

Was die Kirche nicht selber lebt, sollte sie sich hüten, der Welt vorzuschlagen. Aber hier ist Selbstkritik nicht besser als Selbstrechtfertigung. Gott selbst läßt uns demütig unser Versagen und unsere Unbeweglichkeit erkennen gemäß der Ermahnung seiner Hoffnung für die Kirche und für die Gesellschaft. Für uns als Glaubende ist Gott unsere Identität, die Welt unsere dienende Identifizierung. Die Kirche ist der Ort, wo sich diese Identität und diese Identifizierung überschneiden, damit wir die Zukunft dieser Welt nicht in einer skeptischen Neugierde, sondern in einer tätigen Hoffnung leben können, als Teilnehmer an der ständigen Neuschöpfung aller Dinge durch Gott den Vater, in seinem Sohn Jesus Christus, durch die Kraft des Heiligen Geistes.

Theologie und planende Vernunft

VON CHRISTIAN WALTHER

Die Planung, d. h. der rational kontrollierte Ausgriff in die Zukunft, spielt eine zunehmend größere Rolle. In allen Sparten der Politik wird die künftige Entwicklung von Planungskonzeptionen geleitet und wenigstens bis zu einem gewissen Grade reguliert. Je mehr man sich in den Kirchen über deren Rolle in der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung Gedanken macht, um so unausweichlicher kommt man auch hier mit der Planung in Berührung. Schon auf der Weltkonferenz von 1966 klang diese Thematik in ökumenischen Kreisen an. Sie stand auch im Hintergrund der Erwägungen, die auf der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala zu den wirtschaftlichen und politischen Entwicklungsnotwendigkeiten in unserer Zeit angestellt wurden¹.

Eine eigentliche und umfassende theologische Durchführung der Planungsproblematik steht allerdings noch aus. Erste Ansätze dazu finden sich aber schon in der gegenwärtigen evangelischen Sozialethik, so vor allem bei A. Rich². Zwar grenzt er seine Untersuchung auf die Wirtschaftsethik ein, indem er die beiden Ordnungskonzeptionen der freien Marktwirtschaft und der Planungswirtschaft einem kritischen Urteil unterwirft. Der daraus dann aber abgeleitete Satz, daß eine christliche Ethik der Mitmenschlichkeit „je und je in kritischer Prüfung Freiheit und Bindung in ein sich gegenseitig bedingendes und so auch begrenzendes Verhältnis“ zu bringen habe³, eröffnet bereits einen breiteren Horizont, in dem die Planungsproblematik gesehen werden muß. Sofern der Begriff der

Planung auch für die Grenzen steht, innerhalb deren Freiheit aktiv werden soll, geht es eben nicht mehr einfach darum, Freiheit und Planung theologisch als einander ausschließende Gegensätze zu betrachten. Damit ist dann aber ein Thema aufgenommen, das in der Sozialethik noch keineswegs die Beachtung gefunden hat, die es verdient. Daran mag nicht zuletzt die Vorherrschaft eines personalistisch verstandenen Freiheitsbegriffes schuld sein, innerhalb dessen Grenzen kaum ein Ansatz gefunden werden konnte, dieses Thema überhaupt in den Blick zu nehmen. Auch die bloße Situationsethik mit ihrer kritischen Zuwendung zum Status quo ist dazu noch nicht eigentlich geeignet. Daß menschliche Freiheit und Wohlfahrt jedoch geplant werden müssen, daran besteht heute kaum noch irgendein ernsthafter Zweifel⁴.

Wo aber liegt der theologisch-sozialethische Ansatzpunkt für ein tiefergreifendes Verständnis dieser eigentümlichen Dialektik von Freiheit und Planung, die gegenwärtig überall in den politischen und gesellschaftlichen Veränderungsprozessen sichtbar wird? Liegt er in jener futurologischen, aktionsorientierten Betrachtungsweise, zu der eine neue und radikal verstandene Eschatologie gegenwärtig anleiten will? Oder weist diese Dialektik auf eine neue Beziehung von theologischem Denken und planender Vernunft hin? Bei diesen Fragen handelt es sich nicht um eine bloße innertheologisch-akademische Auseinandersetzung. Vielmehr geht es um die Frage nach der Funktion der Theologie in den Wandlungsprozessen unserer Zeit überhaupt. Welcher Art diese Funktion jedoch ist, läßt sich noch nicht an den mannigfachen Ansprüchen ablesen, die von der Theologie gegenüber der Gesellschaft geltend gemacht und sozialethisch-normativ formuliert werden. Vielmehr wird sie nicht anders geklärt werden können, als daß auf die Gesellschaft gerichtete theologische Sätze rational durchsichtig gemacht werden. D. h., daß sie nicht einfach nur aus der Subjektivität des Glaubens im Gegenüber zur Gesellschaft erklärbar sind, sondern selbst auch die objektiven Bedingungen sozialen Geschehens und seiner Entwicklung reflektieren und darin den geschichtlichen Zusammenhang von theologischem Denken und eben diesem Geschehen sichtbar machen.

