

## Ökumenische Theologie und kritische Theorie

VON HANS BOLEWSKI

„Die Isolierung wirtschaftlicher Ziele als eines besonderen Gegenstandes konzentrierter und systematischer Bemühung, die Errichtung ökonomischer Kriterien als unabhängige und überlegene Maßstäbe gegenüber dem gesellschaftlichen Nutzen, das sind Erscheinungen, die man zwar bereits im klassischen Altertum zur Genüge kennt, die aber als umfassende Erscheinungen erst in mehr oder weniger jüngster Zeit in der Geschichte späterer Zivilisationen auftreten.“<sup>1</sup> Die Ursachen und Folgen dieser Erscheinungen waren der Gegenstand der ersten Holland Lectures, die Richard Henry Tawney, Ökonom, Historiker und damals einer der Pioniere der Erwachsenenbildung in England 1922 in Oxford hielt. Ursprünglich waren die Vorlesungen nach dem angekündigten Thema dem „religiösen Denken über soziale Fragen im 16. und 17. Jahrhundert“ gewidmet. Als sie einige Jahre später in weiter ausgearbeiteter Form veröffentlicht wurden, geschah dies unter dem sehr viel weniger akademischen Titel „Religion and the Rise of Capitalism“. Daß die Diskussion über dies Buch weit über den akademischen Rahmen hinausging, lag nicht nur an der Rolle Tawneys in der Arbeiterbildung, sondern auch daran, daß das Verhältnis von Religion und Wirtschaft von der seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts einflußreichsten Gruppe der anglikanischen Kirche, der hochkirchlichen Bewegung, mit Ernst und Leidenschaft zu einem Punkt besonderer Auseinandersetzung über Gestalt und Aufgabe der Kirche gemacht worden war. „Jesus Christ has a social and economic significance“, das war einer der Hauptsätze aus den Reden jenes Kirchenmannes und Theologen der High Church, Henry Scott Holland, dessen Andenken die Vorlesungen gewidmet waren mit dem ausdrücklichen Stiftungszweck, „die Religion der Inkarnation in ihren Auswirkungen auf das soziale und ökonomische Leben des Menschen darzustellen“.<sup>2</sup> Als ein reichliches Vierteljahrhundert nach Tawney der Oxforder Regius Professor V. A. Demant, hochkirchlicher Theologe wie Scott Holland selbst, die Vorlesungsreihe hielt, gestaltete er sein Thema bei der endgültigen Veröffentlichung nicht nur bewußt antithetisch zu Tawney, sondern ging auch von vornherein nicht wie sein Vorgänger von einer geschichtlich faßbaren Epoche, dem 16. und 17. Jahrhundert aus, sondern versuchte, die Zeichen der wirtschaftlichen wie der religiösen Entwicklung im Blick auf die Zukunft zu deuten. Das Wirtschaftsleben habe, so schließt Demant, seine „eigentliche Autonomie verloren und sei zum Sklaven seines eigenen Tuns, der Abhängigkeit vom Markt, geworden“.

„Das sei die Folge einer anderen umfassenderen Entwicklung, nämlich des Scheiterns der Aufklärung. Die Erhebung der Vernunft zum Mittelpunkt der Natur des Menschen hat diese den ihr zukommenden Platz verlieren lassen.“ Die Herauslösung der Vernunft aus den übrigen Zusammenhängen des menschlichen Lebens habe dem Menschen nicht zu einer menschlichen Autonomie verholfen, sondern ihn im Gegenteil den Konflikten „der Ansprüche seiner eigenen zum Leben benötigten Mittel“ ausgesetzt, die ihm jetzt jedes für sich „ihre eigene Autonomie abringen“.<sup>3</sup>

