

Ökumenische Sozialethik?

Fragwürdigkeit und Notwendigkeit

VON HEINZ-DIETRICH WENDLAND

Spricht man, wie der Verfasser des öfteren getan hat, von „ökumenischer Sozialethik“, so erheben sich Fragen und Zweifel.

Die meisten dieser Zweifel rühren freilich von theologischen Traditionen und konfessionellen Traditionen her, die ihrerseits der Kritik zu unterwerfen sind, weil sie bewußt oder unbewußt eine bestimmte Theologie oder Konfession für sakrosankt erklären und in sozusagen ganz natürlicher Verbindung hiermit die Kirchentrennung für unüberwindlich erklären. Man sollte sich keiner Täuschung darüber hingeben, daß solche Anschauungen und Verhaltensweisen bei dem „Christen auf der Straße“ noch immer stark nachwirken. Es gibt sogar Christen, die noch im 17. Jahrhundert leben! — ein Blick auf Nordirland belehrt uns darüber. Sie halten offenbar — ein scheußlicher Anachronismus — die Anwendung von Gewalt für ein legitimes Mittel im „konfessionellen Kampf“. Ein extremes Beispiel gewiß, doch es zeigt, was zwischen sog. „Christen“ im Zeitalter der Ökumene passieren kann. Gehen wir aber vom Extrem zur Mitte der Situation über, so zeigt die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian (Juli 1970), wie schwer es fällt, sich auf die Ebene einer ökumenischen Sozialethik zu erheben und als Kirche in *dieser* Zeit gegenwärtig zu sein. Es ist nicht zuletzt der kirchliche Traditionalismus, der die christliche Jugend in den Radikalismus abdrängt. Was übrigens die Kirchen der „Dritten Welt“ anbetrifft, so wäre es töricht übersehen zu wollen, daß es auch dort einen im 16. oder doch 19. Jahrhundert steckengebliebenen Traditionalismus gibt, der sich unerschüttert mit Aussagen des Neuen Testaments identifiziert und legitimiert, ohne sich selbst von dem tausendfach rezipierten Wort in Frage stellen zu lassen. Hierbei rechtfertigt ein falsches christliches Bewußtsein vor allem auch „nicht-theologische Faktoren“, wie z. B. hergebrachte politische, nationalistische, anti-soziale Anschauungen und Verhaltensweisen. Weder Orthodoxie noch Pietismus noch der existentialistische christliche Personalismus der Gegenwart konnten bislang derartige christliche Ideologien unmöglich machen, da sie des gesellschaftskritischen Salzes ermangeln und die kritische Kraft des prophetischen Wortes vergessen haben, welches uns dem Herrschaftsrecht Gottes über das Volk Gottes unterstellt und aus ihm die durchschlagende Erkenntnis gewinnt, daß dieser Gott das *Recht des Nächsten*, vor allem des

armen und machtlosen Nächsten, unter allen Umständen und gegen alle Gewalthaber, kleine und große, bewahrt und geschützt wissen will. Es kann schon heute als eine bleibende Einsicht der ökumenischen Sozialethik verzeichnet werden, daß dies Recht des Nächsten *universal* verstanden werden muß, so daß der „ferne Nächste“ miteingeschlossen wird. Er ist nicht mehr fern, sobald die Liebe in seine Not eingreift, die Liebe, die selbst universal ist und deswegen alle irdischen Grenzen und Zerklüftungen überschreitet, welche Rassen, Klassen, Nationen und Konfessionen in die Welt gebracht haben.

Man kann durchaus von Ansätzen zu einer ökumenischen Sozialethik im empirisch-geschichtlichen Sinne sprechen, wenn man „Gaudium et spes“ und „Populorum progressio“ untersucht und deren Aussagen mit den Dokumenten von Genf 1966 (Ökumenische Konferenz für Kirche und Gesellschaft) und Uppsala 1968 vergleicht.¹ Denn hier wird der notwendige Versuch unternommen, das Recht des Nächsten zu konkretisieren im Dialog mit den verschiedensten Nöten der großen Umwälzungen der Gegenwart. Übrigens sind auch diese Ansätze nicht ohne geschichtliche Tiefe und Hintergrund — gibt es doch gemeinsame, ethische Traditionen, die bis in die Zeit der Alten Kirche und das Neue Testament zurückreichen und zugleich über alle Zerspaltungen in der Menschheit und in der Kirche hinausweisen, weil sie die Universalität der Menschenliebe Christi bezeugen, einer Liebe, die sich unaufhörlich wandelnd immer neue Formen ihrer Gegenwärtigkeit annimmt.