I.

Soll nun theologisch auf die planende Vernunft reflektiert werden, dann wird es zunächst hilfreich sein, sich einigen Daten zuzuwenden:

1. Innerhalb der bisherigen sozialethischen Diskussion wurde lediglich auf die Planung im Zusammenhang von Planwirtschaft Bezug genommen⁵. Aber der Begriff der Planung hat heute größere Dimensionen angenommen. Vor allem die Kirchen wurden mit diesen Dimensionen durch das Auftreten der sogenannten Dritten Welt in der internationalen Politik als aber auch im ökumenischen Be-

reich konfrontiert. Das 20. Jahrhundert mit seiner globalen Bewußtheit und Solidarität stellt einen neuen Kontext dar für die Planung. Nationale Probleme sind zu internationalen geworden; nationale Armut ist nicht länger mehr eine bloß hinterwäldlerische Angelegenheit, sondern wird zunehmend zu einer schweren Bürde des internationalen Gewissens. Was nun die Dritte Welt im besonderen charakterisiert, ist das Bewußtsein ihrer Solidarität in Armut, die niedrigen Lebensstandarde, die Differenz zwischen öffentlichen Diensten und der Gegenwart aller jener Elemente, die charakteristisch sind für Unterentwicklung. Daraus sind revolutionäre Strömungen in der Dritten Welt hervorgegangen als Reaktionen gegen einen Prozeß sozialer Disintegration mit dem Ziel, die nationale Einheit nicht nur im wirtschaftlichen Sinne wiederherzustellen⁶.

Innerhalb dieses neuen Kontextes steht der Begriff der Planung für einen programmatischen Versuch, den Geist des Strebens nach nationaler Selbständigkeit in einer Welt zu beschreiben, die von internationalen Abhängigkeiten gekennzeichnet ist. Der Begriff nationale Selbständigkeit darf aber auch in diesem Zusammenhang nicht zu eng gefaßt werden. Er schließt auch das Suchen nach Integrität in der Weise einer erkennbaren kulturellen Identität oder einer wirkungsvollen Gegenwart in internationalen Angelegenheiten mit ein. Die Gelegenheit und der Ansatzpunkt für dieses Suchen nach Identität ist das Bewußtsein, von der Ganzheit des Lebens entfremdet zu sein.

2. In einem weiteren Sinne weist der Begriff der Planung auf grundlegende Veränderungen im Verhältnis von Wissen und Macht hin. In abgekürzter Form kann man sagen: Wissen drängt darauf, praktikabel zu werden und die Welt zu verändern. Obwohl auch heute nichts über den fragmentarischen Charakter menschlichen Wissens hinwegtäuscht, sind doch die Kenntnisbereiche wesentlich erweitert worden. Das gilt sowohl für die Welt des Organischen und Anorganischen, als aber auch für die Bereiche des menschlichen Zusammenlebens. Das Wissen um die hier geltenden Sachgesetze verleiht eine neue Macht. Der Mensch kann ändernd in die Natur und die Gesellschaft eingreifen. Planung bedeutet in dieser Beziehung den Entwurf „rationaler Direktiven“ für ein in die Zukunft ausgreifendes und sie gestaltendes Handeln⁷. In dieser Beziehung hat es jede Form des Fatalismus oder Geschichtsdeterminismus (auch die seiner theologischen Spielarten) überholt. Die heutige Menschheit hat ein neues Weltbewußtsein entwickelt, das nicht von der Konzeption unwandelbarer Ordnung ausgeht, sondern in dem Freiheit und Verantwortung für die ständige Gestaltung der Lebensbezüge und ihrer Zukunft die beherrschenden Elemente sind. Das schließt eine fatalistische Einstellung aus und die Notwendigkeit zur Planung ein. „An die Stelle einer passiven und kontemplativen Haltung, die sich nur ein Bild von Menschen und Dingen macht, entwickeln wir jetzt eine Haltung des aktiven Zugreifens und Eingreifens. Diese neue Haltung spiegelt sich in dem ihr ent-

sprechenden Denken, in Aufgaben und Funktionen, das nach und nach die herkömmlichen Denkweisen zurückdrängt“⁸.