Demant war nicht nur hochkirchlicher Theologe, sondern gehörte auch zu den führenden Männern der ökumenischen Bewegung vor Amsterdam, die an der Fortführung der Stockholmer Konferenz von 1925 nicht durch die Theologie des Social Gospel bestimmt waren<sup>4</sup> und die eben dadurch in die Entwicklung der ökumenischen Arbeit an den sozialen und politischen Problemen ein kritisches Element einbrachten, das heute bisweilen romantisch anmuten mag, das aber in einer relativ frühen Zeit den damals für die Einsichtigen schon antiquierten liberalen Optimismus sozialen, politischen und kirchlichen Denkens hinter sich gelassen hatte. Der Anglo-Katholizismus scheint heute so weit zurückzuliegen, daß wir uns seiner als einer großen sozialkritischen Bewegung kaum noch erinnern. Immerhin mag man darauf hinweisen, daß ein anderer großer Autor dieser religiösen und gesellschaftlichen Erneuerung, nämlich T. S. Eliot, nicht nur als Dichter ein erschütterndes Bild des sozialen und ökonomischen „Waste Land“ gezeichnet hatte, sondern auch als sozialpolitischer Autor die Abschaffung „des Profitmotivs als sozialem Ideal“, die kritische Überprüfung „des Unterschieds von Gebrauch und Ausbeutung von Rohstoffen, von Gebrauch und Ausbeutung der Arbeit, der unerträglich hohen Gewinne des Handels gegenüber der Urproduktion, des Versagens des Finanzwesens, der Ungerechtigkeit der Zinserträge und anderer Züge einer kommerzialisierten Gesellschaft“ gefordert hatte.<sup>5</sup>

Daß gesellschaftliche Nöte mit dem Verlust an kirchlicher und religiöser Substanz unmittelbar zusammenhängen, ist nicht nur die Überzeugung führender Anglo-Katholiken, sondern auch weiter Bereiche des westeuropäischen römischen Katholizismus und sicher nicht zuletzt ein Grund dafür gewesen, daß man die beiden großen Ströme der ökumenischen Bewegung, Life and Work und Faith and Order, trotz ihrer organisatorischen Trennung damals näher beieinander sah, als das nach Amsterdam der Fall war. „Amsterdam war Oxford (Life and Work) näher als Edinburgh (Faith and Order). Die Delegierten waren eher Männer der Kirche als Theologen“, so hat Gustave Thils die Amsterdamer Konferenz von 1948 im Blick auf die ökumenische Vorgeschichte charakterisiert.<sup>6</sup> Thils fügt diesem kritischen Urteil zwar hinzu, für die erste Konfrontation sei dies wohl auch das beste gewesen, und erst die Zukunft werde zeigen können, „in welchem Maße der Weltkirchenrat ein Instrument des Willens Christi über seine Kirche sei“,<sup>7</sup>

aber der Zwiespalt zwischen einem mit den Methoden moderner empirischer Wissenschaften geschärften Pragmatismus auf der einen und der fehlenden theologischen Verarbeitung dieser so erhobenen Wirklichkeit auf der anderen Seite wird zunehmend zum Hauptproblem ökumenischen Denkens und Handelns. Die zeitliche Nähe der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft (1966) zum II. Vatikanischen Konzil hat das beispielhaft deutlich gemacht. In Genf handelte es sich „um eine Expertenversammlung, also um eine Konferenz, in welcher die Träger bestimmter Erfahrungen zusammenkamen in der Absicht, ihre Erfahrungen miteinander abzustimmen und die Ergebnisse den Kirchen mitzuteilen“.<sup>8</sup> In dem den Verlautbarungen dieser Konferenz entsprechenden Dokument, der „pastoralen Konstitution“ über die Kirche in der Welt von heute, dagegen wendet sich das II. Vatikanische Konzil „mysterio Ecclesiae penitus investigato“ an alle Menschen, um „ihnen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht“,<sup>9</sup> um sich nach einem grundsätzlichen ersten Teil erst danach in einem zweiten einigen großen Einzelfragen des sozialen und wirtschaftlichen Lebens zuzuwenden. Man wird darin allerdings nicht nur den Ausdruck zweier unterschiedlicher Verständnisse von Wesen und Auftrag der Kirche zu sehen haben, sondern eher wohl noch oder doch ebenso sehr das Vorherrschen verschiedener Philosophien von Menschen und den Zielen und Aufgaben politischen Handelns. H. E. Tödt meint in dem erwähnten Referat herauslesen zu können, daß die Pastoralkonstitution ein bestimmtes erhofftes Ziel der weltlichen Entwicklung angibt, nämlich die familia dei, während es im Sinne der Reich-Gottes-Erwartung des Neuen Testaments liege, die Zukunft als „neuen Himmel und neue Erde“ zu sehen und damit für diese Zukunft, „ihre unvorhersehbaren Möglichkeiten und ungeheuren Gefahren“, offen zu sein.<sup>10</sup> Das dürfte allerdings in die Konzilskonstitution mehr hineinlesen als drinsteht. Das 3. Kapitel des ersten Teils spricht ja vom menschlichen Schaffen in der Welt und das vierte von den Aufgaben der Kirche in der Welt von heute. Das Konzil gibt in beiden Kapiteln unter diesen Überschriften bestimmte Ziele an, ohne diese unmittelbar als eschatologisch zu deklarieren. Man wollte ja ausdrücklich keinen Traktat „De novissimis“,<sup>11</sup> wohl aber hat die innerkatholische Kritik bereits die Forderung erhoben, an dieser Stelle „den Dialog mit der profanen, säkularisierten Eschatologie, wie sie etwa im Marxismus verkündet wird, zu führen“.<sup>12</sup> Ob man im menschlichen Handeln Ziele benennt oder nicht, ist doch wohl noch nicht notwendig eine Frage der Eschatologie. Wichtiger scheint vielmehr zu sein, daß durch das Setzen solcher Ziele nicht die kritische Distanz zum eigenen Tun und Denken verlorengelht, ohne die jede menschliche Verwirklichung zu einer Vergewaltigung der anderen wird. Das Handeln der Liebe gründet in einer Hoffnung, die über das in dieser Welt Erreichbare hinausgeht, ohne doch darauf zu verzichten, das Mögliche auch wirklich zu erreichen. Der zweite Teil der Konstitu-

