

Laßt uns schließen, indem wir Gott bitten, er möge uns darin stärken, das Recht zu bewahren und die Gerechtigkeit zu üben, und er möge uns das Zutrauen geben, daß sein Reich komme und daß seine Gerechtigkeit offenbar werde. Amen.

## Zur theologischen Gesellschaftskritik Heinz-Dietrich Wendlands und Paul Tillichs

VON REINHOLD LINDNER

Die sozialtheologische Arbeit Heinz-Dietrich Wendlands zeichnet sich durch eine eigenständige biblisch-theologische Begründung der Sozialethik aus.<sup>1</sup> Als neutestamentlicher Forscher hat Wendland wichtige Beiträge dazu geleistet.<sup>2</sup> Als Sozialethiker steht Wendland in einer kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition des Lutherthums.<sup>3</sup> Dazu war ihm die Theologie Karl Barths wertvoll. Vor allem hat sich Wendland an Paul Tillich orientiert, den er den „bedeutendsten christlichen Denker unserer Tage neben Karl Barth“ nannte.<sup>4</sup> Man wird Wendlands Sozialethik wohl nur dann recht würdigen und verstehen können, wenn man die Bedeutung Tillichs für Wendlands theologische Grundlegung der Sozialethik erkennt. Tillich hat Wendlands Arbeit mehr bereichert als die Einflüsse anderer Theologen, von denen hier Johann Hinrich Wichern, Friedrich Brunstäd, Emil Brunner, Dietrich Bonhoeffer, Ernst Wolf und Arthur Rich genannt seien.<sup>5</sup>

Die Verbindung Wendlands mit Tillich ist am besten darzustellen, wenn die Gesellschaftskritik beider Theologen beachtet wird. Dem religiösen Sozialismus Tillichs kommt dabei besondere Bedeutung zu. Was den Studenten Wendland in Berlin am Anfang der zwanziger Jahre im Blick auf den Privatdozenten Tillich „faszinierte und oft geradezu hinriß, war die Dynamik und die vereinigende Kraft seines Denkens: Das war keine theologische Fachwissenschaft jenseits der Welt, sondern der Versuch, jede Bewegung jener stürmischen zwanziger Jahre, jede Weise menschlicher Existenz, jede Form der Gesellschaft bis in ihre letzte Gründung im Grunde und Abgrunde des Seins zu verfolgen und in allen das eine zu hören, das uns unbedingt angeht“.<sup>6</sup> Die Begegnung mit Tillich hat Wendland tief geprägt. Auch er ist kein Fachwissenschaftler, kein „reiner Theologe“. Wie Tillich versteht Wendland seine Aufgabe so: „Der Theologe bewegt

sich denkend und lehrend immer auf der Grenze von Kirche und Welt.“<sup>7</sup> Theologisches Denken ist immer „auf die Welt bezogen, ja es steht im Dienste der Welt. Wie alles Handeln der Kirche in und an der Welt trägt auch das Denken diakonischen Charakter.“<sup>8</sup>

Theologisches Denken im Dienst der Welt, eine Diakonie des Denkens, wie sie bei Tillich und Wendland vorliegt, geschieht in therapeutischer Absicht. Dazu gehört eine Analyse, die in tiefere Schichten vordringt, als es empirisch-wissenschaftliche Methoden vermögen, und ein Erkenntnisvermögen für heilende Kräfte, die für die Welt hoffen lassen. Das ist die Aufgabe theologischer Gesellschaftskritik. Wie für Tillich ist auch für Wendland Marx' Auffassung von den Mächten unserer Gesellschaft, die den Menschen zum Objekt machen und dadurch entmenschlichen, bestimmend geblieben. „Eine zureichende Gesellschafts- und Kulturkritik kann es seitdem nicht mehr geben, ohne daß wir uns mit Paul Tillich der Marx'schen Herausforderung stellen.“<sup>9</sup> Theologischer Gesellschaftskritik geht es also nicht um Kritik als solche, sondern um die Menschwerdung des Menschen. Das fordert einen leidenschaftlichen Kampf gegen alle dehumanisierenden Kräfte. Daran muß — das ist die gemeinsame Überzeugung von Tillich und Wendland — die Kirche mitwirken, wenn sie Kirche bleiben will: als Mitarbeiterin im Kampf Gottes gegen das Elend von Mensch und Welt.

Tillich hat für den Kampf der Kirche eine systematisch-theologische Grundlegung erarbeitet. Wendland baut darauf auf und konkretisiert die gesellschaftliche Aufgabe der Kirche und der Christen. Wendland will die „weltliche Christenheit“ befähigen, das Notwendige tun zu können.<sup>10</sup> Darum ist Sozialethik für Wendland die Zuspitzung der sozialtheologischen Arbeit. Er versteht sie nicht als eine Spezialdisziplin, sondern theologisch im eigentlichen Sinn: als eine Verständigung über den Auftrag Gottes an seine Mitarbeiter — die Kirche. Trotz mancher Kritik, die ein solches bisher ungewöhnliches Verständnis von theologischem Denken und kirchlichem Handeln hervorrief, hat Wendland bei dem beharrt, „was er in schweren Jahren der Bedrängnis und der Bedrohung unter der Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten und in langer russischer Kriegsgefangenschaft als die göttliche Wahrheit des Evangeliums erkannt, festgehalten und verkündigt hat.“<sup>11</sup>

