

Uppsala und die „Theologie der Revolution“

Einige Anmerkungen und kritische Fragen¹

VON HANS-HEINRICH HIRSCHBERG

Welche Ansätze, Beiträge und Herausforderungen der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala weisen in die Richtung der neuen Konzeption ökumenischer Sozialethik, wie sie erstmalig auf der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft entwickelt wurde? Gibt es in den Uppsala-Dokumenten Gesichtspunkte, die der Diskussion über die Theologie der Revolution weiterhelfen könnten? Und: An welchen Stellen muß jetzt nach Genf, Sagorsk und Uppsala die tiefergehende theologische Arbeit und Reflexion einsetzen, um all das Positive, das dort zum christlichen Handeln in den heutigen revolutionären Umwälzungen gesagt wurde, auch theologisch und biblisch begründen zu können?

Diese drei Fragen waren der Anlaß zu folgenden Anmerkungen, die bei einer ersten Durchsicht der Dokumente^{1a} formuliert wurden und daher natürlich auch vorläufig und unvollständig sind. Sie wollen auch nicht mehr als eine erste Anregung eines Nicht-Teilnehmers für die weitere theologische Arbeit sein. Ehe aber einige Fragen für die Weiterarbeit formuliert werden, sollen zunächst die wichtigsten Äußerungen, die sich entweder auf die Genfer Konferenz und die folgende Diskussion beziehen oder in Richtung einer Theologie der Revolution herausfordern, zusammengefaßt werden. Diese Zusammenfassung geschieht wohl am zweckmäßigsten nach folgenden Gesichtspunkten:

1. Wie wurde in Uppsala das christliche Engagement in revolutionären Umbrüchen begründet? 2. Welche Gesichtspunkte wurden für den Wandel der ökumenischen Sozialethik geltend gemacht? 3. Wie wurde die Genfer Konferenz und die anschließende Diskussion beurteilt? 4. Welche offenen Fragen müssen noch geklärt werden? 5. Welches sind nach Meinung der Vollversammlung die wichtigsten Aufgaben der Christen und Kirchen angesichts der revolutionären Herausforderung?

I. SYSTEMATISCHE ZUSAMMENFASSUNG DER WICHTIGSTEN ÄUSSERUNGEN

1. *Die Begründung christlichen Redens und Handelns im revolutionären Umbruch*

Die mehrfach erhobene Forderung, die Christen sollten vor allem anderen die Begrenzung der Solidarität auf die eigene Nation durchbrechen und sich für eine

Beteiligung an einer weltweiten verantwortlichen Gesellschaft einsetzen, wird einerseits mit dem Hinweis auf den Schöpfungsauftrag und auf die Tatsache, daß ja alle Menschen zum Bild Gottes geschaffen sind, und zum andern durch den Hinweis auf das Reich Gottes, auf Jesu Tod am Kreuz für alle Menschen und auf den Heiligen Geist begründet.

Dafür ein Beispiel: „Der Heilige Geist mahnt uns durch die Ereignisse, und wenn wir heute eine Antwort auf den Appell der Dritten Welt geben wollen, müssen wir darauf gefaßt sein, daß Gott uns am Kragen packt, uns unerbittlich schüttelt und fragt: ‚Kain, was hast du mit deinem Bruder Abel gemacht?‘“² Der Hauptgrund liegt aber in der Christusoffenbarung, vor allem in Jesu Opfer am Kreuz, durch das nicht eine Ideologie, sondern der Mensch an die erste Stelle gesetzt wurde. „In Christus ist Gott in unsere Welt mit ihren Strukturen hineingekommen und hat schon den Sieg über alle ‚Fürstentümer und Gewalten‘ errungen“³.

Gerade weil Christus alles, auch die Strukturen unseres Denkens und Handelns überholt und neu macht, ist er unsere Hoffnung. Dabei ist aber auch der schmerzhafteste Tod des Alten notwendig. Denn wenn wir uns in falscher Sicherheit wiegen, den Status quo verteidigen und keine neue Weltgemeinschaft aufbauen, kann das den Tod für alle bedeuten. „In ihrem Glauben an das kommende Reich Gottes und in ihrer Suche nach seiner Gerechtigkeit sind die Christen gefordert, am Kampf . . . um größere soziale Gerechtigkeit und um die Weltentwicklung teilzunehmen“⁴.