Allerdings melden sich Zweifel an den moralischen Kräften, die durch die Erkenntniserweiterung zuwachsender Macht auch sinnvoll, d. h. im Sinne der Sicherung der Freiheit und der Förderung des Lebens, einzusetzen. In dieser Beziehung weist man auf die Wahrheitsmomente christlicher Apokalyptik hin. Es scheint so, als seien „die apokalyptischen Visionen zu Erfahrungstatsachen geworden. Wir können den Antichrist sehen, der die schönsten Verheißungen des Menschen zu seinem Verderben wendet und seine ganzen Hoffnungen dazu benutzt, ihn zu versklaven. Wer von uns hat noch nicht – und wäre es auch nur in einem Alptraum – das erschütternde Wissen um jenen Augenblick der glühenden Wolke und des tödlichen Regens empfunden, jenen unwiderruflichen Augenblick, in dem uns ein machttrunkener Diktator, ein schießwütiger Oberst oder einfach eine falsche Deutung eines Flimmerns auf einem Radarschirm zur Selbstvernichtung treiben wird!“⁹

Beide zuvor berührten Tatbestände weisen darauf hin, daß sich der Charakter der Planung grundlegend gewandelt hat. Planung ist zu einer das Gesellschaftsgeschehen kontrollierenden und regulierenden Technik geworden. Als diese wirkt sie eigentümlich zwiespältig. Sie weist ihrerseits auf die emanzipative Freiheit zurück, die der Mensch gegenüber der Welt gewonnen hat und die er ihr durch ihre beständige Gestaltung immer wieder abringen muß. Hierin liegt der Grund, nicht nur für ein Abheben von der Vergangenheit, was sich dann als ständiges, auf Neuerungen bedachtes Experimentieren konkretisiert; sondern diese emanzipative Freiheit setzt aus sich selbst auch den planerischen Ausgriff in die Zukunft hinaus¹⁰. Sodann aber steht der Planungsbegriff immer auch in der Gefahr, totalitär interpretiert zu werden und dadurch gerade die Freiheit, in der er gründet, zu bedrohen¹¹. Gegen diese Möglichkeit richtete sich bereits der klassisch-liberale Einwand, der Planung überhaupt als einen nicht zu rechtfertigenden Eingriff in menschliche Belange betrachtete. Die Theologie ihrerseits sieht sich heute mit der Planung als einem zwar globalen, aber keineswegs eindeutigen Phänomen, konfrontiert. Wie soll sie sich ihm gegenüber einstellen?

II.

Verfolgt man im besonderen die gegenwärtigen Bemühungen, aus einer Stagnation im Verständnis der Eschatologie herauszukommen, in das eine Vermittlungs=Eschatologie geführt hat, dann eröffnet sich hier ein Ansatz für die theologische Reflexion auf die Planungsproblematik¹². Das Charakteristische der Vermittlungs=Eschatologie besteht darin, die Gegenwart und die Zukunft des Heils mit Hilfe neutralisierender Bestimmungen eines »sowohl=als=auch« oder »weder-noch« zu umschreiben. Dagegen richtet sich jetzt die Kritik¹³. Sie reflektiert

tiert vor allem die Frage nach der Zukunft, und zwar so, daß die Zukunft selbst einmal als Grund christlicher Hoffnung zu einer geschichtlich=dynamischen Kraft wird, zum anderen aber auch zu dem Raum, in den hinein sich das Handeln der Christen zu erstrecken hat. Im wesentlichen ist es die Intention dieser Kritik, die praktisch-normative Bedeutung der Eschatologie für ein die Gesellschaft in die Zukunft hinein veränderndes Handeln sichtbar zu machen. Die Erfüllung der christlichen Hoffnung wird demzufolge nicht mehr als ein Fatum nur abgewartet werden können, sondern sie wird auch zu einem Handlungsziel im Rahmen dessen, was geschichtlich möglich ist. „Die Aussicht auf diese Zukunft aus Gott eröffnet schon hier einen offenen Raum der Veränderung und der Freiheit, der in Verantwortung und Zuversicht gestaltet werden muß. Durch die Auferstehung Christi und erweckter Hoffnung wirkt die Zukunft Gottes in die Gegenwart hinein und macht die Gegenwart geschichtlich“¹⁴.