Das soll im folgenden in einigen Punkten umrissen werden. Dabei wird jeweils der Zusammenhang eines Begriffs von Wendlands Sozialtheologie mit einem für Tillichs theologisches System wichtigen Element nachzuweisen sein. Damit kann weder Wendlands ganze Arbeit gewürdigt noch Tillichs Theologie entfaltet werden. Es geht nur um den Hinweis auf den bisher wenig beachteten Einfluß Tillichs auf Wendlands sozialtheologische Arbeit und auf eine sozialtheologische Grundsatzfrage: der Berechtigung kirchlich-theologischer Gesellschaftskritik. Das alles müßte breiter ausgeführt werden, als es hier möglich ist.<sup>12</sup>

Wendland hat die Erörterung sozialetischer Grundsatzfragen „Theologie der Gesellschaft“ genannt.<sup>13</sup> Es geht Wendland dabei um eine theologische Klärung der Tatsache, daß die Kirche mit der Welt verhaftet ist und daß die Glieder der Kirche mitten in dieser Welt leben.<sup>14</sup> Das zu bedenken, ist nicht nur die Aufgabe der Kirchensoziologie. Was „Kirche in der modernen Gesellschaft“ theologisch heißt, kann die Soziologie nicht klären. Unterläßt die Theologie diese Aufgabe, dann ist sie naiv und bleibt in ihren Aussagen abstrakt, was sowohl Wirkungslosigkeit im Blick auf ihren Auftrag als auch verhängnisvolle Wirkungen im Blick auf die menschliche Gesellschaft zur Folge haben kann. Es fehlt ohne eine theologische Analyse der Gesellschaft „die Einsicht in das Mißverhältnis, das zwischen der faktischen Sozialstruktur der heutigen christlichen Gemeinde und universalem Verkündigungsauftrag dann besteht, wenn die erstere nicht erkannt wird oder, was noch schlimmer ist, in ihrer Bedeutung für den Verkündigungsauftrag der Kirche gar nicht begriffen wird.“<sup>15</sup> Aus einer theologischen Gesellschaftskritik folgt eine Kritik von Theologie und Kirche, ihrer Tradition und gegenwärtigen Gestalt.

Wendland geht es wie Tillich um den realgeschichtlichen Zusammenhang von Kirche und Gesellschaft.<sup>16</sup> Es soll mit dem Programm einer Theologie der Gesellschaft nicht nachträglich oder zusätzlich etwas konstruiert werden, was empirisch-soziologisch nicht aufweisbar und theologisch vielleicht nur von zweitrangiger Bedeutung ist. Es soll nicht von Kirche *und* Gesellschaft geredet werden, als sei die Kirche nicht schon längst in dieser Gesellschaft ein recht problematisches Phänomen.<sup>17</sup> Vielmehr muß es einer Theologie der Gesellschaft darum gehen, diese Tatsache endlich wahrzunehmen. Das wird nur dann geschehen können, wenn die Theologie „die Welt unter dem Aspekt des Reiches Gottes“ sieht oder, wie Karl Barth sagt, wenn die christliche Gemeinde im Dienst am Weltgeschehen in der „Wahrnehmung des gekommenen und kommenden Reiches Gottes“ steht. Wenn das der Fall ist, „wird damit zu rechnen sein, daß ihr Zeugnis ganz andere Dimensionen hat und nach kurzer äußerer Übereinstimmung mit dem, was auch von anderer Seite vertreten wird, in eine, von dort her gesehen, ganz fremde Richtung weist. Es ist nun einmal ein anderes, ob dieselben weltlichen Dinge unter dem Aspekt des Reiches Gottes oder ob sie unter dem einer ihr angeblich auch sonst innewohnenden Logik, Metaphysik und Ethik gesehen werden“. Wenn Theologie und Kirche in dieser Weise prophetisch reden, „dann ist es ja gerade nicht etwa aus der Tiefe der jeweiligen Gegenwart, sondern in der Gegenwart aus der Tiefe jener qualifizierten Vergangenheit und jener qualifizierten Zukunft geschöpft“.<sup>19</sup>

Mit Wendlands Berufung auf Karl Barth wird einerseits klar, worum es Wend-

land mit seiner Theologie der Gesellschaft geht. Auf der andern Seite wird auch die von Barth immer wieder behauptete Unvereinbarkeit zwischen seiner und Tillichs Theologie unübersehbar. Kann Wendland diesen Zwiespalt beseitigen? Muß er sich nicht für Barth oder für Tillich entscheiden? Wendland hat sich für Tillich entschieden und damit zugleich für Barth. Denn Tillich steht zeit seines Lebens in einer „unterirdischen Arbeitsgemeinschaft“ mit Barth.<sup>20</sup> Tillich hat seine Erkenntnisse über die religiöse Lage nicht „aus der Tiefe der jeweiligen Gegenwart“ geschöpft, sondern konnte diese Tiefe nur „unter dem Aspekt des Reiches Gottes“ erkennen. Der Unterschied zwischen Tillich und Barth besteht darin, daß Tillich seine Analysen der Tiefendimension dieser Welt offenlegt, während Barth nur seine theologischen Urteile über Kirche und Welt mitteilt. Barths Reden war oft prophetisch. Tillichs Analysen befähigen den, der kein Prophet ist, zu einer theologischen Gesellschaftskritik. Beides, prophetisches Zeugnis und theologische Gesellschaftskritik, sind „ihrer jeweiligen Zeitgenossenschaft gegenüber zwar auch nur ein menschliches, in allen seinen Urteilen und Anwendungen irrtumsfähiges, es ist aber gegenüber allem, was von anderen menschlichen Standorten her vertreten wird, freies Zeugnis“.<sup>21</sup> Dadurch sollen Mensch und Gesellschaft offengehalten werden für das freie Handeln Gottes in der Geschichte.

