaftliche Sphäre dem Ermessen säkularer Vernunft und weltlicher Obrigkeit zu überlassen, wurde von manchen Lutheranern in Genf offen kritisiert (z. B. W. H. Lazareth im Vorbereitungsband und auch auf der Konferenz).

Von den Voraussetzungen kritischer neutestamentlicher Theologie aus wies H. W. Bartsch in ähnliche Richtung. Die deutsche *kerygmatische Theologie* Bultmannscher Prägung wurde in der Ökumene oft kritisiert, daß sie in ihrem Nachdruck auf die Existenz des Glaubens die ekklesiologischen und vor allem die sozialen Zusammenhänge unterschätze. Bartsch versuchte zu zeigen, daß auch vom Bultmannschen Ansatz her eine Sozialethik möglich ist: christliches gesellschaftliches Engagement gehört als Ausdruck der vom Evangelium gebotenen Nächstenliebe unteilbar zur Bewegung und Bewährung des neutestamentlichen Glaubens.

Auch *orthodoxe Theologen* entwickelten neue Möglichkeiten sozialetischen Denkens von ihrem Ansatz her. Wurde in der bisherigen orthodoxen Tradition vor allem und fast einseitig das Motiv der „*parousia*“, der sakramental-mystischen Präsenz der Kirche in der Welt, entfaltet, so gilt es heute die „*parousia*“ mit der „*parresia*“, mit kühnem Engagement, mit friedlicher Revolution, zu verbinden (N. A. Nissiotis). V. Borovoj konnte in dieser Hinsicht bereits von den Erfahrungen der russisch-orthodoxen Kirche her einen wichtigen Beitrag zum Thema „Theologie der Revolution“ in Genf leisten.

Alle diese Beispiele zeigen: das sozialetische Thema rückt in der heutigen Ökumene in den Vordergrund. Von verschiedensten Seiten her – sehr beachtenswerterweise unter den Vertretern derjenigen theologischen und kirchlichen Traditionen, die in der Vergangenheit in bezug auf die gesellschaftliche Proble-

matik zurückhaltend waren — wird die Legitimität des Themas „Kirche und Gesellschaft“ voll anerkannt. Wenn man dazu dann noch den gewichtigen Beitrag und die rege Initiative derjenigen Kreise bedenkt, welche schon immer das „soziale Evangelium“ betont haben (Methodisten, Kirchen reformierter Prägung), so kann man zusammenfassen: Es besteht im heutigen ökumenischen Denken ein breiter Konsensus im Ernstnehmen der sozialetischen Verantwortung der Kirche. In einer Polyphonie der Begründungen zeichnet sich ein gemeinsamer „cantus firmus“ ab: Die „soziale Dimension“ gehört unteilbar zum Leben und Denken des Glaubens.

Theologie der Revolution

Das Hauptthema der Genfer Konferenz hieß: „*Christen in der technischen und gesellschaftlichen Revolution unserer Zeit*“. Der Begriff der Revolution wurde vor allem auf Initiative der Christen aus den Entwicklungsländern (vor allem aus Lateinamerika und aus Afrika) in den Vordergrund gestellt. Er hat sich durchgesetzt — bereits in den Vorbereitungs-materialien und im vollen Maße auf der Konferenz. Er wurde wirklich zum zentralen Thema. Vielleicht könnte man sagen: Wurde seit Amsterdam 1948 „verantwortliche Gesellschaft“ zum Schlüsselbegriff ökumenischer Sozialetik, so ist es seit Genf eher „verantwortliche Revolution“. Dabei braucht diese Akzentverschiebung keineswegs einen Bruch bedeuten: „Verantwortung heute“ heißt: „Verantwortliche Weltgesellschaft“ (wie es in seinem wichtigen Beitrag auf der Konferenz Dr. Visser't Hooft zum Ausdruck brachte). Dieses Ziel ist ohne radikale Änderungen in den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen heutiger Welt nicht zu denken.