2. *Der Wandel in der ökumenischen Sozialethik*

a) Die Herausforderung

Sie geschah vor allem durch christliche Gruppen, die in extremen Situationen der Ungerechtigkeit, in denen andere Mittel versagten, die Gefahr und Schuld des Blutvergießens auf sich nahmen. Erwähnt werden der Widerstand gegen Hitler und die kubanische Revolution gegen das Batista-Regime, aber man könnte auch an Camillo Torres in Bolivien denken. Von den Christen, die an diesen Revolutionen teilnahmen, heißt es: „Wer diese verurteilt, sollte das durch solche Regimes hervorgerufene Blutvergießen und die ständige unachtsame Vernichtung von Menschenleben nicht vergessen, die durch Gegebenheiten der heutigen Gesellschaft . . . verursacht wird“⁵.

b) Prinzipien oder Situation

Die Konsultation von Sagorsk, die die Genfer Konferenz theologisch auswertete und ihr Ergebnis in Uppsala vorlegte, gelangte bei ihrer Beurteilung von Prinzipienethik einerseits und Kontextethik andererseits zu folgendem Ergebnis:

Die sogenannten ewigen Prinzipien werden zwar durch die rasch wechselnden Situationen relativiert, aber die biblische Wahrheit über Gottes Willen und Handeln kann nicht nur aus der Situation abgeleitet werden. Daher muß eine Methode der dialektischen Wechselwirkung (method of dialectical interaction) entwickelt werden, die sowohl dem Wort Gottes als auch den gegenwärtigen konkreten Problemen gerecht wird. In diesem Zusammenhang war die Auswertung von Genf von der eindeutigen Erkenntnis getragen, daß gerade die Christen für den Prozeß des Wandels offen sein sollten. Denn der Ruf des Evangeliums zu Buße und Erneuerung nötigt sie ja dazu, die bestehenden Ordnungen zu überprüfen und für bessere Strukturen sozialer Gerechtigkeit einzutreten.

c) Gottes Handeln in der Entwicklung

In einer Rede vor dem Plenum stellte Präsident Kaunda fest: „Die Entwicklung ist eine moralische Frage . . . Sie stellt eine Herausforderung an das christliche Gewissen dar . . .“⁶. „Ein Ausweichen vor dieser von der gegenwärtigen Revolution und der überall in der Welt stattfindenden Veränderung geschaffenen Verantwortung gibt es nicht“⁷. Während Kaunda die Entwicklung als Herausforderung an die Christen nur einfach konstatierte, versuchte dagegen der Bericht von der Beiruter Konferenz sie auch theologisch zu interpretieren: „Gott will, daß die Welt sich entwickelt“⁸. Weil nach diesem Bericht alles, was wir Menschen tun, direkt zu Gottes unaufhörlichem Handeln in unserer Welt gehört, kann daher in ihm auch behauptet werden, daß Gott in der schon stattfindenden Entwicklung am Werk ist. Ja, die Welt des Wandels wird begrüßt, da man in ihr Gott ständig am Werk sieht. — Schon hier ist grundsätzlich zu fragen, wieso Gott in der Entwicklung am Werk ist und inwiefern er denn in der Welt wirkt. Hier ist m. E., ähnlich wie bei Shaull, das Problem, wie Gott in unserer Welt handelt, noch nicht genügend reflektiert. An diesem Punkt wird wohl sowohl die Kritik als auch die weiterführende Reflexion einsetzen müssen.

d) Die christologische Begründung der einen Menschheit

Das Bild der einen Menschheit wird in mehreren Beiträgen beschworen. Im Unterschied zu den andern meinte aber Dr. Barbara Ward in ihrer Rede, daß diese an sich säkulare Vorstellung durch den christlichen Glauben zu einem solchen Grad der Einheit und gegenseitigen Abhängigkeit komprimiert wird, daß nur der menschliche Leib eine adäquate Analogie dafür bildet: „Das Menschengeschlecht, das unter Christus, dem Menschensohn und zweiten Adam vereint ist, kann nur . . . mit der totalen Einheit der menschlichen Person verglichen werden. . . . Wenn wir dem Nationalismus, Rassenwahn und Stammesdenken verfallen, sind wir ebensowenig ‚Glieder eines Leibes‘ wie irgendeine andere Gruppe“⁹. Barbara Ward versuchte also, den paulinischen Soma-Begriff in sozio-