Darum geht es Wendland mit seiner Theologie der Gesellschaft und Tillich mit seiner „*Theologie der Kultur*“.<sup>22</sup> Tillich hat die Philosophie, Psychologie, Medizin, Kunst und Architektur seiner Zeit auf ihre religiöse Substanz hin analysiert. Ebenso tut er es mit gesellschaftlichen Bewegungen, besonders mit dem Sozialismus. Tillich erkannte in seinen Analysen des menschlichen Schaffens in Wirtschaft, Technik, Politik und Wissenschaft die bisher ungeahnten Möglichkeiten der Machtentfaltung des Menschen in der modernen Gesellschaft und zugleich die Gefahr der Selbstzerstörung des Humanums.<sup>23</sup> Wird der Mensch ein Opfer seiner selbst werden? Karl Marx hatte gemeint, daß eine Überwindung des kapitalistischen Wirtschaftssystems das Elend des Menschen beseitigen könne. Tillich erkannte Marx' Gesellschaftskritik als legitimen Protest an. Tillichs religiöser Sozialismus ergreift Partei für das Proletariat und den Kampf gegen die Selbstentfremdung des Menschen. Damit verbindet Tillich die Hoffnung auf einen Sieg des Sozialismus, auf einen „Kairos“, auf die Geburtsstunde einer humaneren Gesellschaftsverfassung. Zugleich deckt Tillich mit seiner Analyse des Sozialismus den Widerspruch auf, daß der Mensch nicht in der Lage ist, die Selbstentfremdung zu überwinden. Denn alles menschliche Schaffen hat die Tendenz, sich gegen den lebensschaffenden Geist Gottes zu verschließen. Der Mensch will nicht nur Mitarbeiter Gottes sein, sondern er will „sein wie Gott“. An dieser Ursünde, an der *incurvatio in se* (Luther), an dem Streben nach Autonomie, nach Mündigkeit, nach Gottlosigkeit, muß die menschliche Gesellschaft zugrunde gehen.

Retten kann sie nur eine neue „Theonomie“, der Einbruch von „Neuem Sein in Jesus als dem Christus“.<sup>24</sup>

Diese Analyse von Kultur und Gesellschaft hat Wendland von Tillich übernommen und, wie im folgenden Abschnitt zu zeigen sein wird, anhand der Entwicklung von Technik und Wissenschaft als weiterhin gültig nachgewiesen. Theologie hat es also nicht nur mit der Bibel und der Tradition der Kirche zu tun, sondern mit allem, was Menschen tun, und mit der Welt, die sie sich schaffen. Es geht um die Frage, ob sich darin die natürliche Auflehnung des Menschen gegen Gott manifestiert oder ob sich im menschlichen Handeln die Liebe Gottes zu seiner Welt verwirklichen kann. Ein solches Weltverständnis kann nur theologisch begründet werden. Wo das geschieht, muß im Namen Gottes und im Namen der Menschlichkeit des Menschen Protest gegen die Ursünde erhoben werden. Die theologische Gesellschaftskritik gewinnt dann prophetischen Charakter. Es geht ihr um Gerechtigkeit: daß Gott und damit der Mensch zu seinem Recht kommt.

### *Reich Gottes und Ontologie*

Eine Theologie der Gesellschaft muß in der Christologie ihre Mitte haben und in der Ekklesiologie zur Entfaltung kommen. Ihre gesellschaftskritische Zuspitzung erhält die Sozialtheologie in der Eschatologie — in der Erwartung des Reiches Gottes.<sup>25</sup> Von hier fällt Licht in die Welt der Menschen: auf ihre Sehnsucht nach Vollendung der Welt und auf die Unmöglichkeit ihres Versuchs, dahin zu kommen. „Wer an das Reich Gottes glaubt und für möglich hält, daß es in einem kommenden Zeitalter sozialer Gerechtigkeit und Vollkommenheit endgültig verwirklicht wird, . . . ist kein Protestant mehr im wahren Sinn des Wortes.“<sup>26</sup> So schrieb es Tillich im Jahre 1937 über den marxistischen Utopismus. In ähnlicher Weise ist das heute der weit verbreiteten theologischen Fortschrittsgläubigkeit entgegenzuhalten. Man meint, auf die Vorstellung von einem Jenseits der Geschichte, auf eine futurische Eschatologie, verzichten zu können. Mit einer totalen Erneuerung der Welt durch den wiederkommenden Christus sei nicht zu rechnen. Die Welt werde sich munter weiterdrehen!