Was sich hier als Basis für eine Verbindung von theologischem Denken und aktionsorientiertem, planerischem Angriff in die Zukunft herauskristallisiert, ist ein neues eschatologisch=geschichtliches Bewußtsein. Es ist näherhin das Bewußtsein von der durch die Heilstat Gottes in Christus in Bewegung gesetzten und gehaltenen Geschichte, die wesenhaft noch nicht zum Ende gekommen und darum in die Zukunft hinein offen gehaltene Geschichte ist. An der Gestaltung dieser Zukunft bekommt die Hoffnung des Glaubens aktiven Anteil. Die Voraussetzung dafür ist aber, daß sie sich nicht vor der konkreten Geschichte verschließt, sondern an ihrer Erfahrung teilhat. Die Hoffnung bewahrt geradezu darin ihre Offenheit für die Zukunft, daß sie sich durch jene Erfahrung in Anfechtungen, Zweifel und Leiden an der Unerlöstheit und Widersprüchlichkeit geschichtlichen Daseins führen läßt; und sie ist nur so gehorsame Nachfolge des Christus¹⁵.

Die allgemeine Erfahrung von Geschichte hat nun in einer zweifachen Hinsicht das geschichtliche Bewußtsein in der gegenwärtigen Eschatologie mitgeprägt:

1. Es ist das Bewußtsein von der Dynamik der Geschichte. Dynamik bedeutet in diesem Zusammenhang, daß die Geschichte nicht mechanisch abläuft, vielmehr wird sie als der Bereich verstanden, in welchem ständig neue schöpferisch=verändernde Bewegungen stattfinden¹⁶.

Mit dieser Sicht geschichtlicher Dynamik verbindet sich zugleich aber auch das Bewußtsein von der Krisis der Geschichte¹⁷. Dieses Bewußtsein erstreckt sich auf die Erfahrung, an einer Zeitwende zu stehen. Damit ist einerseits die Distanz zur Vergangenheit mitgesetzt. Seit der Aufklärung wird diese Distanz als Befreiung verstanden, weil der Zwang, sich dem Absolutheitsanspruch der Tradition unterwerfen zu müssen, durch ein die Tradition relativierendes Denken fortfällt. Sodann aber vermittelt die Krisis der Geschichte darüber hinaus das Bewußtsein, nicht mehr von einer unwandelbaren Ordnung umschlossen zu sein. Man findet sich auf einen schwankenden Boden gestellt, auf dem alles unsicher

geworden ist, nicht nur die Traditionen, sondern auch die das menschliche Zusammenleben regulierenden und stabilisierenden gesellschaftlichen Institutionen. K. Jaspers hat diese Situation auf dem Hintergrund des „epochalen Bewußtseins“ analysiert, wie es sich seit dem 16. Jahrhundert entwickelt hat. Ihm ging es dabei in besonderer Weise um die Klärung jener „merkwürdigen Doppeltheit“ im modernen geschichtlichen Bewußtsein, die sowohl „im Glauben an die Möglichkeit einer irdischen Vollendung“ als aber auch in einem speziellen „Gefühl der Ohnmacht“ ihren Ausdruck gefunden hat¹⁸.

Das Bewußtsein von der Krisis der Geschichte hat zu zwei gegensätzlichen Konsequenzen geführt. Vor allem in der von J. Burckhardt vertretenen Geschichtsphilosophie findet sich eine deutliche Unsicherheit in bezug auf die Einstellung zur Zukunft. Das führte schließlich zu der Ausklammerung der Zukunftsfrage schon aus dem methodischen Ansatz des Geschichtsstudiums. Statt dessen greift eine Einschränkung auf die Vergangenheit und Gegenwart Platz, um so „unsere Freiheit mitten im Bewußtsein der enormen allgemeinen Gebundenheit und des Stromes der Notwendigkeiten“ zu finden¹⁹.