Das Revolutionäre ist mit der fundamentalen Lage unserer Welt gegeben: Wir leben in einer Welt, welche durch ungeheure ökonomische und gesellschaftliche Unterschiede charakterisiert ist. Dem industrialisierten, wohlhabenden und immer reicher werdenden „Norden“ steht der unvergleichlich ärmere „Süden“ gegenüber. Die Hälfte der Gesamtbevölkerung der „dritten Welt“ ist unterernährt, Millionen von Menschen sterben jährlich den Hungertod. Dabei ist nicht nur die „Statik“ dieser Welt, sondern auch ihre „Dynamik“, die Tendenz ihrer Veränderung, bedrückend. Der Disporoz unter den Entwicklungs- und Industrieländern ist in den letzten Jahrzehnten nicht kleiner geworden, im Gegenteil — allen den bisher eingeleiteten „Entwicklungsmaßnahmen“ zum Trotz. Das „Jahrzehnt der Entwicklung“ (wie es unsere sechziger Jahre nach dem Plan der UNO sein sollten) droht zu scheitern.

Die Erkenntnis, daß dieser Zustand nach radikaler Wandlung, revolutionärer Veränderung drängt, bestimmte die Genfer Konferenz. Sie war natürlich schärfer ausgeprägt bei den Christen aus den Entwicklungsländern. Aber auch in den Beiträgen der Christen aus den wohlhabendsten Ländern wurde anerkannt, daß die

„affluent societies“ nur Inseln sind im Meer der bitteren Not und daß diese Lage – moralisch und politisch – nicht haltbar ist (R. Shinn). Hier ist der Ort der Revolution unserer Zeit.

Ist christliche Sozialethik imstande, auf diese Lage eine entsprechende Antwort zu geben, ist sie imstande, theologische Voraussetzungen zum Verstehen und zur Bewältigung dieses revolutionären Prozesses auszuarbeiten, ist sie fähig, eine „Theologie der Revolution“ zu entwickeln? Das ist keine leichte Aufgabe. Der größte Teil bisheriger kirchengeschichtlicher Tradition auf dem Gebiete des gesellschaftlichen Denkens bedeutet hier eher eine Belastung und Bremse. Es ist lehrreich, den Stimmen der Theologen und der Laien aus verschiedenen Bereichen der Ökumene in den Vorbereitungsbänden und in den Protokollen der Konferenz zuzuhören. Immer von neuem werden Klagen über den notorischen Konservatismus der verfaßten Kirchen erhoben. „Religion has traditionally given a sacral character to the institutions of the status quo and has thus been a major factor in preserving them against the forces of revolutions“ (R. Shaull, in: Christian Social Ethics in a Changing World, S. 27). Vor allem die tausendjährige Verbindung der Kirche mit der Gesellschaft in der traditionellen Form eines „corpus christianum“ wirkte sich konservativ aus. Gerade in den Entwicklungsländern, vor allem in Lateinamerika, hat die Transplantation dieses Ideals die soziale Verantwortung der Kirche weitgehend gelähmt. E. Castro zeigt in seinem Beitrag im Vorbereitungsband warum: Durch Errichtung des corpus christianum betrachtete die Kirche ihr geschichtliches Ziel als erreicht. Was übrig blieb, war eher Projektion des Einzelnen in Richtung auf Ewigkeit und geographische missionarische Expansion, welche die hierarchisch strukturierte christliche Gesellschaft in die ganze Welt zu verbreiten versuchte.

Die Last dieser konservativen Tradition liegt auf der Kirche bis heute. Doch hat eine wache Kirche gerade heute eine gewisse Möglichkeit des Neuanfangs – nämlich dort, wo sie die Erschütterung der „konstantinischen Ordnung“ nicht nur als Unheil betrachtet, sondern auch als Chance ergreift. R. Shaull drückt das mit folgenden Worten aus: „The breakdown of Christendom and the process of secularization . . . transferred this task of saving the status quo to new secular ideologies and movements and thus set the church free to be once again a revolutionary force“ (a. a. O., S. 27).

