

Sagorsk — zwischen Genf und Uppsala

Bericht über eine ökumenische Konsultation

Nachfolgend bringen wir eine Zusammenfassung von Prof. Wolf-Dieter Marsch über den Ertrag der interkonfessionellen Studentagung, die vom 17.–23. März gemeinsam vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung und vom Referat für Kirche und Gesellschaft des ÖRK in Sagorsk veranstaltet wurde und von dem Begriff des „Humanum“ her nach gemeinsamen Ausgangspunkten christlicher Sozialethik fragte. Deutscherseits referierten Prof. U. Wilckens über „Das Menschenbild im Evangelium“ und Prof. H. E. Tödt über „Das christliche Verständnis vom Menschen angesichts der Fragen, die durch die modernen Veränderungen der Gesellschaft aufgeworfen sind“. Das Arbeitsergebnis wird der Vollversammlung von Uppsala vorgelegt werden.

Die Schriftleitung

1. *Theologische Überlegungen über die Methodik christlicher Sozialethik.* Wir gingen von der Feststellung aus, daß man praktisch in sozialetischen Fragen schon seit langem sowohl inner- und zwischenkirchlich als auch mit Nicht-Christen übereinstimmt und kooperiert, daß man sich aber noch wenig über die Theorie dieser Praxis im klaren ist. Dieser Zustand ist je länger je mehr unbefriedigend. Die christliche Ethik kennt (in mehreren, allerdings „westlichen“ Konfessionstraditionen übrigens) zwei voneinander grundlegend verschiedene Annäherungsweisen an sozialetische Problemstellungen: eine *deduktive*, von biblischen Weisungen oder dogmatischen Grundsätzen ausgehende, und eine *induktive*, mit der gegebenen Situation, mit konkreten Erfahrungen und deren Deutung einsetzende¹. Beide erweisen sich als unbefriedigend: die eine, weil sie allzu leicht dazu verführt, grundlegend neue Situationen (wie etwa die durch Technologie geprägte Zukunft oder revolutionäre Umbrüche) nur mit überkommenen Maßstäben zu messen, mögen sie aus der biblischen oder aus der nachbiblischen Geschichte stammen; die andere, weil sie allzu leicht nur in der Situationsanalyse steckenbleibt, zu einem humanistisch oder geistlich motivierten Engagement aufruft, aber außer allgemeinen Maximen wie dem Liebesgebot keine grundlegende und allgemeingültigen Maßstäbe des Humanum, christlich interpretiert, mehr zu erheben wagt. Darum empfahl man — natürlich nur in allgemeinsten Umrissen — eine „Methode der dialektischen Korrelation“ („dialectical interaction“) zwischen sozial- bzw. humanwissenschaftlicher Analyse und theologischer Bewertung, wie sie beispielhaft Heinz-Eduard Tödt vorgeführt hatte. Nur mehr in einem „interdisziplinären Dialog“ sind die Probleme zu bewältigen, vor denen die Christenheit steht, — leider scheint sie (außer Anfängen in der Kirchensoziologie) noch recht wenig darauf vorbereitet zu sein. Begreift sie schon ihr eigenes kirchliches Leben und Handeln präziser und kritischer nach Maßstäben, die dem sozialwissenschaftlich Denkenden längst selbstverständlich sind (Ideologiekritik, Vorurteilsbildung, Gesetzmäßigkeiten sozialer

¹ Als Beispiel für ein deduktives Vorgehen würde ich Namen wie E. Brunner, W. Elert, aber auch K. Barth und D. Bonhoeffer nennen; für ein induktives Namen wie K. E. Løgstrup, P. E. Lehmann und J. Fletcher.

Institutionen usw.)? Bezieht sie grundlegende Einsichten über menschliches Dasein in der technischen Zivilisation (kooperative Selbstreproduktion, Verwissenschaftlichung aller Lebensbereiche, Zwang zu Autonomie und Toleranz, Zukunftsplanung, Anwachsen der gesellschaftlichen Verflechtung) schon ausreichend in ihre Lehren vom Menschen ein: Schuld, Neugeburt in Christus, Nachfolge, Mitarbeit am Reich Gottes? In einer engeren Korrelation mit sozial- und humanwissenschaftlichem Denken geht es nicht darum, die Normativität biblisch-theologischer Einsichten preiszugeben, wohl aber darum, sie adäquat und methodisch gerechtfertigt in unserer heutigen Welt auszulegen.