tion redet ja vom Menschen als „auctor culturae“ und von der Geburt eines „neuen Humanismus“ mit nicht weniger Ernst, mit nicht weniger Pathos und auch mit nicht geringerer Betonung der Notwendigkeit des Dialogs als dies anderen Orts unter der umfassenden Kategorie der „verantwortlichen Gesellschaft“ geschieht. Auch diese Kategorie ist ja in der Gefahr, bloßes Postulat zu bleiben, solange „eine überzeugende Verknüpfung mit dem eschatologischen Universalismus nicht gelungen ist. Das politisch-soziale Handeln der ökumenischen Bewegung schien (daher) eher pragmatischen oder naturrechtlich-moralischen Konzeptionen zu folgen, die in einem bestimmten Begriff des universalen Sittengesetzes zusammenzufassen waren“. <sup>13</sup> Nun ist es sicher das bleibende Verdienst Rudolf Bultmanns, die neutestamentliche Eschatologie für das geschichtliche Handeln dadurch neu interpretiert und neu aktualisiert zu haben, daß er „das eschatologische Geschehen . . . als ein Geschehen innerhalb der Geschichte“ verstand. „In der Entscheidung des Glaubens entscheide ich mich nicht für eine verantwortliche Tat, sondern für ein neues Verständnis meiner selbst als des durch Gottes Gnade von sich selbst befreiten und sich neu geschenkten Menschen, und damit für ein Leben aus der Gnade Gottes.“ <sup>14</sup>

Auf diese Interpretation der Eschatologie gründen sich letzten Endes auch fast alle Begriffe, die die Rolle der Kirche und der Christen in der Welt aussagen, angefangen mit der von Bonhoeffer formulierten Mündigkeit bis hin zur Formel des Dialogs mit den säkularen Gruppen, den Vertretern der Wissenschaft oder der Ideologien, vornehmlich der verschiedenen Gruppen und Richtungen des Marxismus. Von hier aus formuliert daher auch die ökumenische Theologie ihre Themen: Konfrontation mit einer eigengesetzlichen Wissenschaft, der „Zivilisationsdynamik die Richtung auf den Frieden geben“, <sup>15</sup> aber gleichzeitig „Heilshoffnung und Zivilisationsverantwortung . . . nicht vermischen“. Dementsprechend ist von der verantwortlichen Gesellschaft weiter zu denken zu einer „verantwortlichen Wissenschaft“. <sup>16</sup> Damit verbunden ist eine Revision nicht nur der „theologischen Tradition“ im Sinne einer neuen „Interpretation der eigenen geschichtlichen Situation“ <sup>17</sup> von Kirche und Theologie, sondern auch die Schaffung eines Verhältnisses der Theologie zur Reflexion über die Verflechtungen von Mensch und Technik in der sogenannten „Systemforschung“ und schließlich die theologische Wahrnehmung der in der wissenschaftlichen Praxis bereits vollzogenen Aufhebung der Trennung von Logik, Physik und Ethik. <sup>18</sup> Das aber kann eine auf persönliche Entscheidung und individuellen Glauben abzielende Eschatologie heute nicht mehr leisten. Die Theologie muß daher in einer Auseinandersetzung mit den Entwürfen eintreten, die sich als Metatheorie oder Metakritik und Einbeziehung der gesamten menschlichen Situation einschließlich der Wissenschaft, aber auch einschließlich des Verhältnisses des Menschen zu einem über seine Existenz als Einzel- oder Gattungswesen hinausgehenden Absoluten verstehen.