Es sind vor allem die Laien und Theologen Lateinamerikas, die diese Gelegenheit ergreifen und – angeregt durch die revolutionäre Lage ihres Kontinents – Gedankengänge einer „Theologie der Revolution“ zielbewußt entwickeln. Der bereits zitierte Beitrag von R. Shaull, welcher den theologischen Vorbereitungsband programmatisch eröffnet (in der deutschen Auswahl leider ausgelassen!) und dann sein berühmter Vortrag in Genf vertreten emphatisch die folgende These: Soziale Revolution ist die entscheidende Herausforderung christlicher

Sozialethik heute. Mit seinen lateinamerikanischen Freunden (G. Castillo, E. Castro, H. Conteris, G. C. Cardenas u. a.) sieht Shaull in der Revolution das „Messer der Humanisierung“, das Instrument nötiger Änderung einer menschlich unerträglichen und moralisch untragbaren Lage. Gerade in diesem Kontext sehen sie das Evangelium. In seinem Pathos der radikalen Mitmenschlichkeit ist es keine konservative Ideologie, sondern Sauerteig revolutionärer Inspiration. „Evangelium brachte den revolutionären Gott“ (H. Berkhof): seine Gerechtigkeit bedeutet, daß die Erniedrigten erhöht und die Mächtigen erniedrigt werden.

Dabei geht es Shaull um keine Apotheose der Revolution: Kritik, welche bereits während der Konferenz hie und da an seine Adresse geäußert wurde, daß er in seiner Verbindung von Evangelium und Revolution eigentlich eine „rote Variante“ von „deutschchristlicher Irrlehre“ wiederbelebe, trifft ihn nicht. Über die Zweideutigkeit jeder revolutionären Aktion täuscht er sich nicht. Jede Idealisierung oder Romantisierung der Revolution ist fehl am Platz. Aber gerade diese Erkenntnis ist kein Grund gegen, sondern im Gegenteil: ein starker Grund für das Engagement des Christen. Es gilt, im Geiste des Evangeliums zu helfen, daß das humanitäre Pathos der Revolution vor Verfall in Unmenschlichkeit geschützt wird. Vor allem kann das Evangelium helfen, auch auf der anderen Seite der Barrikade den Mitmenschen zu sehen und auch in der Hitze des revolutionären Gefechtes die Perspektive der zukünftigen Versöhnung nicht aus dem Auge zu verlieren.

Es ist verständlich, daß es in der Auffassung und in der Entwicklung des Themas „Theologie der Revolution“ auf der Konferenz beträchtliche Spannungen gab. Und bereits in den Vorbereitungsbänden entdeckte John C. Bennett gerade in diesem Punkt eine der wichtigsten Divergenzen heutiger Sozialethik, nämlich zwischen den Vertretern einer „verfassungsmäßigen Veränderung“ und einer „revolutionären Aktion“. Aber bereits diese Formulierung ist bezeichnend: Es geht in beiden Fällen um eine Transformation und nicht um eine „Konfirmation“ der Gesellschaft – also um eine Änderung und nicht Verklärung des Status quo. So bewegt sich heutige Sozialethik von einer herkömmlichen „Ethik der Ordnungen“ zur „Ethik der Wandlungen“, zur „Theologie der Evolution und Revolution“ (Borovoj). In dieser Bewegung sehe ich allen den konkreten Divergenzen zum Trotz eine bedeutende Konvergenz ökumenischer Sozialethik heute.

Dynamik des sozialetischen Denkens

Dynamik gesellschaftlicher *Wirklichkeit* drängt zum Schaffen dynamischer *Formen* sozialen Denkens. Diese Feststellung gilt auch von der heutigen Sozialtheologie. Vorbereitung und Verhandlungen der Genfer Konferenz bewiesen:

Ökumenische Sozialethik entfaltet eine bemerkenswerte *Dynamik*. Das ist ein relatives Novum. Die Voraussetzungen einer sachgemäßen Sozialethik sind zwar von Hause aus dynamisch: Biblisches Denken disponiert zur dynamischen Weltauffassung. Dieses Denken setzte sich jedoch in der Kirchengeschichte in christlicher Sozialethik nur schwer durch – wohl auch unter dem Druck der „konstantinischen“ Ordnungen. Auch auf diesem Gebiet überwog eine statische, ungeschichtliche Haltung. Sie realisierte sich in verschiedenen Formen. Im Protestantismus etwa in der Form eines dogmatischen, ahistorischen Biblizismus, welcher biblische Worte als „ewige Wahrheiten“ und überzeitliche Prinzipien verstand. Seine Methode bestand in direkter Anwendung dieser Worte auf gesellschaftliche Wirklichkeit ohne Rücksicht auf die konkrete geschichtliche Lage ihrer ursprünglichen Verkündigung. Sie war vor allem für den orthodoxen reformierten Typus kennzeichnend.

Im katholischen Denken etablierte sich dagegen vor allem die Lehre von „*lex naturae*“ in ihren verschiedenen Variationen. Dieses klassisch katholische Prinzip wurde auch von manchen Protestanten rezipiert. Nach dieser Lehre gibt es bestimmte „fundamentale Grundsätze sozialer Philosophie, unerschütterlich und unveränderlich“. In ihnen ist ein fester Grund verlässlicher christlicher und menschlicher Ethik.

Eine Sozialethik, welche von diesem Typus des Denkens getragen wird, ist wohl kaum imstande, der fortschreitenden Dynamik der neuzeitlichen geschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklung Rechnung zu tragen, vor allem nicht den Forderungen der „technischen und sozialen Revolution unserer Zeit“. Darum versucht die heutige Sozialethik – inspiriert zugleich durch die Renaissance der biblischen Theologie, auch in der römisch-katholischen Kirche – neue und angemessenere Formen und Methoden der Ethik zu schaffen. Auch in dieser Hinsicht sind die Vorbereitungsbände der Genfer Konferenz lehrreich. Kein einziger Beitrag des theologischen Bandes (eingerechnet der bemerkenswerte katholische Beitrag von L. Janssens) operiert mit Methoden eines statischen Ordnungsdenkens. Der fundamentalistische Biblizismus taucht überhaupt nicht auf, und naturrechtliche Konzepte werden durchgehend einer mehr oder weniger radikalen Kritik unterzogen. Was bedeutet das positiv? Welche Methode wählt die heutige Sozialtheologie?

Auf diese Frage kann man keine eindeutige Antwort geben. Kann man in der heutigen ökumenischen Sozialethik von einem gewissen Konsensus in der Methode reden, so besteht dieser Konsensus eher in einer fast allgemeinen Absage an abstrakte, ahistorische Denkmodelle. Damit ist ein unvergleichlich größerer Nachdruck auf die konkrete geschichtliche Situation verbunden. Bei einigen Denkern spielt dabei die „Methode der Analogie“ (wie sie meisterhaft bei Karl Barth entwickelt wurde) eine gewisse Rolle. Die jüngere Generation der

Sozialethiker geht aber im Suchen flexiblerer Methoden weiter, und zwar in Richtung einer „*Kontextualethik*“. Das gilt vor allem von den Amerikanern, welche in dieser Hinsicht die Genfer Konferenz maßgeblich beeinflußt haben — neben R. Shaull vor allem sein bedeutender Lehrer P. Lehmann und J. Fletcher. In dieser Methode geht es um Versuche, jeden starren Legalismus zu durchbrechen, den konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext jeder Entscheidung theologisch zu berücksichtigen. Praktisch heißt das: Der einer Kontextualethik Verpflichtete fällt zwar „seine Entscheidungen auf der Grundlage allgemeingültiger Prinzipien, aber mit der Bereitschaft, jedes Prinzip oder jede ‚allgemeine Regel‘ zu modifizieren, aufzugeben oder gar zu durchbrechen, wenn das Gebot der Nächstenliebe dadurch in der gegebenen Situation besser befolgt werden kann“ (J. Fletcher, in: *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*, S. 175).