Die allgemeine, in aller Welt verbreitete theologische Fortschrittsgläubigkeit dürfte heute die ökumenische Sozialtheologie beherrschen.<sup>27</sup> Das amerikanische social gospel scheint sich — ungebrochen von der Kritik Reinhold Niebuhrs und Paul Tillichs, den man in den USA einen „Neoorthodoxen“ nennt, — durchgesetzt zu haben. Man beruft sich dabei auf Dietrich Bonhoeffer und Friedrich Gogarten.<sup>28</sup> Aber auch Tillichs Theologie hat einen gewissen Anteil an dieser Entwicklung.<sup>29</sup> Das liegt unter anderem an Tillichs Eschatologie. Das Symbol des Reiches Gottes interpretiert Tillich glänzend in seiner Bedeutung für die Ge-

schichte. Aber der Eschatologie Tillichs fehlt das Ende und Ziel jenseits der Geschichte, *die Wirklichkeit*, die universale Sinnerfüllung und Vollendung ist, „endgültige Erlösung und Offenbarung, uneingeschränkte Überwindung aller Zweideutigkeiten der Geschichte, die totale Herrschaft Gottes in der alles umfassenden Einheit des Eschatons, wo Gott alles in allem ist“. <sup>30</sup> An dieser Stelle enttäuscht Tillichs Theologie, obwohl er immer wieder der futurischen Jenseitigkeit des Reiches Gottes in seinen Formulierungen nahekommmt. <sup>31</sup> Es ist Tillich recht zu geben, daß „wir nur unendlich wenig Positives sagen“ können von dem, was „Ende der Geschichte“ heißt, <sup>32</sup> und daß alle eschatologischen Vorstellungen in ihrer Existentialität verstanden werden müssen als Gericht und Gnade in der Gegenwart. Zugleich muß aber festgehalten werden, daß eine existentielle und soziale Interpretation der eschatologischen Botschaft der Bibel theologisch nur möglich ist in der Erwartung einer sich tatsächlich ereignenden Wirklichkeit, auch wenn kein Mensch sagen kann, wie und wann das geschehen wird. Dieses Paradox muß um der Logik der Theologie willen festgehalten werden. Ohne seine Bejahung, wie es Tillich für das neue Sein in Jesus als dem Christus getan hat, <sup>33</sup> wäre das Reich Gottes eine leere utopische Idee – die Projektion unerfüllbarer menschlicher Wünsche in eine ferne Zukunft. Eine *Theologie* der Gesellschaft und Theologie überhaupt wäre dann überflüssig. Man könnte das Feld Denkern wie Ernst Bloch, Vítězslav Gardavský und anderen überlassen.

Der Neutestamentler Wendland, der nicht zur Schule der existentialen Interpretation gehört, redet anders als Tillich. <sup>34</sup> Für Wendland ist das Reich Gottes als Vollendung des Heilsplans Gottes reales Ziel der Geschichte. In der Erwartung dieser Zukunft zeichnet Wendland das Weltgeschehen mit kräftigeren Strichen als Tillich. Er spricht auffällig viel von „sozialen Dämonien“, vom „Reich der Welt“ als dem Widereinander des antichristlichen Reichs und der göttlichen Schöpfung. <sup>35</sup> Als Kontrast zu einem oberflächlichen Fortschrittsglauben hat ein solches Reden seine Berechtigung. Wendland will den Ernst der Lage, in der sich die Welt befindet, klar herausstellen, ohne jedoch die Welt zu verteufeln. <sup>36</sup> Das Ja und Nein Gottes zu seiner Welt, Gnade und Gericht, gilt es zu verkündigen. Dazu muß die Kirche die Welt annehmen, so wie sie ist – „trotz ihrer Unannehmbarkeit“. <sup>37</sup> Die Kirche kann mit dem Ja Gottes in der Solidarität mit der Welt leben, ohne den Widerspruch gegen ihre Entfremdung von Gott aufzugeben – aus dem Nein Gottes heraus. Die Liebe Gottes zu seiner Welt erfordert Assoziation und Dissoziation.

Tillich hat diese Dialektik von Gottes Handeln in seiner Ontologie zu entfalten versucht. Es geht ihm dabei um einen „gläubigen Realismus“. <sup>38</sup> Tillich treibt Ontologie nicht spekulativ-deduktiv, sondern analytisch-deskriptiv. <sup>39</sup> Darin entspricht er dem modernen Empirismus. Aber er sucht die scheinbar zufällige Konkretion zu durchdringen, um tiefere Dimensionen des Seins zu ent-

decken, die als Elemente zur Gesamtstruktur des Seins gehören. Darin unterscheidet sich Tillichs Ontologie von den Ergebnissen der Fachwissenschaften. Tillich betrachtet die Wirklichkeit unter dem „Aspekt des Reiches Gottes“ und macht dabei andere „Entdeckungen“ als die positivistisch arbeitenden Wissenschaften. Daß eine solche Ontologie von daher als „unwissenschaftlich“ abgelehnt wird, kann nicht anders sein, genauso wie die Theologie insgesamt unter dasselbe Verdikt fallen muß. Eine Theologie der Gesellschaft kann dem nicht entgehen wollen. Sie kann nicht unkritisch Ergebnisse soziologischer Forschung übernehmen, sondern muß von einem theologischen Wirklichkeitsverständnis her die menschliche Gesellschaft durchleuchten.<sup>40</sup> Für Wendland und Tillich heißt das, daß ihre Ontologie eschatologisch ausgerichtet ist. Sie kennt den fragmentarischen Charakter alles Seienden, widerspricht allen Absolutheitsansprüchen und weist auf den Grund für den „Mut zum Sein“ hin: Die Welt ist Schöpfung Gottes, die vom neuen Sein in Jesus als dem Christus erneuert wird. Das ist „gläubiger Realismus“.