Eine gegenläufige Konsequenz zeichnet sich jetzt im eschatologischen Denken der Gegenwart ab. Nicht die Flucht vor der Zukunft gestattet es sich, sondern es will gerade die Geschichte zum Problem der Zukunft machen²⁰. Die Krisis der Geschichte wird darum positiv als Bedingung der Möglichkeit einer „revolutionären Freiheit“ interpretiert, „um sich dem Neuen der Zukunft unvoreingenommen zu stellen“²¹. Dadurch sollen „die Lebendigkeit des menschlichen Lebens und die Bewegungen im Weltprozeß“ vor jedweder Form einer auch nur gedachten Beendigung bewahrt werden²². Hier entbindet das die Krise der Geschichte erlebende Bewußtsein gerade umgekehrt ihren Willen zur Zukunft, der in eschatologischer Freiheit die Zukunft verantworten will.

2. In dieser Intention kündigt sich sodann ein neues Wirklichkeitsverständnis an. Die Problematisierung des Wirklichkeitsbegriffes, wie sie gegenwärtig in der Theologie erfolgt, hat den Wirklichkeitsverlust als generelles geistesgeschichtliches Phänomen zur Voraussetzung. Dieser weist eine doppelte Strukturiertheit auf: er ist einmal Entfremdung von der Geschichte und der Natur. In ihrem, die menschlichen Möglichkeiten bedingenden und begrenzenden Charakter sinken beide, Geschichte und Natur, zu einer gewissen Bedeutungslosigkeit herab. Sodann aber hat der Wirklichkeitsverlust die Struktur menschlichen Unbehaustseins, der Fremdlingsschaft in der empirischen Welt²³. In der gegenwärtigen Eschatologie wird diese Problematik aufgenommen. Dabei begnügt sie sich aber nicht mehr damit, nur noch ihrerseits den Wirklichkeitsverlust der Neuzeit lediglich als ein Schicksal zu begreifen, das ausgehalten werden muß, vielmehr wird jetzt ebenso ein Widerspruch zur gegenwärtig erfahrbaren Wirklichkeit gefordert, wie eine Verbesserung ihrer Verhältnisse und Zustände.

Hoffnung des Glaubens als Grund des Wissens um die von Gott freigehaltene Zukunft und als Grund des Leidens an der geschichtlichen Gegenwart und ihrer Unerfülltheit entwickelt so den Willen zur Zukunft. Dieser Wille spricht sich einerseits als Opposition gegen die konkreten Formen der Unfreiheit und des Leidens aus. Er intentioniert andererseits aber auch ein in die Zukunft sich voraus entwerfendes und sie damit antizipierendes Planen, durch das Unfreiheit und Leiden vermindert werden sollen. Allerdings wird bezüglich der Planung selbst eine wesentliche Einschränkung gemacht. Planung der Zukunft kann nicht dazu führen, einen Endzustand innerhalb der geschichtlichen Welt voraussehen zu wollen, der bereits den Charakter der Vollendung tragen würde. Vielmehr bleibt die Planung immer an die Hoffnung gekoppelt, weil die Hoffnung sich auf eine Zukunft erstreckt, die über die planbare Geschichte hinausreicht. „Daraus entsteht eine permanente Differenz zwischen dem gewonnenen und planbaren Dasein, wie es hier ist und möglich gemacht werden kann, und dem, worum es in diesem Dasein eigentlich geht und was es eigentlich bedarf und will. Diese Differenz wachgehalten und bewußt gemacht, wirkt wie eine Revolution in Permanenz, wie ein anhaltender Bildersturm. Sie ist der Motor, die Triebfeder, die Qual der Geschichte, denn sie zeigt die perennierende Unabgeschlossenheit des Gewordenen und Werdenden am eigentlich Gewollten und hoffend Gesuchten auf“²⁴.

III.

Trotz der imponierenden Art, mit der das gegenwärtige eschatologische Denken das verantwortliche Planen aus sich freisetzt, bleibt die Frage, ob dieser Ansatz bereits breit genug ist, die ganze Komplexität der Planungsproblematik zu erfassen. Zwar zeichnet sich zunehmend deutlicher ab, daß die Eschatologie nicht mehr länger Gegenstandsgebiet für ein bloßes spekulatives Denken ist; vielmehr besteht die Absicht, sie in eine theologisch-ethische Theorie der gesellschaftsverändernden Praxis einzubeziehen²⁵. Aber vermag man damit bereits über bloße Anstöße hinauszukommen, die lediglich eine durchaus notwendige Denkrichtung angeben, aber nicht zugleich auch den Weg, auf dem man die neuen Ziele erreicht?