Doch gerade dann, wenn wir den Blick auf unsere Welt richten, entstehen neue, berechtigte Bedenken. Muß sich denn eine „ökumenische“ Sozialethik nicht in Abstraktionen und Allgemeinheiten bewegen? Ist die „Welt“, mit der wir es zu tun haben, nicht die Welt größter Differenzierungen, Verschiedenheiten und Gegensätze? Ist nicht jeder Kontinent schon eine Welt für sich? Religionen, Kulturen und Sozialsysteme in überwältigender Vielzahl und Mannigfaltigkeit! Wer könnte es wagen, diese Tatsachen zu bestreiten oder geringzuschätzen?

Offenbar muß es also zahlreiche Konkretionen der Liebe im Dienst des Rechtes des Nächsten geben. Die Liebe ist, so hat uns Paul Tillich gelehrt, universal und konkret zugleich. Der Nächste, den Gott selbst uns „nahebringt“ und uns gegenüberstellt, ist immer ein Mensch in einer bestimmten, geschichtlichen und sozialen Situation, und jede Hilfeleistung muß diese kennen und in sie eintreten; sie muß ihre eigenen, europäischen oder amerikanischen, theologischen und nichttheologischen Voraussetzungen kritisch überprüfen, damit die aufgebrachten Hilfsmittel situationsgemäß und menschengerecht angewendet werden und nicht an der Wirklichkeit des Nächsten vorbeigehen. Der ökumenische Charakter der christlichen Sozialethik im Zeitalter der sog. „werdenden Weltgesellschaft“ schließt also die geschichtliche Konkretion ein und nicht aus. Das Ökumenische bedeutet eine Art von „Allgemeinheit“, die gar nichts mit „Abstrak-

tion“ zu tun hat, weil *diese* Allgemeinheit aus der Welt=Liebe Gottes entspringt, welche in „der“ Menschheit und „dem“ Menschen immer konkrete Einzelmenschen und Menschengruppen vor sich sieht und ergreift.

In derartigen, höchst fragmentarischen Hinweisen und Reflexionen sind einige theologische Voraussetzungen enthalten, die ausgesprochen werden müssen, soweit dies in der gebotenen Kürze möglich ist.

Alle christliche Ethik, in welchem Zeitalter auch immer, lebt aus der in Christus sich ereignenden Menschenliebe und „Humanität“ Gottes. Diese ergreift alle Menschen und alle geschichtlichen Situationen. Ökumenisch ist die christliche Sozialethik, insofern sie mit Wort und Tat diese Menschenliebe Gottes bezeugt, was immer nur in dieser oder jener Zeit und Gesellschaft geschehen kann. Dies ist die *erste* Voraussetzung der ökumenischen Sozialethik, an der alles hängt. Sie hat den Charakter der universalen Konkretheit und der konkreten Universalität.

Hiermit ist die *Relativierung* und Begrenzung aller Differenzierungen in Geschichte und Gesellschaft gegeben; alle Grenzen werden transparent und überschreitbar. Rassen, Klassen, Kulturen und Konfessionen sind keine absoluten Größen mehr. Die Liebe Gottes fragt durch sie alle hindurch nach der Wahrung des Rechtes des Nächsten. Diese gesellschaftskritische Grundfrage wird an alle gesellschaftlichen Gefüge und Systeme gerichtet. Die Liebe überschreitet den Status quo; sie sagt nicht einfach Ja und Amen zu dem, was ist.

Denken wir aber auch nur einen Augenblick an die Christen und die Kirchen als die höchst fragwürdigen, menschlichen und geschichtsbedingten Träger der Liebe Christi, so sehen wir sogleich, daß diese *kirchenkritisch* ist und sein muß, wenn die christliche Gesellschaftskritik nicht unglaubwürdig werden soll. Die Demaskierung des Priesters und Leviten, die an dem unter die Räuber Gefallenen vorüberziehen, muß ständig und in jeder Kirche vollzogen werden. Auch Päpste, Bischöfe und Kirchenpräsidenten können nicht ungeschoren bleiben. Das Recht des Nächsten steht *über* dem König David. Das zeigt dem König der Prophet Nathan. Das gleiche gilt aber auch von den „Königen“ in den Kirchen. Bevor das Jammergeschrei über die „kritische Gemeinde“ und kritische Priestergruppen angestimmt wird, sollten sich alle Christen und christlichen Gruppen fragen, ob sie kirchenkritisch, und das heißt selbst-kritisch, gedacht und gehandelt haben. Fromme Leute neigen dazu, sich selbst in allzu nahe Verbindung mit dem Heiligen Geist zu bringen, und sie legen großen Wert auf die „Unterscheidung der Geister“, doch fällt es ihnen sehr schwer anzunehmen, daß sie selbst die Geister seien, von denen sich die Kirche trennen muß, wenn sie ihrem Weltdienst=Auftrag gehorchen will.