Ein solcher kritischer Entwurf kann entweder ausgehen von der Sprache als dem Medium, in dem alle Kommunikationen, alles Denken und Planen geschieht. Dieser Ausgang, der auf den Schüler Bertrand Russels, Ludwig Wittgenstein, und auf die Wiener Neupositivisten Rudolf Carnap, Karl Popper u. a. zurückgeht, hat als kritische Wissenschaftstheorie in Deutschland erst langsam Eingang gefunden. Auf die Theologie hat er – im Unterschied zu den angelsächsischen Ländern<sup>19</sup> – in Deutschland noch so gut wie keinen Einfluß gehabt. Dagegen haben hier verschiedene marxistische oder doch vom Marxismus ausgehende Denker eine besondere Wirkung gewonnen, allen voran Ernst Bloch, der durch die Statuierung eines „Prinzips Hoffnung“ die Möglichkeit zur selbstkritischen Prüfung der Gegenwart und zur Gewinnung von Handlungsdirektiven für eine unvorhersehbare Zukunft eröffnete. Damit erschien nicht nur die gesamte biblische Eschatologie, und zwar in einer eigentümlichen Kontinuität des Alten und des Neuen Testaments, in einem neuen Licht, es wurde auch möglich, die moderne „säkulare“ Welt unmittelbar mit dieser auf die Bibel zurückgehenden Zukunftserwartung zu konfrontieren. „Das Geschehen der sogenannten ‚Säkularisierung‘ und der neuzeitliche Primat der Zukunft hängen innerlich zusammen.“<sup>20</sup> Karl Rahner hatte schon vorher die ekklesiologische Konsequenz des Ineinanders von weltlicher und christlicher Hoffnung gezogen: „Damit ist gegeben, daß in Zukunft auch keine christlich homogenen Regionalschichten und -gesellschaften mehr sein werden. In der geschichtlichen und gesellschaftlichen Einheit der einen Menschheit wird darum das Christentum sowohl überall sein, als auch überall nur einen Teil der Menschheit, ja vermutlich nur eine Minderheit umfassen.“<sup>21</sup> Es ist darum folgerichtig, wenn Ernst Bloch selbst sich als Jude und Atheist der Ökumene zu rechnet. „Die neue Ökumene gehört zu einer nicht mehr wesentlich antagonistischen Gesellschaft, gehört zu ungestört wachsenkönnender Gemeinsamkeit. Und zur Ökumene, damit sie nicht nur in den Tag hinein, sondern über ihn hinaus lebe, gehört eine Einrichtung, die mehr ist als Verwaltung von Sachen, die es mit der Freundlichkeit, der tiefdringenden, der Brüderlichkeit, der schwierigen, sehr ernst nimmt.“<sup>22</sup> Ihren umfassenden Niederschlag hat die Wirkung von Ernst Bloch innerhalb der protestantischen Theologie in Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“<sup>23</sup> gefunden. In dieser Vermittlung ist sie nach den Vereinigten Staaten gelangt und hat in Harvey Cox einen geradezu begeisterten Anhänger gefunden. „Bloch hilft uns zu sehen, daß dieses Säkulum, dieses Zeitalter von der Zukunft gefangen ist, auf die es täglich zueilt, eine Zukunft, die es nie erreicht, sondern die es ständig davor bewahrt, sich selbst als abgeschlossen und endgültig zu betrachten. Mit Blochs Hilfe können wir uns rückhaltlos mit dem Säkularen befassen, ohne das Transzendente zu opfern. Gott ist nicht über uns oder unter uns oder gar ‚in‘ uns, er ist voraus . . . Das Werk Blochs eröffnet vielleicht ein neues Kapitel der Theologie.“<sup>24</sup> Das sind begeisterte Worte, und