Wir können hier nicht ausführen, wie Tillich die soziale Wirklichkeit analysiert. Es sei nur erwähnt, daß die Metapher „Liebe“ für Tillich der Schlüssel zur Erkenntnis des Seins ist.<sup>41</sup> Wir können auch nicht darstellen, wie Wendland mit Tillichs Ontologie in eine kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Naturrechtslehren eintritt.<sup>42</sup> Es sei nur auf eine Frage hingewiesen, wie Tillich und Wendland von ihrer eschatologischen Ontologie her die Mächte beurteilen, die unsere Gesellschaft gestalten: Technik und Wissenschaft. Sie bewirken eine „Umwälzung des gesellschaftlichen Gesamtsystems“, eine „totale Revolution“.<sup>43</sup> Wie wird die Menschheit mit dieser „Macht schöpferischer Zerstörung“ fertig? Wird die Menschheit sie zur Entfaltung ihrer Menschlichkeit nutzen? Oder wird sie sich selbst unfrei machen? „Der Mensch verwandelt sich selbst zu demjenigen Menschen, dessen das gegenwärtige und das zukünftige System der Gesellschaft bedarf, d. h. zum angepaßten Menschen.“<sup>45</sup> Die Situation der Entfremdung, wie es Karl Marx vor 100 Jahren für das kapitalistische Wirtschaftssystem feststellte, wäre dann universal und total. Dieser Entwicklung gilt der Kampf theologischer Gesellschaftskritik.

„Muß es aber so kommen, daß der Mensch sich selbst zerstört? Daß er dieser Tragik nicht ganz entrinnen kann, gehört nach Tillichs ontologischer Erkenntnis zur „Struktur der Destruktion“ dieser Welt.“<sup>46</sup> Gegen das destruktive Weltgeriebe kann der Mensch ankommen, nicht aus eigener Kraft, aber in der Macht des neuen Seins, das ihm im Glauben an Jesus Christus zukommt. Im Blick auf die rasante technisch-wissenschaftliche Weltentwicklung könnte der Mensch resignieren und behaupten, man „könne nichts machen“, obwohl er sich gleichzeitig eingestehen muß: „Wir selbst haben das alles gemacht.“<sup>47</sup> Jedoch nicht von dieser Einsicht her wird das menschliche Handeln moralische Qualität gewinnen können, sondern

nur vom „Mut zum Sein“, der im Ergriffensein vom Reich Gottes, vom Neuen Sein in Jesus als dem Christus, gründet.

Die evangelische Ethik kann auf eine eschatologische Ontologie nicht verzichten. Sonst gibt es nur die Möglichkeit, die Last der Verantwortung aus eigener Kraft schultern zu wollen.<sup>48</sup> Das ist für die meisten Menschen nicht möglich. Die weltliche Christenheit hat es leichter, wenn sie ihren Dienst am Weltgeschehen unter dem „Aspekt des Reiches Gottes“ tut. Ihre gesellschaftliche Diakonie gewinnt von dorthier Klarheit und Kraft. So ist eine „verantwortliche Gesellschaft“ möglich: „in der Freiheit, die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen, und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind“.<sup>49</sup>

### *Weltliche Christenheit und religiöser Sozialismus*

Wird die weltliche Christenheit in der Wahrnehmung ihrer Verantwortung vor Gott und den Menschen ein „heilsames Widerlager“<sup>50</sup> gegen die dehumanisierenden Kräfte der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation sein können? Ist eine solche Aufgabe nicht zu groß, und sind die vorhandenen Kräfte — einzelne Verantwortliche und Gruppen, die theonome Entscheidungen fällen — nicht zu schwach? Hat Wendland mit seiner Gesellschaftskritik, mit der er die Christen in ihrem Beruf zu rechtem Verhalten befähigen will, ein unerfüllbares Programm entwickelt? Diese Fragen stellen sich spätestens, wenn es um die Umsetzung der gewonnenen sozialtheologischen Erkenntnisse in die Praxis geht. Diese Fragen können nicht entschieden werden. Theologische Gesellschaftskritik kann nur in der Hoffnung betrieben werden, daß ihr universal-eschatologischer Ansatz nicht nur Klarheit über die Aufgaben verschafft, sondern auch den Mut vermittelt zu tun, was möglich ist, und nicht gegenüber den vielen Dingen, die nicht zu schaffen sind, zu verzagen. Theologische Gesellschaftskritik ist im Blick auf ihre Theorie und Praxis „wagende Deutung der Wirklichkeit“ (Friedrich Brunstäd)<sup>51</sup> — Wagnis in Hoffnung.

Nur von der Hoffnung her, daß die Christenheit ihren sozialdiakonischen Auftrag in der modernen Gesellschaft erkennen und wahrnehmen wird, ist Wendlands Sozialtheologie zu verstehen. Wer diese Hoffnung nicht hat, wird sich mit einer „begleitenden Sozialethik“ begnügen und eine Theologie der Gesellschaft ablehnen müssen.<sup>52</sup> Muß aber nicht eine Sozialtheologie, der man den „Geist der Utopie“<sup>53</sup> anmerkt, in die Enttäuschung führen? Tillichs Erwartung in den zwanziger Jahren, daß sich der Durchbruch zu einer humaneren Gesellschaftsgestaltung ereignen würde, ging nicht in Erfüllung. Diese Erfahrung führte Tillich tiefer in die theologische Arbeit hinein, deren Ergebnis die Einsicht in die „Struktur der