2. *Theologie und Revolution.* Die Genfer Konferenz bedeutete eine Herausforderung für viele, besonders die „alten“, westlichen Kirchen. Das Thema „Revolution“ ist für sie neu, fremd, ungewohnt: Man verstand darunter bislang meist nur den — zudem gewaltsamen — Aufruhr gegen Gottes Weltregiment, Umsturz der bestehenden Staatsgewalt. Chaos und Anarchie. Aber auch den Theologen in Genf ist vorzuwerfen, daß sie dieses Thema vielleicht zu unkritisch und unpräzise zur Diskussion gestellt haben. Was heißt eigentlich „Revolution“ in verschiedenen kulturellen Traditionen, in verschiedenen sozialen Situationen? Ist etwa das, was heute in Entwicklungsländern als „technologische Revolution“ gefordert ist, auch nur annähernd gleichzusetzen mit dem, was man in der westlichen Tradition als „Revolution“ kennt? Wegen dieser Vorbelastungen galt ein wesentlicher Teil der Sagorsker Gespräche einer Klärung dieses Begriffs, und man darf es wohl als einen Gewinn bezeichnen, daß sich hier in einem relativ kleinen Kreis Inder und Europäer, Süd- und Nordamerikaner, Katholiken und Protestanten (die Orthodoxen fielen aus naheliegenden Gründen aus) über dieses Thema zu verständigen suchten.

Man ging aus von der allseits bekannten Beobachtung, daß Industrie und Technik eine weltweite, gegenüber früheren Zeiten schnellere und darum zuweilen revolutionär genannte Kulturentwicklung zur Folge haben; wir sprechen von der „industriellen Revolution“, in der sich der Westen seit etwa zwei Jahrhunderten befindet und die die „jungen“ Nationen nunmehr in noch rascherem Tempo nachholen müssen. Nivellierung von Klassen- und Standesgrenzen, Mobilität, Demokratisierung sind die Folgen — aber für indische Ohren z. B. klingt der Begriff „Demokratisierung“ viel zu blaß, abstrakt und westlich, man spricht dort lieber von „Revolution“. Ein solches Verständnis muß natürlich unterschieden werden vom klassisch westlichen Sprachgebrauch, wie er sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat: dem gewaltsamen und totalen Umbruch einer Gesellschaft durch eine Auswechslung ihrer Machteliten, dem völligen Bruch mit den bisherigen kulturellen und politischen Traditionen (wie durch die russische Revolution). Revolution hat es wohl immer mit Machtkampf, Aufstand gegen die etablierten Mächte und Interessengruppen zu tun — aber auch mit der Provokation von gegenrevolutionären Kräften. Muß sie immer auf einen totalen Umsturz abzielen, muß sie sich immer gewaltsamer Mittel bedienen (man vergleiche die jüngsten Ereignisse in Prag)? Gerade die „technologische Revolution“, in der sich insbesondere die Entwicklungsländer befinden, erleben zwar die brutalen Nebenerscheinungen eines solchen revolutionären Wandels (Massenarmut, unerträgliche Klassegegensätze, Unangepaßtheit an die neue Situation), aber der eigentlich revolutionäre Wandel durch technische Mittel vollzieht sich

unblutig. Endlich muß davon wiederum unterschieden werden die gegenwärtig weltweite Protestwelle der Jugend, die antikonformistische Auflehnung gegen die Zwänge und den Immobilismus, gegen die so schwerfällig-langsame Wandelbarkeit von hochindustriellen und damit fest institutionalisierten Kulturen. Dieser Protest artikuliert die Notwendigkeit von Reformen, richtet sich gegen die Immobilität des Status quo, er mag auch — wie gegenwärtig — in revolutionsartige Phänomene ausarten. Er ist aber vom klassischen Revolutionsverständnis, etwa dem durch Lenin geprägten, zu differenzieren: man will keine Kaderpartei, sondern Bewegung, keine langfristigen, sorgfältig dosierten und geplanten Umsturztaktiken, sondern die momentane Mobilisierung.