logische und politische Kategorien zu übertragen. Dabei war sie aber nicht ganz konsequent, da sie einmal an die ganze Menschheit, dann aber wieder, wie besonders die letzten Sätze des Zitates zeigen, nur an die Christen dachte. Sie blieb wohl etwas in dem Dilemma stecken, das dadurch entsteht, daß ein für die christliche Gemeinde, also nur für eine bestimmte Gruppe geprägter Begriff auf die ganze Menschheit angewendet wird.

Immerhin ist aber damit ein Ansatz gegeben, der weiter ist als Shaulls Koinonia=Denken, das auf die kleine elitäre Gruppe christlicher Revolutionäre beschränkt bleibt, da hier Barbara Ward mit den Begriffen des Leibes (der natürlich schon bei Paulus sehr weit und umfassend konzipiert war) und des zweiten Adam gerade die Einheit der ganzen Menschheit in den Blick bekommen möchte. Übrigens wird dies in den meisten Beiträgen auch dadurch versucht, indem von allen christologischen Titeln in auffälliger Weise immer der des Menschensohnes bevorzugt wird. Diesem theologischen Problem, ob und inwiefern der paulinische Soma=Gedanke auf die ganze Menschheit ausgeweitet werden und Jesu universale Bedeutung für die ganze Menschheit durch die Vorstellungen und Begriffe des „Menschensohnes“ und „zweiten Adam“ adäquat ausgedrückt werden kann, wäre wohl noch weiter nachzugehen.

e) Arm und reich

Barbara Ward stellt den Christen zu diesem Punkt einige radikale Fragen, indem sie deren gegenwärtige Position mit der ursprünglichen Tendenz des christlichen Glaubens vergleicht. „Wir, die wir dem Menschensohn nachfolgen, der die Armen liebte . . . und . . . keinen Ort hatte, wohin er sein Haupt legen konnte, stellen fest, daß wir . . . zu dem exklusiven Klub der Weißen gehören und unser Einkommen bis in die Stratosphäre steigt“¹⁰. „Wo können wir eine Beschränkung des göttlichen Planes entdecken und sagen, daß der große Reichtum der Erde hauptsächlich zum Wohl von zwanzig Prozent der Erdbewohner bestimmt ist? Wo finden wir denn das Wort Christi, das uns gebietet, den Hungernden zu essen zu geben – vorausgesetzt, daß sie in England wohnen, und die Nackten zu kleiden – vorausgesetzt, daß sie Deutsche sind, und den Obdachlosen Unterkunft zu geben – vorausgesetzt, daß es sich um Holländer handelt?“¹¹

Es geht also Dr. Ward darum, daß die christliche Solidarität nicht mehr durch nationale Grenzen beschränkt wird. Darum geht es wohl auch Präsident Kaunda, der es – trotz aller Kritik – immerhin als ermutigendes Zeichen wertet, daß es andererseits auch und gerade die Christen sind, die schon erkannt haben, daß sich Gottesdienst nicht nur in priesterlichem Handeln und in Werken der Barmherzigkeit erschöpft und daß es sich bei diesen sozialen Problemen um ethische Fragen handelt, so daß sie sich auch stärker um diese Probleme kümmern müssen¹².

3. Kirche und Revolution¹³

a) Die theologische Diskussion nach Genf

Da der wichtigste säkulare Beitrag von Genf und Beirut, die Idee der einen Welt, bisher von den Nationen nicht akzeptiert wurde, fragte man sich in Uppsala, ob es nicht zu naiv war, die technische Revolution in den entwickelten Ländern und die sozio-politische Revolution in den Entwicklungsländern als gegenseitige Ergänzung zu betrachten, indem man die eine als Revolution der Möglichkeiten und die andere als eine Revolution der Bestrebungen verstand, so daß die Möglichkeiten der einen den Notwendigkeiten der anderen entsprachen. Man fand in Uppsala aber, daß diese Ansicht wohl doch verfrühtem Optimismus entsprungen war.