Hiermit ist nicht die *zweite* grundlegende Voraussetzung der ökumenischen Sozialethik aufgehoben, nämlich die heilsgeschichtliche Wirklichkeit der *einen* Kirche, die ebensowohl Gegenwart wie Zukunft ist – keine Illusion, und keine

Fiktion, auch keine Addition von Teilkirchen, kein Synkretismus aus Konfessionen, sondern die eine, heilige, apostolische und katholische Kirche als eine pneumatische Realität in der Geschichte, als die ständige Reformation der historisch etablierten Kirchen, die den letzteren überhaupt erst Buße und Selbstkritik möglich macht, in welcher der Heilige Geist die Liebe zum Nächsten und seinem Rechte weckt. Dies ist die ökumenische Christenheit, welche die Grenzen der Traditionen und Konfessionen überschreitet, nicht um des Zerstörens von Alt-hergebrachtem als solchen willen, sondern um die Kirche elastisch und bereit zu machen für ihren Welt-Auftrag, um sie offenzuhalten für ihre eigene Zukunft in einer von Katastrophen bedrohten und von Revolutionen geschüttelten Welt, in der es für die Ängstlichen und Hoffnungslosen nichts Verlässliches und Beständiges mehr zu geben scheint. Es ist die Kirche, die sich um der Zukunft des Menschen willen in den Strudel des Weltgeschehens hineinstürzt — eine Kirche, die weder ihr Geld noch ihre Institutionen und Häuser um ihrer selbst willen hat. Diese Kirche ist zum Exodus der Liebe aus allem zuvor Gebauten und historisch Gestalteten bereit und fähig, wenn es um die wirksame Hilfe für den Menschen geht und die alten kirchlichen Einrichtungen und Gewohnheiten für die neuen Dienst-Aufgaben nicht mehr taugen. Es gilt für die ganze Kirche: Wer die Hand an den Pflug legt, soll nicht zurückschauen, oder er wird untauglich für das Reich Gottes. Das gilt auch vom Dienst der Liebe, auch von den Überlegungen und Weisungen der Sozialethik.

Wenn wir hier von „Voraussetzungen“ sprechen, so ist dies Wort im theologischen Sinne zu verstehen: sie hängen von dem ab, was Gott getan hat, tut und tun wird.

Paradoxerweise wird die Möglichkeit und Notwendigkeit der ökumenischen Sozialethik von der sog. „Welt“ her gestützt und von der Weltbezogenheit der Kirche aus sichtbar. Denn die Kirchen der ganzen Welt stehen ja weithin denselben Problemen gegenüber, jedenfalls überall dort, wo die Völker und Gesellschaftskörper von der Dynamik, der verändernden Macht der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation ergriffen sind, der größten Macht der sozialen Veränderung in unseren Tagen.

Der fluchbeladene, durch Ausbeutung und Ausbeuter belastete Gegensatz zwischen den reichen und den armen Nationen, Elend und Hunger in weiten Teilen der Welt, der Zerfall alter Sozialordnungen, die Herrschaft von Diktatoren, die zunehmende Brutalisierung des politischen Lebens, die revolutionären Bewegungen in der Jugend, zumal der etablierten Gesellschaften, die Frage nach dem ethischen Recht zur Revolution angesichts unerträglich gewordener Zustände der sozialen Ungerechtigkeit und der Unterdrückung — solche Stichworte zeigen die ungewöhnliche Breite einer durchgehenden, um sich greifenden Welt-Problematik, der sich alle Kirchen gegenübersehen, gleichviel in

welchem Maße. Die oben genannten ökumenischen Dokumente zeigen durch ihre Analysen wie durch ihre Antwort-Versuche die Verbreitung und das Gewicht solcher Probleme und Nöte, so verschieden auch einzelne Akzente gesetzt sein mögen. Es gibt auch Probleme der ökumenischen Bewegung, die man fast schon als traditionell bezeichnen kann: die Sicherung des Friedens im Atomzeitalter, der Kampf mit dem Nationalismus und der Rassendiskriminierung, die Sorge um die praktische Anerkennung der Menschenrechte.