G. Picht hat in seiner Untersuchung des Planungsbegriffes mit Recht darauf hingewiesen, daß Planung „nur im Kontext sozialer Praxis“ interpretiert werden kann. „Jeder Begriff der Planung, der davon ausgeht, den Plan von seiner Ausführung zu trennen und zu isolieren, ist fiktiv, denn fiktiv nennt man mit Recht jeden Plan, der die Möglichkeit seiner Realisierung nicht impliziert“²⁶. Folgerichtig gelangt er dann zu der Feststellung: „Nicht, was geplant werden soll, ist das größte Problem, das größte Problem ist, wie geplant werden soll“²⁷. Für die

Ethik im besonderen stellt sich hier ein Problem, das wiederholt schon in ihrer Geschichte aufgetreten ist. Nämlich die Frage, wie es möglich ist, „das Gute im Verhalten Gestalt gewinnen zu lassen und das spezifisch und grundlegend Ethische und die konkrete ethische Situation sinnvoll miteinander in Verbindung bringen zu wollen“²⁸. Hierbei geht es um nichts anderes, als um die Überwindung der Spaltung zwischen der ethischen Forderung und der ethischen Tat. Daraus ist auch für die theologischen Überlegungen zur Planung zu folgern, daß sie die Möglichkeit der Überführung ihrer Planungspostulate in die gesellschaftliche Praxis hinein stärker in den Blick nehmen muß, als es bisher geschehen ist.

Vorab muß sich die Theologie und ihre Sozialethik darüber schlüssig werden, worauf sie das Schwergewicht ihrer Erörterungen im Zusammenhang der Planung legen will: auf die Notwendigkeit der planerischen Aktion oder auf die im Begriff der Planung enthaltenen Begründungen. Wie bereits zuvor gesagt, ist die aus dem eschatologischen Denken abgeleitete Planungsintention aktionsorientiert. Damit aber verstärkt sie ihrerseits nur den Druck in Richtung auf bloße Planung, nicht aber nimmt sie eigentlich den Planungsbegriff selbst und seine Implikationen kritisch in den Blick. Um die theologische Klärung des Planungsbegriffes muß es sich aber in erster Linie handeln, wenn man nicht in Allgemeinheiten steckenbleiben will und das sagt, was andere auch dazu sagen, oder aus einem quasi apologetischen Interesse heraus die überlegene Kraft der Hoffnung gegenüber den vielerlei planerischen Vergeblichkeiten nachzuweisen bemüht ist.

Will sich die theologisch-ethische Diskussion in relevanter Weise der Planungsproblematik zuwenden, dann gilt es vor allem deutlich zu machen, von welchem Planungsbegriff man ausgeht und was dieser Planungsbegriff impliziert. Den Begriff der Planung in seinem pragmatischen Sinne zu interpretieren, ist in der technischen wie der gesellschaftlichen Praxis nur als geplante und planende Praxis möglich. Dann bedeutet pragmatisch, die speziell aufweisbaren Konsequenzen der allgemeinen Forderungen hinsichtlich der durch die Planung zu bewirkenden Veränderungen mitzubedenken. Mit diesen Konsequenzen sind aber bereits auch die Realisierungsmöglichkeiten angesprochen. Inwieweit Planung realisierbar ist, hängt wiederum von konkreten geschichtlichen Voraussetzungen im sozialen Raum selbst ab. Vor allem davon, ob ein Plan als Integrator von gesellschaftlichen Gruppen dient und inwieweit hinter dem Plan eine wirkungskräftige Organisation steht, die über die notwendigen politischen Durchsetzungsmöglichkeiten verfügt. Diese Faktoren beeinflussen aber wiederum die Planung selbst, so daß die Voraussetzungen für die Realisierung der Planung schon im Ansatz in die Planung selbst einzubeziehen sind.