Das erste der beiden Jahre nach Genf, die von Anfang an für die Auswertung vorgesehen waren, war hauptsächlich mit der Veröffentlichung und Verbreitung der Konferenzdokumente ausgefüllt, während das zweite durch intensive Diskussion der Ergebnisse bestimmt war. In dieser Zeit wurde natürlich auch die Frage diskutiert, ob nicht in Genf die Theologie gänzlich vernachlässigt wurde. Dazu stellte aber Paul Abrecht in seinem Bericht über die Genfer Konferenz und die folgende Diskussion ^{13a} fest, daß natürlich die Theologie in Genf eine untergeordnete Rolle spielte, daß aber dies auch ihre eigentliche und sachgemäße Funktion sei und daß man gerade in Genf merkte, daß die Theologie nicht von irgendwelchen apriorischen Postulaten, sondern von ganz alltäglichen konkreten Situationen ausgeht.

Bei der theologischen Auswertung der Genfer Konferenz in Sagorsk gab es nach Abrecht drei verschiedene Gruppen. Die einen befürworteten aus theologischen Gründen die technologische Revolution, andere traten für das Prinzip der verantwortlichen Gesellschaft ein und dritte waren für eine Theologie der Revolution, indem sie meinten, daß die Christen heute theologisch darauf vorbereitet sein müßten, daß ihr Glaube sie zum Engagement im revolutionären Umbruch führen kann. Dennoch war man sich darin einig, daß die Möglichkeit eines theologischen Konsensus bestehe, und forderte gemeinsam, daß der christliche Glaube in einer Zeit revolutionären Wandels prophetischen Ausdruck finden müsse. Alle Gruppen waren sich auch darin einig, daß das Verhältnis von Ekklesiologie und Sozialethik noch systematisch untersucht werden müsse und daß man solche inoffiziellen Gespräche wie die Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft stärker ermutigen solle, da sie leichter als die offiziellen Organe des Ökumenischen Rates neue Wege beschreiten können.

b) Theologie und Revolution

Gerade dieses Problem hatte das größte Interesse erfahren und Reaktionen, die von Dankbarkeit bis zur Verdammung reichen, ausgelöst, wobei allerdings

die positiven Stimmen die negativen überwogen. In den meisten Beiträgen zu diesem Thema ging es hauptsächlich um drei Probleme: 1. um die theologische Analyse von Wesen und Ursache des revolutionären Umbruchs in der modernen Gesellschaft, 2. um das Problem der Gewaltanwendung und 3. um die revolutionäre Herausforderung der bisherigen ökumenischen Richtlinien für den sozialen Wandel.

Genf hat, das wird von Abrecht in seinem offiziellen Bericht als allgemein anerkannt festgehalten, die ökumenische Sozialethik für die neuen Probleme geöffnet und viele Meinungen und Positionen der Vergangenheit in Frage gestellt. Gerade das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft, der Konflikt zwischen Kapitalismus und Kommunismus sowie der Wohlfahrtsstaat wurden als Hauptprobleme der ökumenischen Sozialethik von der Theologie der Revolution, von der Frage nach dem Humanum und von dem Problem der ökonomischen Weltentwicklung abgelöst.

Es genügt also nicht, wie auf der ökumenischen Konferenz für Entwicklungsfragen einfach zu behaupten, Entwicklung sei der neue Name für Friede, da ja die Entwicklung immer auch grundlegende Wandlungen mit sich bringt, ja auch Unordnung, sogar Revolution bedeuten kann. Denn oft ist ja die vielzitierte Ordnung nur ein Deckmantel für die Ungerechtigkeit eines Systems, so daß allein schon die Frage nach Gerechtigkeit bereits eine gewisse Beunruhigung und Unordnung hervorruft. Damit stehen wir in der Tat vor einer äußerst paradoxen Situation, die S. L. Parmar in seiner Einführung in den Entwurf der Sektion III so formulierte: „Können wir versuchen, diese offensichtlich paradoxe Situation zu verstehen, in der Unordnung und Revolution die neuen Namen für Frieden sind?“¹⁴

4. Die offenen Fragen

In Uppsala wurde die Sagorsker Erkenntnis bestätigt, daß nämlich die Christen sich einerseits mit denen, die für neue Strukturen sozialer Gerechtigkeit kämpfen, identifizieren und auch das Erwachen des menschlichen Geistes in den revolutionären Bewegungen verstehen müssen, daß sie aber andererseits auch zur gleichen Zeit den Beteiligten helfen müssen, den *ambivalenten Charakter* des revolutionären Prozesses zu sehen. Das entscheidende Problem besteht ja darin, die Mittel der Macht und Gewalt unter moralischer Kontrolle zu halten, damit die humanen Ziele der Revolution nicht unglaubwürdig werden.