Eine umfassende und zugleich vielschichtige Problematik der modernen Gesellschaft ruft nach Antworten einer ökumenischen Sozialethik, die ebenso welt-offen wie gesellschafts- und ideologiekritisch sein müssen — Antworten, die geleitet sind von der Frage nach dem Recht des Nächsten und dem Zielbild einer „humanen Gesellschaft“.²

Blickt man etwa in die Lehrbücher der theologischen Ethik bzw. der Moraltheologie aus den ersten vierzig Jahren dieses Jahrhunderts hinein, so ermißt man das gewaltige Ausmaß des Umdenkens und des Neu-Denkens, zu dem wir durch die „totale Revolution“ der Gegenwart genötigt werden. Die ethischen und sozialetischen Traditionen reichen auf der ganzen Linie nicht mehr aus, mögen sie nun lutherischer, puritanischer oder römisch-katholischer Herkunft sein. Um so wichtiger, um so schwieriger wird die Frage nach den Maßstäben und Kriterien für die Antworten. Eine kritische Untersuchung dessen wäre nötig, was und wie die ökumenischen Dokumente der letzten Jahre geurteilt und geantwortet haben; eine solche würde die Weiterführung der sozialetischen Arbeit in der Ökumene sehr erleichtern.

Selbstverständlich sind die oben vorläufig gewählten Formeln vom Recht des Nächsten oder der Menschenliebe Christi nicht ausreichend; sie gehören in einen größeren Kontext hinein. Dann stellt sich z. B. die Frage nach dem Verhältnis der Liebe Christi zu den sozialetischen Leit- und Norm-Begriffen, die in aller Munde sind: Freiheit, soziale Gerechtigkeit, Humanität, Friede, Partnerschaft, Gleichheit —, um nur die wichtigsten zu nennen. Alle diese human-ethischen Kategorien können zu Ideologien erhöht werden und erstarren. Trotzdem sind sie als Leitbegriffe der Sozialethik einschließlich der Ethik des Politischen unentbehrlich. Das Verhältnis der Agape zu ihnen ist ein dialektisches, positiv-kritisches. Denn die Liebe will Freiheit der Person und soziale Gerechtigkeit; sie inkarniert sich in geschichtlichen Gestalten der weltlichen Humanität, ohne in diesen aufzugehen. Als versöhnende, vergebende und opfernde Liebe transzendiert die Agape alle Humanität und alle Institutionen des sozialen Handelns der Kirche. Die Agape wehrt aller Ideologisierung des Menschen, seiner Ideen und Verhaltensweisen. Der kleinste Fortschritt in Sachen der sozialen Gerechtigkeit gilt ihr mehr als der leere Radikalismus des „alles oder nichts“, der sich heute den historisch etablierten Gesellschaften entgegenwirft, deren Gebrechen

aber gar nicht Herr werden kann. W.=D. Marsch hat gesagt, das Handeln der Christen sei „revisionistisch“. Diese Formel soll und kann aber den *radikalen Reformismus* nicht ausschließen, der von der Agape ausgeht.

Außerdem muß die ökumenische Sozialethik mit jenen Fällen rechnen, in denen allein der revolutionäre Widerstand ein System der Gewaltherrschaft und der sozialen Ungerechtigkeit zerbrechen kann. Wie grundsätzlich um die Humanisierung der Gesellschaft, so geht es hier für Christen um die Humanisierung der Revolution, die Gewalt anwendet. Die christliche Sozialethik stellt die nüchterne, realistische Frage: Was kommt danach? Folgt auf den Sieg der Revolution nur eine neue Gewaltherrschaft? Nur die Herrschaft einer anderen Unterdrückerklasse? Oder dient die Revolution wirklich der Befreiung der bisher Unterdrückten und der sozialen Gerechtigkeit? Diese Fragen können nur am konkreten Ort des sozialen Handelns entschieden und nicht vorher theoretisch beantwortet werden. Zwar kann für Christen die gewaltsame Revolution immer nur die *Ultima ratio* sein, vor welcher alle Mittel der friedlichen Reform zu erschöpfen sind. Aber das Recht des Nächsten — im Plural verstanden — kann in Grenzfällen auch die Beteiligung von Christen an einer revolutionären Aktion gebieten. Eine solche zu unterlassen und nur mit Worten Mißstände zu beklagen und zu rügen, führt in „soziale Schuld“ hinein. Wo Reformen nicht mehr möglich sind, gibt es ein sittliches Recht der Revolution.

Man muß freilich das hier entstehende Dilemma sehen. Der Christ, der in der Revolution zur Waffe greift, macht sich schuldig. Wie auch die Entscheidung des Christen ausfallen mag: ob für oder wider die Revolution —, er macht sich schuldig und bedarf der Vergebung.