Die Theologie muß daher auch ihr Verhältnis zu diesen, die Planung bedingenden und ermöglichenden Realfaktoren neu bestimmen. D. h. konkret, daß sie politische Machtkonstellationen, technologische Möglichkeiten und gesell-

schaftliche Gruppeninteressen mit in den Umkreis ihrer Überlegungen einbeziehen muß. Angesichts dieses Tatbestandes fragt es sich aber, ob dazu der Ansatz bei der Subjektivität der Hoffnung und den darin mitgesetzten subjektiven Bedingungen der Wahl des Standortes gegenüber dem vorfindlich Wirklichen, besonders aber auch das daraus abgeleitete neue kontradiktorische Wirklichkeitsverständnis nicht zu schmal sind. Es ist eben nicht genug und auch keineswegs überzeugend, wenn in der Theologie der Hoffnung das begegnende Wirkliche in der Komplexität und Differenziertheit seiner Handlungs- und Funktionsabläufe pauschal bereits zur potentiellen Vergangenheit und damit zur Unwirklichkeit im Namen eines futurologisch revolutionären Wirklichkeitsbegriffes erklärt wird. Indem innerhalb des gegenwärtigen eschatologischen Denkens der Versuch unternommen wird, die empirische Wirklichkeit durch einen Wirklichkeitsbegriff zu transzendieren, der ontologisch in der reinen Futurität gründet, geraten die sich daran orientierenden Forderungen nach einem sozialen und politischen Handeln der Christen in die Gefahr, ideologisch zu werden. Die Subjektivität der Hoffnung kann zugestandenermaßen ein Normenbewußtsein entwickeln, das bewußtseinsmäßig die vorfindliche Wirklichkeit in die antizipierte zukünftige Wirklichkeit hinein verändern will. Indessen bedarf es dazu mehr als eines normativen Wollens, vor allem dann, wenn „die eschatologische Hoffnung zur geschichtlichen Triebkraft für schöpferische Utopien der Liebe zum lebenden Menschen und seiner ungelungenen Welt“ werden soll²⁹. Wie aber kann tatsächlich diese „ungelungene Welt“ zu ihrem Besseren hin verwandelt werden, wenn sie nicht auch hinsichtlich der in ihr gegebenen positiven Möglichkeiten zu ihrer Veränderung in den methodischen Ansatz der eschatologisch-utopischen Reflexionen aufgenommen wird, und zwar so, daß sie dann nicht mehr nur negativ als in sich geschlossene und sich gegen Veränderungen verschließende Entität interpretierbar ist?

Diese Überlegungen führen zu einer weiterführenden Fragestellung. Wie läßt sich ein Weg finden, der die berechtigten Planungsintentionen, vor allem des gegenwärtigen eschatologischen Denkens, zur Geltung bringen hilft und dabei doch die abstrakte Rationalität ebenso vermeidet, wie die Rücknahme der Hoffnung in die reine Privatheit und den mit solcher Privatisierung einhergehenden Konservatismus? Wenn es das Hauptproblem ist, „in den Prozeß der Planung selbst Vernunft zu bringen“³⁰, dann eröffnet sich hier das Feld einer neuen Beziehung von theologischem Denken und planerischer Vernunft, auf dem eine Antwort auf die zuvor gestellte Frage gefunden werden kann. W. Trillhaas hat m. E. zu Recht die Vernunft als „das von Gott dem gefallen Menschen erhaltene Vermögen“ definiert, „das Gegebene der uns umgebenden Welt und der uns tragenden Natur zu vernehmen“³¹. Auf das Problem der Planung angewandt, wäre die Vernunft dann das Vermögen, die Planung in ihrem eigentlichen Sinn

zu begreifen und sie dadurch gerade aus einer abstrakten Rationalität zu befreien und vernünftig zu machen. Hier könnte eine der Hauptaufgaben theologisch-sozialethischen Denkens in der Gegenwart liegen, nämlich gesellschaftliche Veränderungsprozesse zur Vernunft zu bringen. Das würde dann auch die notwendige Transzendierung durch die Eschatologie mit einschließen, denn sie bezeichnet ja eigentlich den Horizont der Zukunft, in den alle Zukunftsplanungen der Menschen hinausgehalten sind.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. zu diesen Erwägungen: *U. Scheuner*, Aktive Entwicklungspolitik und soziale Gerechtigkeit, Luth. Monatshefte, 7. Jg., 1968, H. 9, S. 466 ff.

² *A. Rich*, Christliche Existenz in der industriellen Welt, 2. Aufl. 1964, S. 229 ff.

³ a.a.O. S. 231.

⁴ Vgl. dazu *Karl Mannheim*, Mensch und Gesellschaft, 1958, bes. S. 226 ff. und S. 310 ff. Mannheim führt in seiner Untersuchung mit Recht aus, „daß eine ungeplante . . . Gesellschaft keineswegs die Grundlage für die höchste Form der Freiheit ist“. A.a.O. S. 438 ff.