Die Frage nach *Macht und Gewalt* taucht aber nicht erst bei den revolutionären Handlungen, sondern schon viel früher auf. Denn Macht und Gewalt werden ja auch schon in den alten Strukturen laufend angewandt. „Es wird uns immer deutlicher, daß die gegenwärtige Wirtschaftsordnung in der Tat vielen Menschen dauernd . . . Gewalt antut. Wenn wir nichts dagegen unternehmen, sind auch wir

dafür verantwortlich“¹⁵. Wie verhalten sich aber nun Macht und Gewalt zu einander? Darauf antwortet der angenommene Bericht der Sektion VI: „Gewalt ist der zerstörerische Machtgebrauch. Rassismus und ethnische Diskriminierung berauben Menschen ihrer Rechte. Wo immer das geschieht, müssen alle anderen Menschen ihre Macht einsetzen, um die Menschenwürde zu verteidigen und ungerechte Ordnungen zu verändern“¹⁶. „Wenn etwas mit Gewalt erworben wurde, besteht die Neigung, es mit Gewalt zu erhalten. . . Revolutionen sind gewöhnlich Reaktionen gegen herrschende Gewalttätigkeit, wo andere Möglichkeiten zur Veränderung versagt werden. Christlicher Machtgebrauch zielt darauf ab, den Kreis zu sprengen, in dem Gewalt neue Gewalt gebiert“¹⁷.

Mit all dem ist nun die Frage nach dem *Humanum* gestellt. Denn das wurde eben in Uppsala m. W. nirgends näher ausgeführt, worin nun eigentlich das wesenhaft Menschliche besteht, das auch in den heutigen Weltorganisationen, im Wandel der Sozialstrukturen und in den angedeuteten revolutionären Prozessen nicht nur verstanden, sondern auch festgehalten werden soll. Das hängt sicher damit zusammen, daß sinnvolle Antworten — wie H. E. Tödt in Sagorsk gezeigt hat¹⁸ — eben immer nur anhand konkreter Probleme gegeben werden können, zu deren Beantwortung der Dialog mit den andern Disziplinen unbedingt notwendig ist. Immerhin finden sich aber unter den Äußerungen über die Aufgaben der Christen einige Hinweise, wie nun in den einzelnen Bereichen das *Humanum* praktisch festgehalten werden kann.

5. Die Aufgaben

Die Kirche hat, wie in Uppsala immer wieder festgestellt wurde, die Aufgabe, für eine weltweite verantwortliche Gesellschaft zu arbeiten und aus der Selbstzufriedenheit zur Umkehr und Reue aufzurufen. „Angesichts der Nöte der Welt selbstzufrieden zu sein bedeutet, der Häresie schuldig zu werden“¹⁹. Daher soll die Kirche in ihren Äußerungen die biblische Sicht der einen Menschheit herausarbeiten und zeigen, was das praktisch für die weltweite Solidarität aller Menschen und für die gerechte Güterverteilung bedeutet. Dabei wird vor allem an die prophetische und kritische Rede der Kirche appelliert, die auch darin bestehen muß, daß sie ihre eigenen Strukturen kritisch überprüft und sich dem Wandel aussetzt. Aber auch an allen anderen radikalen Strukturveränderungen, die zur Erreichung größerer sozialer Gerechtigkeit notwendig sind, soll sie sich verantwortlich beteiligen.

Das kann praktisch z. B. durchaus so aussehen, wie es Barbara Ward formulierte: „Die Bereitstellung von 1% unseres Bruttosozialproduktes für die Entwicklungshilfe, veränderte Handelsstruktur . . . werden . . . unsere eifrige Antwort auf den Befehl des Herrn, die Hungrigen zu speisen und Gott selbst in diesen seinen Geringsten zu finden“²⁰. Während dies alles aber mehr für die

Kirchen in den entwickelten Ländern gilt, sollten die Kirchen in den Entwicklungsländern die Sache der Entrechteten vertreten, öffentlich Stellung nehmen und für die Notwendigkeit revolutionären Wandels eintreten.