eben das sollte mißtrauisch machen. Es ist verständlich, daß die jüngere Theologie aus der Wissenschaftsfeindlichkeit, der Kulturpolitik, dem Antirationalismus heraus möchte und daß darum Wörter wie immanent, säkular, weltlich, modern von ihr mit einer gewissen Begeisterung aufgegriffen werden, sofern sie in einer Weise vorher gedeutet sind, die sie für die Theologie akzeptabel zu machen scheint. Gerade diese Deutung aber kann in einem Mangel an kritischer Reflexion liegen, mit deren Hilfe in der Aufnahme in den theologischen Denk- und Sprachgebrauch eine eigentümliche Mischung von Scheinmodernität und Scheinorthodoxie entsteht. Jürgen Habermas hat wahrscheinlich nicht ganz zu Unrecht Bloch einen „marxistischen Schelling“ genannt und damit für den Kenner der Kirchen- und Theologiegeschichte an die Rolle erinnert, die der ursprüngliche Schelling in seinen Auswirkungen im 19. Jahrhundert einmal für die Entstehung der konfessionellen Theologie gespielt hat. „Die Phänomenologie der Hoffnung“, heißt es mit dem stillschweigenden Hinweis auf eine notwendige Neuorientierung an Hegel, „verfolgt nicht, wenn der Vergleich gestattet ist, wie die des Geistes dessen altgewordene Gestalten.“<sup>25</sup>

Mit Jürgen Habermas aber sind wir bei jener wissenschaftstheoretischen Schule, der als Fortsetzung geschichtskritischen Denkens von Hegel bis Marx und darüber hinaus gerade im Blick auf die heute gegenüber einer wissenschaftlich=technischen Welt zu leistende Klärung und Durchsetzung von Vernunft, Autonomie, Verantwortung besondere Bedeutung zukommt, ohne daß die Vertreter dieser Schule bisher in eine nennenswerte Auseinandersetzung mit den Theologen eingetreten wären, die diese Worte oft allzu sorglos und ohne um die Bedrohtheit des darin Gemeinten zu wissen benutzen. Daß die „kritische Theorie“, zu der man im weiteren Umkreis auch eine Reihe kritischer Marxisten aus osteuropäischen Ländern rechnen müßte, daß diese sozusagen sublimierteste Form der Weiterentwicklung der Gedanken von Karl Marx bisher trotz aller Dialogbereitschaft gegenüber dem Marxismus im ökumenischen Gespräch kaum zur Kenntnis genommen ist, hängt unter anderem möglicherweise mit der Fremdheit zusammen, mit der das angelsächsische Denken offenbar dieser Form kontinental=europäischen Philosophierens immer noch gegenübersteht. Die Auseinandersetzung zwischen „kritischer Theorie“ und Positivisten sei, wie das Times Literary Supplement in dem einzigen bisher darüber veröffentlichten Bericht bemerkte, „zum Fürchten für amerikanische Pragmatisten und englische Empiriker“.<sup>26</sup> Jedenfalls ist die kritische Theorie kein System, sondern eher eine Methode, nämlich die der kritischen Prüfung ohne Rücksicht auf die üblichen Grenzen innerhalb der Wissenschaften etwa zwischen Philosophie, Geschichte und Soziologie, aber auch zwischen Theorie und Praxis. „Sie begreift sich als Moment einer experimentellen kritischen Praxis, deren Erfolgskriterien die gelingende Emanzipation selbst ist.“<sup>27</sup> Ursprünglich ist die kritische Theorie gegen „die traditionelle Theorie“ gerichtet und in Auf=