Destruktion“ und den fragmentarischen Charakter alles menschlichen Handelns war. Damit schützt Tillich die Christenheit vor falschen Erwartungen und führt sie in eine Nüchternheit hinein, die das Entscheidende von der Kraft des Heiligen Geistes erhofft und weiß, daß er nicht nach Wunsch zur Verfügung steht. In Tillichs religiösem Sozialismus der zwanziger Jahre war diese Einsicht noch nicht so klar ausgeprägt. Seine theonome Deutung der Geschichte hatte „einen leichten Anflug von Romantik“, wie er selbst bekennt.<sup>54</sup>

Eine andere Schwäche von Tillichs religiösem Sozialismus war es, daß er zwar eine glänzende Theorie in der Auseinandersetzung mit Karl Marx und dem Sozialismus der zwanziger Jahre entwickelte, aber diese Theorie nicht zu vermitteln verstand. Tillich hatte Freunde, die sich für die Verwirklichung seiner Ideen einsetzten, und es gab Gruppen religiöser Sozialisten. Aber das Proletariat konnte mit Tillichs Theorien nichts anfangen, und die Kirche verschloß sich auch einem theologisch vertieften Sozialismus.

Wendland hatte es nach dem zweiten Weltkrieg leichter. Und er erkannte, daß die praktische Verwirklichung des „protestantischen Prinzips“ entscheidend ist. Theologische Gesellschaftskritik bleibt nur ein ästhetisches Phänomen, wenn sie nicht als gesellschaftliche Diakonie wahrgenommen wird. Wendland findet den Ort dafür in der gottesdienstlichen Gemeinde und weltlichen Christenheit. Sie soll sich in Dienstgruppen organisieren, die bestimmte Aufgaben in ihrer Alltagswelt haben. Ziel der zuerst lockeren Gruppenbildung ist der „Übergang in die Verbindlichkeit, in die den einzelnen neu bindende Gemeinde, durch das Ja zur christlichen Gemeinde, mit welchem der einzelne oder eine Gruppe aus der Unverbindlichkeit des Gesprächs und der offenen Gruppe heraustreten, um nunmehr selbst aktive und in der Welt dienende Glieder der christlichen Gemeinde zu werden“.<sup>55</sup> Solche Gruppen müssen selbst gottesdienstliche Gemeinde werden oder ihren Rückhalt in einer Gemeinde haben – in der Verwurzelung in Wort und Sakrament.<sup>56</sup>

Wendlands Programm ist nur in Ansätzen, nur hier und dort mit dem erhofften Erfolg verwirklicht worden. Das ist kein Beweis gegen die Richtigkeit und Wichtigkeit der gesellschaftsdiakonischen Aufgabe. Der Kairos einer breiten kirchlichen Verwirklichung theologischer Gesellschaftskritik steht noch aus. Gerade deswegen ist am gesellschaftsdiakonischen Auftrag der „Kirche zwischen den Zeiten“, zwischen Auferstehung und Wiederkunft Christi, festzuhalten. „Ekklesiologie ist als Fundierung der Sozialkritik unentbehrlich“.<sup>57</sup>

Das hat bei Wendland keine Engführung zur Folge. Die universal-eschatologische, christologisch-ekklesiologische, missionarisch-diakonische Grundlegung der Sozialethik Wendlands und Tillichs führt in die Weite. Es geht beiden um die Überwindung der Konfessionsgrenzen und um den Dienst der Christenheit im Weltmaßstab. Von einem biblisch-theologischen Ansatz her wird die Kirche als

Organisation im Kampf gegen das Elend der Welt ihre Verbündeten erkennen: die „latente Kirche“, wie Tillich es nannte.<sup>58</sup> Gott läßt sich nicht in die Kirche einsperren. Er wirkt an einzelnen und in Gruppen, die keine Ahnung von dem haben, was sie da „unbedingt angeht“, und sie zu einem Tun herausfordert, das sie nicht theologisch begründen können oder in traditionellen kirchlichen Formen darstellen.

Mit dieser Einsicht wird die Christenheit von dem Irrtum befreit, daß sie einen gewissen Vorrang in der Gesellschaft zu beanspruchen hat. Sie wird ihre Möglichkeiten und ihre tatsächliche Einwirkung in die Gesellschaft nicht zu überschätzen brauchen, genauso wenig wie die von nichtchristlichen humanistischen Kräften und wie die Heilsamkeit von Institutionen. Es liegt im Wesen der gesellschaftlichen Diakonie der Christenheit, daß sie im Gegensatz zu allen andern Ideen von Gesellschaftsgestaltung keinen Platz in der sozialen Welthierarchie oder als Elite beansprucht. Es braucht der Christenheit nicht um soziales Prestige zu gehen. Das befreit sie von allen klerikalen Tendenzen. Nicht die Macht der Kirche gilt es zu stärken, sondern die Menschlichkeit des gesellschaftlichen Lebens. Die Christenheit als eine soziale Gruppe unter anderen muß der ganzen Gesellschaft, das Kleinere dem Größeren dienen.