Wie sind diese Phänomene nun theologisch zu beurteilen? Zunächst gilt es zur Kenntnis zu nehmen, daß der durch die industrielle Revolution ermöglichte Veränderungswille, das Bestreben, die Erde für den Menschen auszunutzen, unbedingt positiv bewertet werden muß; allzu lange ist die Technik verteufelt worden; und dies gilt auch für eine Veränderung von „Strukturen der Destruktion“ (Paul Tillich²) in Herrschaftsmechanismen, Organisation und Verwaltung von wirtschaftlicher Macht. Denn in solcher Veränderung der Welt zu ihrem Bonum=Optimum — als Gottes Schöpfung — artikuliert sich etwas von der eschatologischen Hoffnung der Christen: Gottes Verheißungen eines „heilen Lebens“ sollen auch irdisch ihrer Erfüllung näher gebracht werden können, wenigstens nicht durch menschliche Schuld und politisches Versagen katastrophal verhindert werden. Dennoch wird gerade der Christ bzw. die Kirche einen wachen Blick behalten müssen für die Ambivalenzen in einer solchen revolutionären Weltveränderung: Denn sie ist allemal begleitet von Destruktion, Grausamkeit, Gewalt und Verbitterung einerseits und von illusionären Erwartungen einer endlich neuen „heilen Welt“ sowie dem ideologischen Zwang zu ihr andererseits; die Ideologen der Revolution verwechseln allzu leicht das Vorläufige mit dem Endgültigen, das Mögliche mit dem Nicht-Erzwingbaren; Gewaltgebrauch wird vom — unter Umständen sogar notwendigen, aber vorübergehenden — Mittel zum Selbstzweck; der revolutionäre Prozeß ist nicht mehr unter moralischer Kontrolle zu halten. Die Christen werden darum eher auf Seiten derjenigen zu finden sein, die den revolutionären Elan kritisch auf mögliche reformerische Nahziele zu lenken trachten, die zu möglichen Versöhnungen und Vermittlungen helfen, die Gewalt vermeiden oder mindestens minimalisieren. Sie finden sich allerdings auch — wie heute in Südamerika — in Situationen, in denen eine revolutionäre Veränderung unvermeidlich und darum auch ethisch zu unterstützen ist; dann bedürfen sie wenigstens des Verstehens, der Sympathie und der Gebete anderer, auch wenn man ihr Tun nicht immer zu begreifen vermag. Der Ethik kommt die vielleicht dem Wesen des christlichen Weltauftrags entsprechende Aufgabe zu, solche revolutionären Prozesse kritisch-mitdenkend zu begleiten, auf deren Ambivalenzen aufmerksam zu machen. Ihr „Amt der Versöhnung“ werden die Christen nicht schon dadurch ausüben, daß sie sich von revolutionären Vorgängen grundsätzlich zurückhalten und damit der Gegenrevolution in die Hand arbeiten, wohl aber dadurch, daß sie — bei aller eschatologischen Hoffnung — die Fragen nach versöhnenden Kräften, nach zumutbarer Feindesliebe und nach dem vorläufigen Charakter alles revolutionär Erreichbaren

² P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 2, Stuttgart 1958, S. 69 ff. hat die theologische Lehre vom „Übel“ als Konsequenz der Erbsünde so interpretiert.

stellen. Denn ihre eschatologische Hoffnung orientiert sich an dem Christus, der gekreuzigt worden ist; Christusunachfolge bedeutet Leidensbereitschaft, heißt Annehmen eines „heilen Lebens“ auch unter sehr unheilen Bedingungen, zugleich aber Streben nach endlichen, relativen und darum auch stets revidierbaren Zielen. Man sprach vor nicht allzu langer Zeit gern vom „Wächteramt“ der Kirche gegenüber dem Staat. Vielleicht ist es erlaubt, heute von einem gesellschaftskritischen „Wächteramt“ der Christenheit in jenen revolutionären Situationen zu sprechen, die in verschiedenen kulturellen Lagen zu je verschiedenen Konsequenzen führen.

3. *Ekklesiologie und Anthropologie.* In diesem Teil der Überlegungen wird besonders aktuell, was die neue Annäherung von „Faith and Order“ und „Church and Society“ angeht. Der bloße Vergleich von Ekklesiologien, Christologien oder Eschatologien – also von dogmatischen Traditionen zum Zweck ihrer Überwindung – scheint nicht weiterzuführen. Es könnte aber sein, daß eine intensivere Reflexion des praktischen, „humanen“ Engagements verschiedener Kirchen sich auch auf die Überwindung von Lehrgegensätzen auswirkt. Lukas Vischer sprach gern von einem „Dreieck“ von Christologie, Ekklesiologie und Sozialethik, und er nannte dies – vielleicht etwas zu emphatisch – die „Sagorsk method“. Es ist wohl eher eine neu gesehene Aufgabe, ein Desiderat in der ökumenischen Studienarbeit, für das auch nur erste Voraussetzungen und Möglichkeiten erörtert werden konnten.