sätzen vorgetragen, die in den dreißiger Jahren in der „Zeitschrift für Sozialforschung“ zunächst in Frankfurt, später in New York veröffentlicht wurden. Die Aufsätze des für die kritische Theorie maßgebenden Max Horkheimer aus dieser Zeit sind vor kurzem in 2 Bänden neu erschienen.<sup>28</sup> Kritische Theorie im Sinne dieser Zeit ist die Vorbereitung einer emanzipierten klassenlosen Gesellschaft, deren Verwirklichung allerdings nur durch eine sie durchsetzende Revolution als möglich erscheint. Im Weiterdenken dieses Ansatzes angesichts des erlebten und erlittenen geschichtlichen Schicksals entstand dann bei Horkheimer und den mit ihm eng verbundenen Theodor Adorno während des Exils in den Vereinigten Staaten die schwerwiegende Einsicht in die „Dialektik der Aufklärung“,<sup>29</sup> die Selbsterstörung der Aufklärung. „Wir hegen keinen Zweifel“, so heißt es in der Vorrede,<sup>30</sup> „... daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, daß der Begriff dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet. Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.“<sup>31</sup> Aufklärung und die durch sie selbst ausgelöste Rückläufigkeit, also die Aufklärung im eigentlichen Sinne über die geschichtliche Aufklärung, das ist Gegenstand der letzten Endes auf die Praxis menschlichen Lebens bezogenen kritischen Theorie. „Die ihrer selbst mächtige, zur Gestalt werdende Aufklärung selbst vermöchte die Grenzen der Aufklärung zu durchbrechen.“<sup>32</sup> Die Selbsterstörung der Vernunft hat Horkheimer noch einmal ausführlicher in seinen 1947 in der New Yorker Columbia Universität gehaltenen Vorlesungen dargestellt, die 1967 unter dem Titel „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“<sup>33</sup> deutsch erschienen. Der deutsche Titel geht auf den Satz Kants über den Menschen als Mittel und Zweck zurück und unterscheidet dementsprechend zwischen einer Vernunft, „die nicht nur als Mittel, sondern auch als Zweck besteht“,<sup>34</sup> und einer subjektiven, formalisierten Vernunft. Der verlorene Zusammenhang dieser Vernunft mit dem Mythos, der Religion, der Sittlichkeit ist danach irreparabel, solange die Reparatur nur mit den Mitteln eben dieser instrumentellen Vernunft gesucht wird, der natürlich das theologische Denken im gleichen Maße, wenn auch mit anderen Voraussetzungen und Folgen, ausgesetzt ist wie die Wissenschaft oder die Philosophie. Die Hoffnung aber ist, daß aus der Einsicht in diese scheinbar unaufhaltsame Entwicklung der Mut zum Widerstand in einem Denken der Freiheit das Opfer wagt, „daß in der anbrechenden Weltperiode der Blöcke verwalteter Massen noch einige Menschen sich finden, die Widerstand leisten wie die Opfer der Geschichte, zu denen der Stifter des Christentums gehört“.<sup>35</sup>

Der schmale Grat, von dem aus die kritische Theorie zwischen Reflexion und

Aktion ihre Einsichten in die gesellschaftliche Praxis und die ihr systemimmanente wissenschaftliche Theorie gewinnt und durch den sie einerseits gefährdet, aber andererseits auch zu einer besonderen Hellsichtigkeit befähigt wird, könnte darum gerade der Ort sein, von dem aus eine ökumenische Theologie die Welt nicht nur interpretieren, sondern auch verändern könnte. Auch die Theologie kann sich nicht von der Schuld des im Namen Gottes begangenen Unrechts befreien, und sie muß gleichwohl wissen: „Zugleich mit Gott stirbt auch die ewige Wahrheit.“ Die Theologie muß dies Dilemma übernehmen. Sie kann sich weder auf ein pauschales „Gott ist“ noch auf ein ebenso pauschales „Gott ist tot“ zurückziehen. Wir müssen über die zweifelhafte Alternative von Theismus und Atheismus hinausgelangen.<sup>36</sup> Vielleicht muß sie dabei das Wort Gott vermeiden. Jedenfalls weiß Horkheimer, daß seine Philosophie nicht voll durch Philosophie begründbar ist. „Für mich und Adorno war und ist immer der wichtigste Satz: Von dieser Welt, die wir kennen, führt eine Sehnsucht weg, deren Ziel wir nicht kennen: Die Sehnsucht nach dem anderen. Dies andere aber läßt sich philosophisch nicht positiv bestimmen.“<sup>37</sup> „Das andere“ aber ist die behutsame Umschreibung dessen, was biblisch mit dem Wort Gott gemeint ist und was im Judentum, zu dessen Tradition sich Horkheimer bekennt, als Wort nach Möglichkeit vermieden wird. „Was mich bewegt, ist die theologische Idee, angewandt auf eine vernünftige Theorie der Gesellschaft.“<sup>38</sup> Dabei aber ist für Horkheimer nicht wie für Marx und Bloch der Messianismus bestimmend, sondern „die Idee, daß Gott nicht darstellbar ist“.<sup>39</sup>