Nur in dieser Nüchternheit wird die Christenheit ihre gesellschaftskritische Aufgabe erfüllen können. Ein „Widerlager“ im allgemeinen Gesellschaftsprozeß sein zu wollen, könnte auf der einen Seite zu einer Schwärmerei führen, die sich vom Utopismus und anderen Ideologien nähren läßt. Auf der andern Seite droht die traditionelle Gefahr der Christenheit: Abstinenz vom gesellschaftlichen Engagement. Diesen Konservativismus zu überwinden, ist genauso schwer wie die unter jungen Christen aufgebrochene revolutionäre Stimmung in wirkungsvolle Aktionen umzusetzen und diese Protestbewegung vor einer „metaphysischen Enttäuschung“ zu bewahren.<sup>59</sup> Theologische Gesellschaftskritik hat es also auch immer mit Ideologiekritik nach innen und außen zu tun, ohne damit eine „gemäßigte Mitte“ darstellen zu können. Vielmehr wird im Ja und Nein zu den Ideologien und den Gruppen, die sie vertreten, kein einfaches Nein möglich sein.

Theologische Gesellschaftskritik ist nie von einer festen Position her möglich, sondern immer nur aus dem Glauben. Das ist die Stärke und Schwäche dieser Kritik. Ihre Praktizierung ist auf einzelne und Gruppen angewiesen, die den Überschritt in die Unsicherheit christlicher Existenz als gesellschaftlicher Diakonie wagen. Das werden vielleicht immer nur wenige sein.

<sup>1</sup> Die im folgenden häufig zitierten Schriften Wendlands und Tillichs sowie weitere Literatur seien hier mit den benutzten Abkürzungen aufgeführt.

Von H.-D. Wendland: 1. Die Kirche in der modernen Gesellschaft, 1958<sup>2</sup> = Mod Ges; 2. Botschaft an die soziale Welt, 1959 = Soz Welt; 3. Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft, 1967 = Rev Ges; 4. Rechtfertigung des Zweiflers, in: Paul Tillichs Werk im Spiegel der Reden und Artikel zu seinem 75. Geburtstag, 1961, 7–10 = Rechtfertigung.

Von Paul Tillich: 1. Gesammelte Werke I–XI, 1959–1970 = GW; 2. Systematische Theologie I–III, 1956–1966 = Syst Theol.

Ferner: 1. R. Lindner, Grundlegung einer Theologie der Gesellschaft. Dargestellt an der Theologie Paul Tillichs, 1960 = Grundlegung; 2. H. Eberhardt, „Ethik des Reiches Gottes“ – Die grundlegende Funktion des Reich-Gottes-Symbols für die Sozialethik bei Paul Tillich, in: H.-D. Wendland (Hrg.), Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, 1969, 198–212 = Reich Gottes; 3. H. E. Tödt, Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik?, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1961, 211–241 = Theol d Ges.

<sup>2</sup> Vgl. H.-D. Wendland, Ethik des Neuen Testaments (Grundrisse zum Neuen Testament, NTD Ergänzungsreihe 4), 1970.

<sup>3</sup> Vgl. zuletzt „Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre und ihrer Bedeutung für die Zukunft“ in: H.-D. Wendland (Hrg.), Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, 1969, 39–42.

<sup>4</sup> Rechtfertigung, 7. – Vgl. ferner: Der religiöse Sozialismus bei Paul Tillich, in: Rev Ges, 208–235; Paul Tillichs Thesen über den Protestantismus, in: Rev Ges, 236–257.

<sup>5</sup> Die Bedeutung dieser Theologen für die Sozialethik heute hat Chr. Walther, Theologie und Gesellschaft, 1967, dargestellt. Im Kapitel über Wendland fehlen leider ausführliche Hinweise auf seine Verbindung mit der Theologie Tillichs.

<sup>6</sup> Rechtfertigung, 7 f.

<sup>7</sup> Mod Ges, 20. – Vgl. P. Tillich, Auf der Grenze, 1962.

<sup>8</sup> ebd.

<sup>9</sup> Rechtfertigung, 8.

<sup>10</sup> Vgl. Gottesdienstliche Gemeinde und weltliche Christenheit (Kirchliche Zeitfragen, Heft 45), 1958.

<sup>11</sup> Grundzüge der evangelischen Sozialethik, 1968, 7.

<sup>12</sup> Vgl. R. Lindner, Grundlegung. – Diese Arbeit versucht, anhand von Tillichs „Systematischer Theologie“ und seiner Schriften zur Ontologie die Grundlegung einer „Theologie der Gesellschaft“ zu erarbeiten, einen Begriff, den der Vf. Wendland verdankt. In der Erörterung der Theologie Tillichs steht im Unterschied zu Wendlands Interesse am religiösen Sozialismus das spätere systematisch-theologische Denken Tillichs im Vordergrund. – Eine alttestamentliche Begründung für eine Theologie der Gesellschaft versuchte der Vf. in dem Aufsatz „Theologie der Gesellschaft und Ethik“, in: Kirche in der Zeit, 17. Jg., 1962, 306–308.

<sup>13</sup> Vgl. Mod Ges, 29–35 u. ö.; Soz Welt, 46–48.

<sup>14</sup> Vgl. Rev Ges, 30.

<sup>15</sup> Mod Ges, 32.

<sup>16</sup> Vgl. Rev Ges, 30.

<sup>17</sup> Daß Wendland davon ausgeht und nicht von einem abstrakten Gegenüber von Kirche und Gesellschaft, übersieht J. Matthes (Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, 1964, 104 f.).

<sup>18</sup> Mod Ges, 29. — Wendland bezieht sich hier auf die im folgenden zitierte Stelle der „Kirchlichen Dogmatik“.

<sup>19</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, 584 f.