Man kann nämlich die Frage stellen, ob Kirchen verschiedener dogmatischer Überlieferung sich auch in verschiedener Weise sozialetisch engagieren. Warum ist das so? Gibt es so etwas wie eine Typologie für diese Entsprechung? Wenn zum Beispiel „Kirche“ dogmatisch verstanden wird als Gottes übernatürliche Schöpfung, Fortsetzung der Inkarnation, vermittelt durch Kultus und sakramentale Teilhabe, dann wird der sozialetische Appell sich vornehmlich auf stellvertretendes Gebet, Ruf zur erlösenden Kraft der Gnade, Hoffnung auf „transfiguration“ der Welt im ganzen beschränken (orthodoxer Typ). Wenn aber „Kirche“ verstanden wird als Volk Gottes und Repräsentant der Versöhnung, dann können dem sehr verschiedene, nun auch aktivere sozialetische Intentionen entsprechen: entweder ein Appell zu umfassender Umkehr und Versöhnung aller Menschen, zur Verkirklichung der Welt (landeskirchlicher Typ), oder aber ein stellvertretendes Eintreten für allgemeine ethische Zielsetzungen ohne eine Beschränkung auf kirchliche Grenzen (Minderheiten-Typ) oder auch die Bereitschaft zu einem kirchlich selbstlosen Priestertum aller Gläubigen, zur möglichst vorbehaltlosen Gesellschafts-Diakonie (missio-Dei-Typ). Wenn endlich „Kirche“ verstanden wird als die Summe der Wiedergeborenen, Bekehrten und Erneuernten, dann wird die sozialetische Aktivität auch vornehmlich von Individuen bzw. informellen Gruppen ausgehen, ohne Rücksicht auf die Kirche als sakramentale Institution (kongregationalistischer Typ).

Über eine solche Typologie wurde sehr vorläufig und vage gesprochen. Wichtiger, als sich auf sie festzulegen, dürfte zunächst die Intention sein, solche Zusammenhänge zu erforschen und damit auch der Frage näher nachzugehen, wie eigentlich die einzelnen Kirchen sozialetisch zu handeln vermögen und wie sie es faktisch tun. Man spricht oft viel zu global von „der Aktivität der Kirche“. Wer handelt denn da eigentlich? Ist es die Institution als ganze, oder

sind es nicht vielmehr einzelne Individuen oder freie Gruppierungen? Handeln sie nun stellvertretend für ihre Kirche — von ihr auch gedeckt und ermächtigt, weil man von ihnen Anregung und Ermutigung erhofft, oder handeln sie nur im Widerstand bzw. unwillig geduldet? Das Verhältnis zwischen solchen „freien Aktivitäten“ und den offiziellen Institutionen ist vielfach völlig ungeklärt, und es führt darum zu Konflikten und Spannungen. Die Konsultation tendierte dahin, eine Komplementarität („feed-back“) zwischen freier sozialetischer Aktivität und institutioneller Kirche zu empfehlen; sie erweist sich als fruchtbarer als der Versuch, eine solche Aktivität durch die vielfältig gebundenen Institutionen steuern und führen zu wollen; und sie entspricht der gesellschaftlichen Situation der Kirchen eher als ein klerikales Reglement.

Als Ergebnis dieser Überlegungen konstatierte man vier Aufgaben:

1. Die Kirchen müssen ihr eigenes Dasein, ihre Struktur als soziale Institution ernsthafter als bisher historisch-kritisch verstehen lernen; die Einbeziehung anthropologischer und ethischer Fragestellungen dürfte dazu eine Hilfe sein.

2. Die Kirchen müssen sich ernsthafter als bisher vor einem dilettantischen Engagement in sozialen Fragen hüten; die realisierbaren Aufgaben sind zu kompliziert und die sozialwissenschaftliche Forschungslage ist zu fortgeschritten, als daß man sich länger solchen Dilettantismus leisten könne; und die christliche Hoffnung ist — um des Kreuzes Christi willen — eine äußerst realistische, nicht-illusionäre.

3. Die Kirchen müssen ernsthafter als bisher über die Möglichkeiten einer Vermittlung zwischen freiem christlichen Engagement und ihrer institutionellen Praxis nachdenken; die fruchtbaren Impulse für ihr institutionelles Leben kommen nicht selten von Seiten, die von diesen Institutionen selbst schwer verkraftbar sind; diese können aber andererseits einen unentbehrlichen Rahmen für die freien Aktivitäten bilden.

4. Die Kirchen müssen ernsthafter als bisher auf die Stimmen einzelner Minoritäten, spezieller Gruppenbildungen hören; zwischenkirchliche Konflikte über sozialetische Fragen können nur dialogisch ausgetragen werden, das heißt, indem man den „spezifischen prophetischen Beitrag“ solcher Gruppen aufnimmt und verarbeitet.

Die Sagorsker Konsultation hat ihren Zweck erfüllt, wenn sie an ihrem begrenzten Ort — wie der Titel sagt: dem Brückenschlag zwischen Genf und Uppsala — zur Kenntnis genommen wird. Sie tagte situationsgebunden. Man mißverstände ihre Arbeit und ihre Empfehlungen, wenn man ihnen Ewigkeitswert beimäße. Sie war ein Stück jenes freien, aber kontinuierlichen Gesprächs, als das sich die ökumenische Bewegung immer verstanden hat. Sie verlöre aber ihren Sinn, wenn man dieses Gespräch nicht weiter fortsetzte, weil man ihre Ergebnisse als zu vorläufig, zu wenig tiefgründig und zu programmatisch bezeichnete.