Die wichtigste Aufgabe der Kirchen und Christen besteht aber in der kritischen Funktion, die revolutionären Bewegungen schöpferisch zu durchdringen und sie von ihrer anarchistischen Tendenz zu befreien. Gerade darin könnte heute die Salz- und Sauerteigfunktion der Christen bestehen, nicht nur darin, eine moralische Weltgemeinschaft zu schaffen. Die Aufgabe der Theologie wurde in Uppsala dahingehend formuliert, daß sie alle diese Fragen gemeinsam mit Fachleuten aus Verwaltung, Industrie und Technik lösen muß. Will sie zur Frage des Humanum Hilfreiches beitragen, dann muß sie nicht nur zu den Ursachen revolutionären Wandels Stellung nehmen, sondern sich auch über Bedeutung und Zielsetzung des Erwachens der Völker der ganzen Welt, die ja auf ihre eigene Weise nach dem Humanum suchen, klarwerden.

Soweit die wichtigsten Äußerungen, die sich auf die „Theologie der Revolution“ beziehen oder eine solche neue sozialetische Konzeption herausfordern. Nachdem schon an einigen Punkten angedeutet wurde, wo die theologische Kritik einsetzen muß, soll nun anhand einiger Fragen aufgezeigt werden, in welche Richtung jetzt die theologische Nacharbeit gehen und mit welchen Fragen sie sich intensiv beschäftigen müßte.

II. EINIGE FRAGEN FÜR DIE THEOLOGISCHE NACHARBEIT

1. Auf biblisch-dogmatischem Gebiet

a) Die Revolution durch Christi Sieg

Wieweit gilt eigentlich jetzt schon Christi Sieg über die Welt? Ist dieser Sieg wirklich schon endgültig? Manche unreflektierten Äußerungen klingen jedenfalls fast danach, als ob die Spannung zwischen dem „schon jetzt“ und dem „noch nicht“ nicht mehr ganz durchgehalten würde. Inwiefern ist denn Christus „a revolutionary reality“? Das wird zwar in einem Zitat behauptet²¹, aber leider nicht begründet. Dabei wäre es äußerst wichtig zu klären, was eigentlich das Revolutionäre an ihm ist. Liegt es in seiner Person oder in seiner Verkündigung begründet? Ist es sein Tod am Kreuz oder seine Auferstehung? Wobei natürlich noch weiter zu fragen wäre: Wieso ist es Wirklichkeit, und für wen?

b) Der Menschensohn und die eine Menschheit

Es ist zu begrüßen, daß versucht wurde, die Konzeption der einen Menschheit auch christlich bzw. christologisch zu begründen. Dabei ist aber zu fragen, ob Jesu universale Bedeutung für die ganze Menschheit gerade mit dem jüdisch-apokalyptischen Begriff des Menschensohnes (der in den Uppsala-Dokumenten

von allen christologischen Titeln am häufigsten gebraucht wird) und der paulinischen Vorstellung des zweiten Adam sachgemäß ausgedrückt werden kann. Weiter ist zu fragen: Ist denn die Menschheit, die von Christus nichts weiß und wissen will, auch Leib *Christi*? Und wenn ja, inwiefern? Es handelt sich hier tatsächlich um einen Ansatz, der wesentlich weiter ist als die Koinonia-Vorstellung bei Shaull, die auf die kleine elitäre Gruppe der neuen Revolutionäre beschränkt bleibt. Nur müßte die christologische Begründung der einen Menschheit noch gründlich theologisch durchdacht werden, wobei natürlich in erster Linie das Verhältnis Menschensohn – Mensch – Menschheit zu klären wäre.