<sup>20</sup> So drückte es Tillich 1923 aus (vgl. GW VII, 254). — Die Gemeinsamkeiten der Theologie Barths und Tillichs sind größer, als im allgemeinen gesehen wird. Das kommt z. B. an der zentralen Stellung der Christologie und der für beide Denker typischen analogia entis zum Ausdruck.

<sup>21</sup> K. Barth, KD III/4, 585.

<sup>22</sup> Tillich hat sein theologisches Programm in seinen Grundzügen, vor der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus, in einem Vortrag im Jahr 1919 vorgelegt: „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ (vgl. GW IX, 13–31). „Trotz des Umstandes, daß ich während der längsten Zeit meines Erwachsenenlebens Lehrer der Systematischen Theologie gewesen bin, ist das Problem von Religion und Kultur in der Mitte meines Interesses geblieben“ (Theology of Culture, 1959, p. V). — Vgl. die Schriften in Band IX der GW.

<sup>23</sup> Vgl. zum folgenden die frühen Schriften zum religiösen Sozialismus: GW II, bes. Die sozialistische Entscheidung, 219–305, und die Kairos=Aufsätze, in GW VI.

<sup>24</sup> Vgl. bes. Syst Theol II, 129–150.

<sup>25</sup> Vgl. bes. für Wendland: Ontologie und Eschatologie in der christlichen Soziallehre; Die Wirkung der christlichen Eschatologie auf die Gestaltung der christlichen Sozialethik (in: Soz Welt, 141–165). — Für Tillich: H. Eberhardt, Reich Gottes, 198–212 (dort Literaturhinweise).

<sup>26</sup> P. Tillich, GW, 168.

<sup>27</sup> Vgl. bes. die Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft: Appell an die Kirchen der Welt, 1967. — Vgl. die Kritik von P. Beyerhaus, Humanisierung — einzige Hoffnung der Welt?, 1969.

<sup>28</sup> Vgl. bes. H. Cox, Stadt ohne Gott?, 1966.

<sup>29</sup> Vgl. Thomas J. J. Altizer, ... daß Gott tot sei, 1968. — Altizer meint mit einem gewissen Recht, seinen Versuch eines christlichen Atheismus von Tillichs Gotteslehre ableiten zu können.

<sup>30</sup> H. Eberhardt, Reich Gottes, 205, meint, „Ende und Ziel der Geschichte jenseits der Geschichte“ in Tillichs Eschatologie finden zu können. Was Wendland darunter versteht, ist bei Tillich nicht zu entdecken. Das biblische Verständnis vom Ende der Geschichte ist anders als das Tillichs (vgl. bes. GW VI, 136).

<sup>31</sup> Vgl. die Kritik von Tillichs Eschatologie bei R. Lindner, Grundlegung, 42–46.

<sup>32</sup> GW VIII, 238.

<sup>33</sup> Vgl. Syst Theol II, 131 ff.

<sup>34</sup> Vgl. die in Anm. 25 genannten Abhandlungen.

<sup>35</sup> Vgl. Tillichs Schrift „Das Dämonische“, in GW VI, 42–71; ferner die Kritik von H. E. Tödt, Theol d Ges, 235.

<sup>36</sup> Vgl. Rev Ges, 168.

<sup>37</sup> Vgl. Tillichs Rechtfertigungslehre in „Mut zum Sein“ (GW XI, 122 ff.).

<sup>38</sup> Vgl. GW IV, 77–106.

<sup>39</sup> Vgl. Liebe, Macht, Gerechtigkeit, in: GW XI, 143–225.

<sup>40</sup> Vgl. R. Lindner, Über die Zusammenarbeit von Soziologie und Theologie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 10. Jg., 1966, 65–80. — Hier wird das Wissenschaftsverständnis H. Schelskys mit dem P. Tillichs verglichen.

<sup>41</sup> Vgl. bes. GW III, 13–106.

<sup>42</sup> Vgl. Mod Ges, 88–95 u. ö.

- <sup>43</sup> Rev Ges, 79.  
<sup>44</sup> Vgl. Rev Ges, 166–174.  
<sup>45</sup> Rev Ges, 80.  
<sup>46</sup> Syst Theol II, 69. — Wendland zitiert diesen Begriff häufig.  
<sup>47</sup> Rev Ges, 171.  
<sup>48</sup> Vgl. E. G. Mesthene, Religiöse Werte im Zeitalter der Technik, in: Appell an die Kirchen der Welt, 43–56.  
<sup>49</sup> Diese Definition der ökumenischen Weltkonferenz in Evanston zitiert Wendland in dem Kapitel „Die verantwortliche Gesellschaft“ in Mod Ges, 128.  
<sup>50</sup> Rev Ges, 174.  
<sup>51</sup> Zit. bei Chr. Walther, Theologie und Gesellschaft, 140.  
<sup>52</sup> So H. E. Tödt, Theol d Ges, 241.  
<sup>53</sup> GW VI, 149.  
<sup>54</sup> GW IX, 87.  
<sup>55</sup> Mod Ges, 230.  
<sup>56</sup> Mod Ges, 233.  
<sup>57</sup> Rev Ges, 31.  
<sup>58</sup> Vgl. bes. GW IX, 59–61. — Syst Theol III, 428–30 u. ö.  
<sup>59</sup> GW II, 189 f. — Vgl. die Auseinandersetzung des Vf. mit der „Celler Konferenz“: Protest gegen Theologie und Kirche, in: Reform der theologischen Ausbildung, Bd. 5.