Bestimmt bringt diese Methode ein gewisses Risiko mit sich — vor allem, wo im Begriff des Kontextes oder der Situation der theologische (oder besser: christologische) Pol so geschwächt würde, daß nur der Pol „nackter“, abstrakter, geschichtlicher Situation in ihrer uferlosen Relativität übrigbliebe. Das ist eine wirkliche Gefahr. Die Koryphäen des Kontextualismus versuchen, ihr zu wehren — gerade auch J. Fletcher: „Diese Ethik unterscheidet sich total von dem vorherrschenden Legalismus der christlichen Vergangenheit und auch von ihrem gelegentlichen Antinomismus. Sie ist theonom, oder genauer: christonom“ (a. a. O., S. 178). Wo diese Dialektik durchgehalten wird, wo sich der Sozialethiker in konkreter Situation entscheidet — und doch im Versuch, sie gehorsam vom Evangelium her zu bewältigen, dort bietet der ethische Kontextualismus eine fruchtbare methodologische Möglichkeit, welche einem unbelasteten Zeugnis evangelischer Freiheit dienlich sein kann.

Evangelische Freiheit

Das Höchste, was man von einem ökumenischen sozialethischen Ereignis sagen kann, ist vielleicht die Feststellung, daß es den Geist evangelischer Freiheit atmet. Meiner Ansicht nach gilt diese Feststellung auch von der Genfer Konferenz. Nicht von allen wurde die Konferenz in diesem Sinne erlebt. Im Gegenteil: es fehlte nicht an Teilnehmern, welche die revolutionäre Dynamik der Versammlung als Druck verstanden haben. Und auch in den Vorbereitungs-bänden findet man Beiträge, in welchen eher ein bestimmtes Unbehagen und eine Verlegenheit zum Ausdruck kommen. (Vielleicht ist es nicht ungerecht, sie vor allem in den Gebieten einer „affluent society“, z. B. in Schweden und in den Vereinigten Staaten, zu lokalisieren). Doch überwiegt im ganzen der „Geist

evangelischer Freiheit“ eindeutig. Versuchen wir, diese Behauptung an zwei Aspekten zu konkretisieren.

1. Gleich im Vorwort des theologischen Vorbereitungsbandes griff J. C. Bennett ein bedeutendes Phänomen einer solchen Freiheit heraus: Die meisten Beiträge zeugen von einer größeren *Hoffnung* für geschichtliche Zukunft der Menschheit, als es früher in der Ökumene der Fall war, und zwar von einer Hoffnung, welche für radikale Veränderungen offen ist. Wohlverstanden: es geht um keinen unkritischen Optimismus, so wie ihn in der liberalen Epoche die Bewegung des „Sozialen Evangeliums“ (Social Gospel) vertrat. Die Hoffnung der Genfer Konferenz fußt nicht auf Erwartungen eines automatischen Fortschritts. Sie kennt auch keinen kirchlichen Triumphalismus. Man hegt keine Illusionen über die Welt und keine Illusionen von der Kirche. Die Gefahren der heutigen geschichtlichen Lage werden nicht vertuscht. Drohende Schatten einer möglichen atomaren Weltvernichtung (und der höchst wirkliche Schatten des Vietnam-Krieges, welcher die Verhandlungen der Konferenz vom Anfang bis zum Ende belastete) wurden nicht vergessen. Und was die Lage der Christenheit betrifft: Das Phänomen der Säkularisierung und die tiefe Erschütterung kirchlicher Institutionen in heutiger Welt wurden sehr nüchtern ins Auge gefaßt. Die Kirchen heute sind keine selbstsicheren und autoritativen „matres et magistrae“ der Menschheit. Und doch: diese Phänomene der geistlichen und sozialen Situation der Kirchen wurden in Genf nicht nur als drohende Sturmwolken am Horizont betrachtet, als Drohung, gegen die alle noch vorhandenen Kräfte der Christenheit noch einmal mobilisiert werden müssen, sondern als konkrete Gestalt der Welt, in welche wir vom Evangelium her gestellt werden. Hier ist der Grund jener „hoffnungsvollen Stimmung“: im befreienden Vertrauen, daß es in unserem Tun nicht nur um die Sache der Kirche geht, sondern um die Sache Jesu Christi — und in *seiner* Verheißung nicht nur um unsere eigene Sache, sondern um die Sache der ganzen Welt.