Es ist nicht unsere Meinung, daß man mit so kurzen Sätzen das große Problem der Revolution lösen könnte, das heute vor uns steht. Uns kommt es vielmehr in diesem Zusammenhang nur darauf an, daß wir hier auf den Gestaltwandel der Liebe in der Welt stoßen, der Luther immer wieder beschäftigt hat: die Liebe muß sich der Härte der Strafe, der weltlichen, politischen Machtmittel bedienen — um des Nächsten willen. Das Recht des Nächsten auf Leben, Freiheit, menschenwürdiges Dasein kann solches Handeln geradezu fordern und gebieten! Aber — und diese Frage hat Luther nicht beantwortet, und auch heute gibt es noch keine überzeugende Antwort —, aber wo liegen denn die *Grenzen* für diese „Verweltlichung“ der Agape? Wo gerät sie im weltlichen Handeln in einen so tiefen Widerspruch zu sich selbst, daß ihr Wesen als Agape Christi verletzt wird, also die Liebe nicht mehr Liebe bleibt? Die *gewaltlose* Aktion kann eine echte Demonstration der Liebe sein. Aber auch ihr sind Grenzen gesetzt; auch sie kann zur moralischen Ideologie entarten. Es ist z. B. zu bezweifeln, daß eine unterdrückte Rasse allein durch Anwendung von Mitteln der gewaltlosen Aktion zum Ziele ihrer Befreiung gelangen kann, wenn ihre Beherrscher allein im Be-

sitze aller politischen und militärischen Machtmittel sind. Der Verweis auf den Weg der Gewaltlosigkeit kann offenbar nicht in allen Fällen die aufgeworfene Frage nach den Grenzen der Verweltlichung der Agape beantworten. Andererseits: ohne weltliche Gestalt in der Humanität, in der sozialen Reform, in der Gesellschaftskritik bliebe die Liebe unreal und entwürdigte sich selbst zu einer moralischen Ideologie.

Wenn es bei Paulus in 1. Kor. 13 heißt, daß alle Geistesgaben ohne die Liebe fruchtlos und nichtig sind, so dürfte dies erst recht von der moralischen Vernunft und der Humanität gelten. Was ist Freiheit ohne Liebe? Sie wird immer in die Gefahr der schon von Hegel gesichteten „entleerten“ Freiheit geraten. Was ist soziale Gerechtigkeit ohne Liebe? Sie müßte in einem formalistischen „Suum cuique“ erstarren. Christlich, theologisch geurteilt, fragen alle Kategorien der humanen Ethik nach der Liebe. Aber das läßt sich nur von Christus her sagen und verstehen.

Mit Hilfe dieser – hier nur angedeuteten – Dialektik von Agape und humanem Ethos sind die Probleme der sozialen Weltumwälzung zu untersuchen, so der Nationalismus, der Rassismus, die spezifischen Formen der Ausbeutung von Menschen und Völkern im „Neokolonialismus“ und Spätkapitalismus, ebenso aber auch die Mängel der traditionellen christlichen Wirtschaftsethik in allen Kirchen, wie z. B. das unrealistische Festhalten an längst überalterten Eigentumsvorstellungen bürgerlicher Provenienz. Erforderlich ist ferner eine neue Untersuchung des Macht-Begriffes; denn die technische Zivilisation hat – z. B. durch die ABC-Waffen – die Qualität und die Quantität der Macht gründlich verändert. Dies alles sind weltweite Probleme einer ökumenischen Sozialethik. Ebenso wichtig ist die Auseinandersetzung mit der modernen Futurologie, weil der Mensch begonnen hat, sich der Zukunft zu bemächtigen und die Zukunft zu planen.³ Damit tritt ein neuer Aspekt der Anthropologie auf. Auch das Verhältnis von Eschatologie und Futurologie dürfte dialektisch zu fassen sein.

Für verschiedene Kontinente und Situationen bedürfen wir verschiedener Modelle einer zukünftigen *humanen Gesellschaft*, verbunden mit der kritischen Aufdeckung der Entfremdungs-Phänomene in den heutigen Gesellschaftskörnern, gewordenen und werdenden.

Das geschichtliche *Futurum* der humanen Gesellschaft ist nicht mit dem *Eschaton* zu verwechseln, das jedes geschichtliche Futurum transzendiert und in seiner Vorläufigkeit als „Vorletztes“ enthüllt.

Aber die Rede von der eschatologischen Bestimmung des Menschen schließt Wahrheit und Recht der profanen Zukunftsplanung der humanen Gesellschaft in sich ein. Denn eben *der* Gott, der den Menschen zu seinem Reiche berufen hat, hat dem Menschen Würde und Wesen des Humanum verliehen und die Kirche zum Anwalt des Menschen auf dieser Welt eingesetzt; seine – tradi-

tionell ausgedrückt — „zeitliche Wohlfahrt“ und das „Gemeinwohl“ der menschlichen Gesellschaft sind daher legitime Gegenstände und Aufgaben der ökumenischen Sozialethik. Man muß diese ebensowohl eschatologisch wie anthropologisch wie christologisch begründen. Denn das sind ja sich gegenseitig erhellende und stützende Kategorien, die in einen Gegensatz zueinander zu bringen höchst töricht und ein Verstoß gegen die „theologische Logik“ wäre.