Man kann sich damit trösten, das sei die Altersweisheit eines, der einmal in seiner Jugend als Revolutionär begonnen habe. Man kann damit das Beunruhigende und Verwirrende solcher Gedanken wegwischen. Aber eine ökumenische Theologie sollte sich jedenfalls daran erinnern lassen, daß sie kaum einen legitimen Anspruch auf die Ökumene, die Weite der bewohnten Erde, erheben kann, wenn sie nur die Provinzialismen von gestern durch die Provinzialismen von heute ersetzt und wenn sie der Welt etwas zumutet, was nicht die Welt, sondern der Glaube für die Welt leisten muß. „Gesellschaft ist sowohl Himmel wie Hölle der soziologisierenden Heerscharen des neuen Glaubens. Gesellschaft ist das neue *ens realissimum*, das Letztwirkliche“, so hat kürzlich einer der jüngeren linken Intellektuellen in Deutschland die Thesen der Evangelischen Studentengemeinde für Uppsala persifliert.<sup>40</sup> Seine Sorge ist dabei, „daß uns die Revolutionäre im Eifer ihres letzten Gefechts in neue Unmündigkeit führen. Interessiert bin ich nicht an gegenrevolutionärer Polemik, sondern an einer Erweiterung der gemeinsamen Tagesordnung.“<sup>41</sup>

Eben hier liegt auch die Sorge und das Interesse der kritischen Theorie. Die ökumenische Theologie sollte das Gespräch mit ihr aufnehmen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Richard Henry Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 1927, Pelican Edition 1938, S. 246.

<sup>2</sup> Zit. bei V. A. Demant, *Religion and the Decline of Capitalism*, 1952, S. 13.

<sup>3</sup> V. A. Demant, a.a.O. S. 193 f.

<sup>4</sup> Das übersieht H. E. Tödt in seiner Darstellung der Kapitalismuskritik in der Frühzeit der ökumenischen Bewegung. S. „Die Marxismusdiskussion in der ökumenischen Bewegung“ in: *Marxismusdiskussion* 6. Folge, 1969, S. 4 ff.

<sup>5</sup> T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society*, 1939, S. 33.

<sup>6</sup> Gustave Thils, *Histoire Doctrinale du Mouvement Oecuménique*, Nouvelle Edition 1963, S. 112.

<sup>7</sup> ebd. S. 112.

<sup>8</sup> H. E. Tödt, *Kirche und Gesellschaft im Dialog zwischen Protestanten und römischen Katholiken*, *Ökumenische Rundschau*, 16. Jg. 1967, S. 35.

<sup>9</sup> LThK, *Das II. Vatikanische Konzil*, III 1968, S. 286 f.

<sup>10</sup> a.a.O. S. 43.

<sup>11</sup> S. den Kommentar von Alfons Auer, a.a.O. S. 395.

<sup>12</sup> ebd. der Hinweis auf diese Kritik auf K. Rahner.

<sup>13</sup> Gustav Howe – H. E. Tödt, *Frieden im wissenschaftlichen Zeitalter. Ökumenische Theologie und Zivilisation*, 1966, S. 12.

<sup>14</sup> Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, 1958, S. 180 f.

<sup>15</sup> G. Howe – H. E. Tödt, a.a.O. S. 39.

<sup>16</sup> Visser 't Hooft bei G. Howe – H. E. Tödt, a.a.O. S. 49.

<sup>17</sup> ebd.