2. Diese Auffassung hat wichtige Folgen für die Denkstrukturen heutiger Sozialethik. Das Hauptthema selbst, „Kirche und Gesellschaft“, erscheint nicht in der Relation der starren Opposition und Rivalität, sondern — unter der Herrschaft Christi — der Komplementarität. Für die Kirche heißt das: *Solidarität* auch mit der entfremdeten Gesellschaft. Diese Solidarität bedeutet keine Anpassung. Echte Solidarität geschieht in einer dialektischen Einheit „priesterlicher Identifikation“ und „prophetischer Distanz“ (W. Lazareth). Vor allem aber ist darin jede Front- und Kreuzzugsmentalität überwunden, welche so oft die Haltung der Kirche zur Gesellschaft belastete! In Genf stand die „Kirche“ der „Welt“ gegenüber nicht als eine Gruppe von „beati possidentes“, die die anderen schulmeisterhaft belehren und dirigieren. Die Kirche, welche die Leiden der Welt teilt, teilt auch manches von den Verlegenheiten der Welt. So gebärdet sie sich nicht mehr, als

ob sie alle Antworten wüßte — sie fragt und sie sucht in der Gemeinschaft mit den anderen. So wurde der „Geist von Genf“ zum „Geist des Dialogs“. Und in ihm: zum Geiste evangelischer Freiheit.

Eine ökumenische Sozialethik, welche in ihren neuen Akzenten von diesem Geiste bewegt wird, ist nicht ohne Verheißung.

Erwägungen zu einer „Theologie der Revolution“

VON GÜNTER KRUSCHE (Dresden)

I. Der Stand der ökumenischen Diskussion

1. Das Thema der Revolution hat in der Vorbereitung wie im Verlauf der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ 1966 eine theologische Aufwertung erfahren. Seither bezeichnet Revolution eine sozialetische Aufgabe für die christliche Gemeinde. Dies ist, besonders für die mitteleuropäische protestantische Theologie, in dieser Weise neu. Darin drückt sich eine Bejahung gesellschaftlicher Wandlungen großen Ausmaßes aus, ob man nun mit *Heinz-Dietrich Wendland*¹ Revolution im weiteren Sinn als „totale Revolution“ oder mit *Richard Shaull*² im eng umschriebenen Sinn als „permanente Revolution“ im politischen Bereich versteht. Dieses neuerweckte Interesse an der Problematik der Revolution ist als Anzeichen dafür zu werten, daß die ökumenische Theologie begonnen hat, das Problem des sozialen Umbruchs aufzugreifen und aufzuarbeiten. Übrigens korrespondiert diese Neubesinnung analogen Überlegungen in der katholischen Konzilstheologie. Das ist der Tatbestand.

2. Wir erfahren gegenwärtig eine „Beschleunigung der Geschichte“, eine „Mutation der Menschheit“ (Pierre Bertaux), der traditionelle Begriffe und Formeln nicht mehr angemessen erscheinen. Dies gilt auch von den überkommenen theologischen Lehrsätzen und -normen. Aber nun hat sich die ökumenische Theologie jenem Phänomen geöffnet, das man als „Dynamik der Geschichte“ bezeichnet. Hierbei fällt auf, daß Aspekte der biblischen Überlieferung neu zum Erklingen gebracht werden, die bislang nicht so deutliche Akzente erhielten. Unter Rückgriff auf Paul Tillichs eschatologischen Ansatz kann *Wendland* sagen: „Das in die Welt eindringende Reich Gottes verändert die Welt, das ist sozusagen abgekürzt die Revolution von oben her“³. Als sozialetische Aufgabe formuliert er die „Reformation der menschlichen Gesellschaft“⁴ und beschreibt die Gesellschaft als „societas semper reformanda“⁵. Auch *Shaull* greift auf Momente der biblischen Überlieferung zurück. Er bringt die revolutionären Aspekte des