Aus dem soeben Angedeuteten ergibt sich auch, daß wir nicht nur vom *Gebot Christi* sprachen, als oben von der Nächstenliebe und dem Recht des Nächsten die Rede war; denn die Liebe ist ja die *Agape Christi*, also Gnadenmacht und Gnaden-Erweisung. Das Gebot der Liebe ist ein Imperativ der Gnade, und daher das Gebot von der Vollmacht begleitet, den Nächsten mit der Tat zu lieben. Das Gebot steht also nicht isoliert da, und wir richten auch nicht eine neue Gesetzmöglichkeit auf. Jedoch darf diese traditionelle Abgrenzung nicht die Einsicht verdunkeln, daß Kirchen, Christen und Menschen heute der Entfaltung und der Konkretisierung des höchsten, kritischen Gebotes der Liebe bedürfen, Ausformung in Weisungen und Forderungen der sozialen Humanität. Mit dem „Tun, was vor der Hand ist“ (Luther) und dem „ama et fac quod vis“ (= liebe, und dann tu, was du willst; Augustin) kommen wir in der modernen christlichen Sozialethik längst nicht mehr aus. Das von der lutherischen Theologie der Vergangenheit öfters als „gesetzlich“ verurteilte „Sozialprogramm“ ist genau das, was wir brauchen, wenn es die Humanisierung der Gesellschaft im Blick hat. Die humane Gesellschaft ist das Hauptstück einer recht verstandenen, christlichen Futurologie und eine Fortbildung der ökumenischen Ziel-Maxime „verantwortliche Gesellschaft“.

Wenn wir von der *Agape Christi* sprechen, so sehen wir uns auf *die Inkarnation Christi* zurückverwiesen. Erst von hier aus empfangen Formeln wie „Kirche für die Welt“ oder „gesellschaftliche Diakonie der Kirche“ oder „gesellschaftskritische Theologie“ ihr Recht und ihre Wahrheit. Denn Christus ist A und O, der Erste und der Letzte; er ist in der Welt und bei der Welt in der Kraft seiner Erscheinung im Fleische. Die viel verhandelte „Konfrontation“ oder das Gegenüber von Kirche und Gesellschaft kann nicht das letzte Wort sein. Die Inkarnation weist die Sozialethik darüber hinaus. Es gibt eine gleichsam vorlaufende *Einheit* von Kirche und Gesellschaft,⁴ Kirche und Menschheit, die in der Inkarnation begründet ist. Denn Christus ist der wahre Mensch. Hierdurch ist die Kirche ermächtigt und berufen, sich des Menschen anzunehmen, des Menschen als sozialer und institutioneller Existenz, des wirklichen Menschen in all seinen Bindungen und Entfremdungen. Weil Inkarnation, darum Sendung der Kirche in die Welt und an die Welt, darum die Möglichkeit der Begegnung und des Dialogs von Kirche und Gesellschaft, auch der säkularen, profanen Gesellschaft. Denn gerade in dieser ist das Humanum des Menschen zur Frage und

Aufgabe geworden; gerade diese hat den „Mythos Mensch“ geschaffen und fragt inmitten der „zweiten“ künstlichen, durch die Technik geschaffenen Welt nach der Zukunft des Menschen, dessen Macht und Ohnmacht nie so groß gewesen sind wie heute. Von der Inkarnation aus kann und muß der „Mythos Mensch“ entmythologisiert werden, aber dies darf die christliche Ethik nicht dazu führen, an der großen und legitimen Frage vorbeizugehen, die in ihm enthalten ist. Die traditionellen Antworten auf die Frage, was der Mensch sei, reichen deswegen nicht mehr aus, weil der Mensch in ein neues Zeitalter eingetreten ist, nämlich das Zeitalter der technisierten Welt. Die christliche Ethik und Sozialethik kennt aber eine Hoffnung für den Menschen, der von sich selbst entfremdet und in der Lage ist, sich selbst zu zerstören.