c) Reich Gottes und soziales Handeln

Immer wieder wird in den grundsätzlichen Erklärungen darauf hingewiesen, daß der Glaube an das kommende oder schon anbrechende Reich Gottes die Christen dazu dränge, sich auch am Kampf um größere soziale Gerechtigkeit zu beteiligen²². Abgesehen davon, daß in diesen Äußerungen präsentische und futurische Eschatologie völlig unverbunden und unausgeglichen nebeneinanderstehen, wäre wohl noch die soziale Relevanz der Basileia=Verkündigung Jesu näher zu untersuchen. Weiter ist völlig unklar, inwiefern uns der Heilige Geist durch die Ereignisse mahnt²³. Äußerungen dieser Art scheinen theologisch noch genauso ungenügend reflektiert zu sein wie die Auffassungen Richard Shaulls über Gottes Handeln in der Geschichte. Man wird ja nicht einfach aus dem Grad der Dynamik irgendeines Geschehens oder aus der Häufung und Intensität von Ereignissen auf den Grad schließen dürfen, in dem Gott daran beteiligt ist. Gerade für eine „Theologie der Revolution“ wäre aber eine Klärung des Problems, ob, wie und inwiefern Gott in der Geschichte handelt, von allergrößter Wichtigkeit.

d) Die Kategorie des Novum

Daß die bisher genannten Punkte alle auf diese Frage hinzielen, liegt wohl nicht nur an der Losung der Vierten Vollversammlung „Siehe, ich mache alles neu“, die auch die Aussagen ihrer Botschaft stark beeinflußt hat²⁴, sondern vielleicht auch mit an Shaulls Ansatz, bei dem ja, in diesem Punkt von Ernst Bloch herkommend, die Kategorie des Novum eine große Rolle spielt. Im Blick auf die Uppsala-Texte wäre nun zu fragen: Wie ist das Novum der neuen Schöpfung in Christus, die ja immer als Begründung für unsere menschliche Erneuerung, für den neuen Menschen wie für die neue Gesellschaft, angeführt wird, zu verstehen? Wie verhält sich dieses Neue zum Alten? Gibt es da überhaupt noch eine Kontinuität und worin besteht sie? Überdies ist grundsätzlich zu fragen: Wieweit ist diese neue Schöpfung schon Gegenwart, wieweit ist sie noch Zukunft? In den theologischen Äußerungen scheint mir das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft noch nicht ganz geklärt zu sein. Für unsern Zusammenhang

wäre es aber unbedingt notwendig zu wissen, wo nun eigentlich die treibende Kraft liegt, und wie weit die Zukunft schon unsere Gegenwart bestimmt.

e) Der Begriff der „Entwicklung“

Der theologische Aspekt der Entwicklung bedarf noch genauerer Erläuterung, wobei natürlich erst einmal zu klären wäre, ob es überhaupt einen theologischen Entwicklungsgedanken gibt. Wenn ja, dann wäre wieder zu fragen, worauf er sich gründet und ob es im Alten oder Neuen Testament Ansätze für eine theologische Entsprechung des Entwicklungsgedankens gibt. Welche Ansätze biblischer Art wären das, und welche Unterschiede bestünden dann zwischen dem biblischen und dem modernen säkularen Entwicklungsgedanken? So wäre z. B. der Einleitung des Berichtes über Beirut die Frage zu stellen, woraus denn hervorgeht, daß es Gottes Wille ist, daß die Welt sich entwickelt, oder woher es denn eindeutige Gewißheit gibt, daß er in der gegenwärtigen Entwicklung am Werk ist.

2. Auf sozialetischem Gebiet

a) Das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft

Diese sozialetische Konzeption taucht auch nach Genf und trotz Genf in den Uppsala-Dokumenten immer wieder auf. Sie wurde also keineswegs von einer „Theologie der Revolution“ abgelöst, wohl aber in ihrer Bedeutung für die eine Menschheit, die in arm und reich und in schwarz und weiß gespalten ist, entfaltet. Es müßte aber noch genauer untersucht werden, in welchem Umfang und in welchem Zusammenhang diese bisherige sozialetische Konzeption in Uppsala noch (oder wieder) auftaucht und ob sie nicht doch durch Genf eine Verschiebung oder andere Nuancierung erfahren hat.

b) Das Humanum

Was H. E. Tödt in Sagorsk dazu sagte und im Bericht von Paul Abrecht erwähnt wurde, sollte unbedingt weiter verfolgt werden. Es müßte aber noch zu dem, was in Uppsala über den Menschensohn, den zweiten Adam, den neuen Menschen und die erneuerte Menschheit gesagt wurde, in Beziehung gesetzt werden. Vor allem wurde durch Uppsala die brennende Frage noch nicht befriedigend beantwortet: Wie kann das Humanum praktisch von den Christen im revolutionären Prozeß festgehalten werden? Wie können sie es erreichen, daß Macht und Gewalt nicht wieder eskalieren und sich ohne Rücksicht auf den Menschen durchsetzen? Wie kann der Mensch, sowohl der, der an der Durchführung der Revolution beteiligt ist, als auch der, gegen den sie gerichtet ist, im revolutionären Prozeß Mensch bleiben, und wie können die Christen durch ihre Teilnahme das erreichen? Von der Beantwortung dieser Fragen wird wohl einiges für die Weiterentwicklung einer Theologie der Revolution abhängen.