⁵ Vgl. dazu *Fr. Karrenberg*, Art. Planwirtschaft, ESL 5. Aufl. 1965, Sp. 969 ff.; ferner *H. Ritschl*, Art. Planwirtschaft, RGG 3. Aufl. 1961, 5. Bd., Sp. 405 ff.

⁶ Vgl. dazu z. B. *Mamadou Dia*, The African Nations and World Solidarity, New York 1961, S. 17.

⁷ Vgl. dazu *G. Picht*, Prognose, Utopie, Planung – Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt, 1967, S. 16.

⁸ *Mannheim*, a.a.O. S. 280 ff.

⁹ *P. F. Drucker*, Das Fundament für morgen, 1963, S. 333.

¹⁰ Vgl. dazu *K. Mannheim*, a.a.O. S. 175 ff.

¹¹ Auf diesen totalitären Zwang in den Planungsideen der Neuzeit weist nachdrücklich *H. Lübke*, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart, in: Modelle der Gesellschaft von morgen, 1966, S. 15 ff., hin. Um den Planungsbegriff vom Zwang des Totalitären zu entlasten, tritt er für dessen pragmatisches Verständnis ein (S. 27 f.); vgl. ferner auch *G. Picht*, a.a.O. S. 47 ff.

¹² Das ist besonders an dem erhellenden Aufsatz von *J. Moltmann*, Hoffnung und Planung, in: Modelle der Gesellschaft von morgen, 1966, S. 67–87, ablesbar.

¹³ Vgl. dazu vor allem *J. Moltmann*, Probleme der neueren evangelischen Eschatologie, in: Verkündigung und Forschung, Beiheft zur „Evangelischen Theologie“, 2/1966, S. 100–124.

¹⁴ *Moltmann*, Hoffnung und Planung, a.a.O. S. 72.

¹⁵ Vgl. dazu *W. D. Marsch*, Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Studie zu Hegels Dialektik, FGLP XXXI, 1965, bes. S. 250 ff.

¹⁶ Diesen Gesichtspunkt hebt vor allem *Paul Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 3, 1966, S. 373 ff., hervor.

¹⁷ Vgl. hierzu vor allem *J. Moltmann*, Theologie der Hoffnung, 6. Aufl., 1966, S. 210 ff.; ferner *ders.*, Existenzgeschichte und Weltgeschichte, in: Evangelische Kommentare, 1. Jg. (1968), S. 13 f.

¹⁸ Die geistige Situation der Zeit, 5. Aufl. 1966, S. 6 ff. Auf diese Doppeltheit hat aber auch schon *W. Dilthey* in seiner Abhandlung über „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“, Gesammelte Schriften, Bd. 2, 1957, bes. S. 243 ff., aufmerksam gemacht.

¹⁹ Weltgeschichtliche Betrachtungen, Gesammelte Werke, Bd. 4, 1962, S. 6 ff.

²⁰ Vgl. *Moltmann*, Probleme der neuen evangelischen Eschatologie, a.a.O. S. 117.

²¹ *Moltmann*, Existenzgeschichte und Weltgeschichte, a.a.O. S. 13.

²² *Moltmann*, Theologie der Hoffnung, a.a.O. S. 217 ff.

²³ Zur Wirklichkeitsproblematik vgl. meinen Aufsatz „Voraussetzungen der theologischen Frage nach der Wirklichkeit“, NZtschr. f. Syst. Theol. 8. Bd. (1966), S. 311 ff.; s. dort auch weiteres Belegmaterial.

²⁴ *Moltmann*, Hoffnung und Planung, a.a.O. S. 85.

²⁵ In dieser Richtung hat bereits *H.-D. Wendland*, Die Wirkung der christlichen Eschatologie auf die Gestaltung der christlichen Sozialethik, in: Botschaft an die soziale Welt, 1959, bes. S. 160 ff., zu denken versucht. Die neuen Entwürfe einer ‚praktischen Eschatologie‘ nehmen diese Intention auf, gehen aber auch über die von *Wendland* eingennommene Position hinaus.

²⁶ *G. Picht*, Prognose, Utopie, Planung, a.a.O. S. 50.

²⁷ a.a.O. S. 57.

²⁸ *P. L. Lehmann*, Ethik als Antwort, 1966, S. 277.

²⁹ *Moltmann*, Theologie der Hoffnung, a.a.O. S. 334.

³⁰ *G. Picht*, a.a.O. S. 58.

³¹ Ethik, 2. Aufl. 1965, S. 181.