Aus solchen Hinweisen, so fragmentarisch und unausgeführt sie sein mögen, erhellt, daß die ökumenische Sozialethik eine kritische, gesellschaftskritische „Theologie der Welt“ sein muß. Nur so kann sie offenbleiben für die Zukunft des Menschen, der Gesellschaft und der Kirche. Im Ringen mit allen möglichen Ideologien muß sie ihre *kritische Solidarität* mit dem Menschen bewähren, der mehr ist und wichtiger als alle Ideologie. Die christliche Ethik verfißt das Recht des Nächsten von der Herrschaft und dem „Rechte“ Gottes aus. Sie ist gesellschaftskritisch im Namen des Gottes, welcher der Anwalt der Armen, der Machtlosen, der Rechtlosen und Unterdrückten ist und die Wahrung des Rechtes des Nächsten von uns fordert. Diejenigen, die Hungernde gespeist, Dürstende getränkt und Nackte bekleidet haben, sind die „Erben“ des Reiches Gottes (Matth. 25, 31ff.).

Die Nötigung der ökumenischen Bewegung, sich mit den Problemen der Sozialethik zu befassen, sitzt historisch wie theologisch gesehen sehr tief. Seit der Saloniki-Konferenz von 1959 über die Probleme des „rapiden sozialen Umbruchs“ sind diese Bemühungen besonders intensiv.⁵ Ihren vorläufigen Höhepunkt hat dies Ringen um die Nöte und Krisen der modernen Gesellschaft auf der Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 erreicht.⁶ Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen wie Uppsala 1968 sind nicht der geeignete Ort und bieten nicht die Voraussetzungen für eine Überholung und Vertiefung der Analysen und Antworten jener großen Genfer Experten-Konferenz. Man muß also methodisch von „Genf 1966“ sowie von den ungefähr gleichzeitigen römisch-katholischen Verlautbarungen ausgehen. Doch schon seit der Stockholmer Weltkirchenkonferenz von 1925 hat sich ja die Bewegung für „Praktisches Christentum“ den Problemen von Gesellschaft, Staat und Wirtschaft gestellt. Das gleiche gilt von Oxford 1937 und den Studienkonferenzen vor und nach Oxford. Als Grund dafür ist nicht nur die viel beschriebene „Herausforderung“ durch die moderne säkulare Welt namhaft zu machen. Man hat vielmehr mit Ernst und Eifer versucht, Maßstäbe und Problemlösungen zu finden, die sich

gegenüber dem Gebot der Nächstenliebe rechtfertigen und von diesem aus begründen lassen. Die Bergpredigt hat sich auch in der Geschichte der ökumenischen Bewegung als eine Macht erwiesen, die heilsame Unruhe stiftet und die Kirchen des Weltrundes im Bewußtsein und Handeln über das Hergebrachte und Gewohnte hinausdrängt. Wir dürfen gewiß sein, daß die Bergpredigt dies auch fernerhin tun wird. Sie wird — und dies ist bemerkenswert! — nicht etwa nur individual=ethisch, sondern bewußt sozial=ethisch verstanden und interpretiert. Denn die radikale, unbedingte und universale Forderung der neuen Gerechtigkeit und der Liebe erschüttert Kirche und Gesellschaft, relativiert ihren Gegensatz. Sie überschreitet alle historisch ausgebildeten Formen des christlichen Ethos. Sie bewahrt die (notwendige) christliche Gesellschaftskritik vor allem hochmütigen und besserwissenden Pharisäismus. Das Gebot Jesu hält das „Salz der Erde“ rein und wirkungskräftig, es läßt das „Licht der Welt“ leuchten (Matth. 5, 13ff.). So verschiedenartig, widersprüchlich und begrenzt nach Herkunft und Gehalt die Theologien sein mögen, derer man sich in der ökumenischen Bewegung bedient hat und bedient, das Bewußtsein, unter diesem Gebot zu stehen und von ihm geleitet dem Menschen dienen zu müssen, ist immer wieder durchgebrochen. Kirchen unter diesem Gebot bekommen es mit dem wirklichen Menschen als ihrem Nächsten zu tun, den „fernen Nächsten“, der gar nicht mehr fern ist, eingeschlossen.

Zu dieser sozialetischen Interpretation der Bergpredigt gehört es auch, daß in den letzten Jahren immer deutlicher der Nächste *im Plural*, als Nächstenschaft in Erscheinung getreten und verstanden worden ist. Der Nächste kann ein hungerndes Volk sein oder eine proletarisierte Gesellschaftsgruppe. Sind doch die Nöte unserer Gesellschaft vorwiegend Gruppen-, ja Massen=Nöte, und viele Bedrängnisse des einzelnen Menschen ergeben sich aus ihnen, aus den Konflikten und Leiden in der sozialen Dimension.