<sup>18</sup> ebd. S. 60.

<sup>19</sup> Fritz Buri, *Gott in Amerika*, 1970, S. 48 ff.

<sup>20</sup> J. B. Metz, *Zum Verhältnis von Kirche und Welt* in: *Künftige Aufgaben der Theologie*, 1967, S. 15.

<sup>21</sup> *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, in: *Schriften zur Theologie* VI, 1965, S. 87.

<sup>22</sup> Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, 1961, S. 314.

<sup>23</sup> 1. Auflage 1964. Ferner W. D. Marsch (Hrsg.), *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*, 1967, sowie die Arbeiten von G. Sauter, W. D. Marsch, A. Metzger u. a.

<sup>24</sup> Harvey Cox, *Stirb nicht im Warteraum der Zukunft. Aufforderung zur Weltverantwortung*. 2. Auflage 1968, S. 129.

<sup>25</sup> Jürgen Habermas, *Ein marxistischer Schelling – Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus*, in: *Theorie und Praxis*, 1967, S. 338.

<sup>26</sup> Zit. nach Karl-Heinz Bohrer, *Das Fürchten zu lernen*. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14. April 1970.

<sup>27</sup> Albrecht Wellmer, *Kritische und analytische Theorie. Marxismusstudien* 6. Folge 1969, S. 215.

<sup>28</sup> Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, 2 Bände 1968.

<sup>29</sup> *Gemeinsam mit Theodor Adorno zuerst deutsch 1947, neu aufgelegt 1969*.

<sup>30</sup> Ausgabe 1969, S. 3.

<sup>31</sup> Von mir gesperrt. B.

<sup>32</sup> ebd. S. 217.

<sup>33</sup> Herausgegeben von Alfred Schmidt.

<sup>34</sup> a.a.O. S. 35.

<sup>35</sup> ebd. S. 228.

<sup>36</sup> M. Horkheimer, Theismus – Atheismus, in: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 216 ff.

<sup>37</sup> In einem Interview mit dem Kölner Stadt-Anzeiger 14./15. 2. 1970.

<sup>38</sup> In einem Interview in „Der Spiegel“, 5. 1. 1970.

<sup>39</sup> ebd.

<sup>40</sup> Reimar Lenz, Der neue Glaube, 1969, S. 39.

<sup>41</sup> ebd. S. 25.

## Hat die Kleinfamilie noch Zukunft?

Bemerkungen zum Verhältnis von Familie und Gesellschaft  
aus der Sicht evangelischer Sozialethik

VON HELMUT BEGEMANN

In verschiedenen Ländern haben sich Wohngruppen gebildet, in denen sich Alleinstehende und Ehepaare mit ihren Kindern zu einer Wohngemeinschaft zusammengeslossen haben. Gewöhnlich spricht man von Großfamilien. Dieser Begriff ist jedoch mißverständlich, da er an die vorindustrielle Großfamilie erinnert, die ja etwas anderes darstellte. Darum möchte ich hier von „Wohngruppe“ oder „Wohngemeinschaft“ sprechen, was m. E. sachgemäßer und zutreffender ist. Berichte über diese neue Form des Zusammenlebens haben viel Aufsehen erregt und lebhaft Diskussionen ausgelöst. Inzwischen gibt es zum Teil ausführliche Beschreibungen dessen, was diese Wohngruppen wollen.<sup>1</sup>

Wir haben diese Versuche, zu neuen Formen des Zusammenlebens zu kommen, sorgfältig zu beobachten, und wir sollten uns um eine sachliche Beurteilung dieser Entwicklung bemühen. Noch scheint eine Stellungnahme kaum möglich zu sein, da die Bildung und Gestaltung von Wohngruppen ganz im Anfangsstadium sich befinden. Immerhin zeichnen sich jedoch schon einige Grundlinien ab, die ich aufgreifen und kritisch nachzeichnen möchte.

### *1. Struktur und Ziele der Wohngruppe<sup>2</sup>*

Die Wohngruppen wollen die gesellschaftliche Isolierung der Kleinfamilie bzw. der Gattenfamilie überwinden. Ich habe in meiner Darstellung die Wohngruppe einer sogenannten „Großfamilie“ im Auge und ziehe die Kommunen nur zum