ANMERKUNGEN

¹ Nach Fertigstellung dieses Beitrags erschien im Verlag Christian Kaiser, München, der erregende Bericht von Helmut Gollwitzer „Die reichen Christen und der arme Lazarus. Die Konsequenzen von Uppsala“, auf den hier zwar nicht mehr eingegangen werden konnte, aber noch ausdrücklich hingewiesen werden soll.

^{1a} Die Zitate beziehen sich – falls nicht anders angegeben – auf den offiziellen Bericht des Ökumenischen Rates der Kirchen „Bericht aus Uppsala 68“, herausgegeben von Norman Goodall, deutsche Ausgabe besorgt von Walter Müller-Römheld, Genf 1968. Die in diesem offiziellen Dokumentenband nicht enthaltenen Vorträge und Berichte werden nach den vervielfältigten Dokumenten der Vollversammlung zitiert.

² André Philip, Einführung in den Entwurf der Sektion III, a.a.O. S. 39.

³ Angenommener Bericht der Sektion III, I/2, a.a.O. S. 46.

⁴ ibd.

⁵ Angenommener Bericht der Sektion VI, Nr. 17, a.a.O. S. 98.

⁶ Kaunda, Reiche und arme Nationen, Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 11/68, S. 13; Junge Kirche, 11/68, S. 618 ff.

⁷ ibd, S. 16.

⁸ Sonderbericht Dokument Nr. 1, S. 3, Punkt 6 (vervielfältigtes Dokument der Konferenz).

⁹ Barbara Ward, Reiche und arme Nationen, Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 13/68, S. 17.

¹⁰ ibd. S. 17.

¹¹ ibd. S. 17.

¹² vgl. Kaunda, die reichen und die armen Nationen, Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 11/68, S. 2.

¹³ Zu diesem Thema vgl. besonders das wichtige Kapitel „Revolution als Thema christlicher Sozialethik“ in dem unter Anmerkung ¹ erwähnten Buch von H. Gollwitzer, S. 74 ff., sowie auch den nach Fertigstellung dieses Aufsatzes erschienenen Beitrag von Jürgen Moltmann „Gott in der Revolution“, Evangelische Kommentare, 10/68, S. 565 ff.

^{13a} vgl. Paul Abrecht, Report to the Uppsala Assembly on The World Conference on Church and Society and the Subsequent Discussion in the Churches (vervielfältigtes Dokument der Konferenz).

¹⁴ a.a.O. S. 43.

¹⁵ Angenommener Bericht der Sektion VI, Nr. 13, a.a.O. S. 97.

¹⁶ ibd.

¹⁷ ibd. Nr. 15.

¹⁸ vgl. W.-D. Marsch, „Sagorks – zwischen Genf und Uppasala“, Ökumenische Rundschau, 17/3, Juli 1968, S. 302 f.

¹⁹ Angenommener Bericht der Sektion III, V/29, a.a.O. S. 53.

²⁰ Barbara Ward, Reiche und arme Nationen, Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 13/68, S. 18.

²¹ Paul Abrecht, Section III, Document No. 3, p. 20 (vervielfältigtes Dokument der Konferenz; englisch).

²² So z. B. im angenommenen Bericht der Sektion III, I/4, a.a.O. S. 46.

²³ So z. B. André Philip, Einführung in den Entwurf von Sektion III, a.a.O. S. 39: „Der Heilige Geist mahnt uns durch die Ereignisse . . .“

²⁴ Botschaft der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, a.a.O. S. 1; vgl. besonders die Äußerungen über den neuen Menschen, die neue Menschheit, die erneuerte Gesellschaft und die Vorwegnahme des Reiches Gottes.