Da das Liebesgebot universal und konkret zugleich ist, und da die Liebe Christi die Kraft der Selbstverwandlung besitzt, so ist es auch auf die neuen Konflikte und Strukturen der heutigen Gesellschaft anwendbar. Die Herausforderung der Kirchen durch die Gesellschaft und die Nötigung zum Dienst durch das Liebesgebot stehen nicht im Widerspruch zueinander, sofern unsere erste Voraussetzung gilt, die Zuwendung Gottes zum Menschen. Daraus ergibt sich auch, daß die ökumenische Sozialethik weder eine abstrakte Normen=Ethik noch eine sog. Situations=Ethik darstellt. Das ist eine grundfalsche Alternative. Denn das Liebesgebot ist keine abstrakte Norm, und keine Situation der Welt gibt aus sich ethische Maßstäbe her.

*

Fragwürdig ist die ökumenische Sozialethik nur für den, der in überholten ethischen Traditionen seiner Kirche steckengeblieben ist. Etwas ganz anderes ist es, daß sie zahlreiche, noch ungelöste Probleme aufwirft. Damit dient sie aber der *Modernität* der christlichen Ethik, damit denkt sie für heute und morgen. Unbedingt notwendig ist die ökumenische Sozialethik für alle Kirchen der Welt, weil sich die Probleme der technisierten, säkularen Weltgesellschaft nicht mehr von der engen Basis einer Partikularkirche aus bewältigen lassen. Problemen und Konflikten im Weltmaßstab kann allein eine ökumenische Sozialethik begegnen. Doch nicht die Weltnöte als solche konstituieren sie, sondern die liebende Zuwendung der Christenheit, die unter dem göttlichen Gebot der Liebe steht, zu den Menschen, Völkern und Gesellschaftsgruppen, die unter diesen riesenhaften Weltnöten zu leiden haben und nach Hilfe rufen.⁷

ANMERKUNGEN

¹ Siehe *H.-D. Wendland*, Die ökumenische Bewegung und das Zweite Vatikanische Konzil. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Abt. Geisteswissenschaften, Heft 145, Köln – Opladen 1968.

² Vgl. „Humane Gesellschaft“, hrsg. von *Trutz Rendtorff* und *Arthur Rich*, Zürich 1970 (Festschrift für *H.-D. Wendland*). Dieser Band entwickelt in ökumenischer Weite Probleme und Aspekte der humanen Gesellschaft; er befaßt sich sowohl mit der „Theologie des Humanum“ als auch mit der Kritik der Gesellschaft und mit der Humanität des gesellschaftspolitischen Handelns. Siehe Besprechung S. 487 f.

³ Vgl. die lehrreiche Schrift von *Wolf-Dieter Marsch*, *Zukunft*. Stuttgart 1969. Zur Wirtschaftsethik siehe jetzt *Hartmut Weber*, *Theologie, Gesellschaft, Wirtschaft*. Göttingen 1970.

⁴ Vgl. zur näheren Begründung und Erläuterung: *H.-D. Wendland*, Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. 2. Aufl., Gütersloh 1968, S. 64 ff. („Über die Einheit von Kirche und Gesellschaft“).

⁵ Vgl. die deutsche Fassung des Saloniki-Berichts in der Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1960, S. 257 ff.

⁶ Die Dokumente dieser Konferenz findet man in dem Band „Appell an die Kirchen der Welt“, hrsg. von *Hanfried Krüger*, Stuttgart 1967.

⁷ Einige materielle Ergänzungen bietet der Aufsatz des Verfassers „Fragen der ökumenischen Sozialethik“ in: *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft*, hrsg. von *H.-D. Wendland*, Göttingen 1969, S. 29 ff. – *Hans Dombois* hat (in einer dem Verfasser persönlich zugeleiteten Stellungnahme vom Mai 1970) besonders auf die Bedeutung der *Subjekt-Frage*, der Frage nach den Trägern des sozialetischen Handelns hingewiesen und die enorme geschichtliche Sozialwirkung der *Großkirchen* betont, während der Verfasser des obigen Aufsatzes die positive Funktion aktiver kleiner Dienstgruppen des öfteren besonders herausgearbeitet hat. Ich stimme *H. Dombois* darin zu, daß hier keine falsche Alternative gebildet werden darf, mache aber zugleich auf die geradezu tragische Unbeweglichkeit vieler großer Kirchen aufmerksam. – *Karl Heinz Pfeffer* hat soeben eine nüchterne und höchst kritische Analyse der ökumenischen Diakonie gegeben unter dem Titel „Der ferne Nächste – die ökonomisch-soziale Entwicklung der armen Länder als ethische Aufgabe“ in: *Humane Gesellschaft*, a.a.O., S. 307 ff.