

Bericht

André Dumas

Die Entwicklung in der Sozialethik des Ökumenischen Rates seit Genf 1966

1. Der Hintergrund

Lange Zeit hindurch wurde der Ökumenismus von den dogmatischen und ekklesiologischen Fragen beherrscht, um es genauer zu sagen: seit dem Rückgang der Bewegung des Sozialchristentums nach der Stockholmer Konferenz von 1925 bis zum Ende der großen Epoche der Erneuerung der Dogmatik, die mit dem Namen von Karl Barth verbunden ist, aber auch mit den Namen von Rudolf Bultmann, Visser't Hooft und Reinhold Niebuhr. Das Ende dieser Periode ist schwer zu bestimmen, denn glücklicherweise hat das dogmatische Denken niemals aufgehört, praktisch engagiert zu sein, und sei es auch nur aufgrund der Konfrontation mit dem Nazismus und aufgrund des sozialen Gedankens, der immer die Notwendigkeit einer theologischen Begründung im Bewußtsein gehalten hat. Es bleibt jedoch festzustellen, daß die Jahre um 1960 einen Wendepunkt darstellen: Im Mittelpunkt des Interesses stehen nun die Welt, die Gesellschaft, ihre Entwicklung und ihre Zukunft, während vorher «Offenbarung, Kirche und Theologie» – um den Titel einer kleinen Schrift von Barth aus dem Jahre 1934 aufzunehmen – die drei Hauptthemen des ökumenischen Denkens gebildet hatten. Der Periode 1930–1960, welche von dogmatischen Fragen beherrscht war, gehen also Perioden voraus bzw. folgen ihr, die einander in Denkstil und konkreten Themen sehr unähnlich sind, jedoch in ihrem sozialethischen Interesse übereinkommen. Kehren wir nun in einer Art Pendelbewegung zurück zu einem neuen Sozialchristentum – mag dieses auch weniger idealistisch sein als das frühere – oder erleben wir nun die außerkirchliche Verlängerung der unmittelbar vorausgehenden dogmatischen Periode? Eine Antwort auf diese Frage ist weder unmittelbar evident noch überhaupt leicht. Jedenfalls ist

es diese Problematik, an der wir diese Überlegungen ausrichten wollen.

Es ist wohl bekannt, daß bis zur endgültigen Errichtung des Ökumenischen Rates auf der Konferenz von Amsterdam im Jahre 1948 zwei Bewegungen, die eine mehr sozial, die andere mehr kirchlich, getrennte Aktivitäten entfaltet haben und parallele Konferenzen gehalten haben: die «Bewegung für praktisches Christentum» («Life and Work») in Stockholm 1925 und in Oxford 1937, die Bewegung für «Glaube und Kirchenverfassung» («Faith and Order») in Lausanne 1927 und in Edinburgh 1937. Seit ihrer Verschmelzung werden die beiden Bewegungen mehr oder weniger weitergeführt in zwei Abteilungen des Ökumenischen Rates: «Kirche und Gesellschaft» und «Glaube und Kirchenverfassung». Es blieb die Frage: Würde es zu einem wirklichen Austausch kommen zwischen denen, die ganz von der Leidenschaft für die Welt in Anspruch genommen sind, und denen, die sich auf die Erneuerung der Kirche konzentrieren? Wir werden sehen, daß «Kirche und Gesellschaft» mehr und mehr nach theologischen Normen sucht, während «Glaube und Kirchenverfassung» sich den sozialen Dimensionen des Leibes Christi zuwendet. Im Schnittpunkt beider Bewegungen treffen wir auf Themen wie das Wirken Gottes in Natur und Geschichte, das Menschliche im Licht der Christologie und der Pneumatologie, die Beziehung der christlichen Traditionen zur kulturellen Umwelt. Aber bevor wir zu diesen unausweichlichen Schnittpunkten kommen, ist es in der Perspektive dieses Artikels von Wichtigkeit, den Weg der Sozialethik innerhalb des Ökumenischen Rates zu rekonstruieren, indem wir in kurzen Zügen skizzieren, welche Hilfen und welche Schwierigkeiten sich aus dem Hintergrund seiner Geschichte seit der Konferenz von Stockholm 1925 bis zu der von Genf 1966 ergaben.

Die Konferenz von Stockholm im Jahre 1925, die sich auf Anregung und unter Vorsitz von Erzbischof Söderblom versammelt hatte, stand ganz im Zeichen der großen Strömung des Sozialchristentums und seiner Bemühungen, die Gemeinschaftsdimension der christlichen Botschaft im Lichte des Gottesreiches wieder zu entdecken und sichtbar zu machen. «Der Gemeinschaft der Völker eine Seele geben», «Begegnung mit dem Messias vermitteln, aber ohne Messianismus der Kirchen und ohne den Messianismus ohne Messias dieser Welt», dieser Art waren die Visionen und Schlagwörter, die diese große Versammlung be-

herrschen, die voll des Staunens darüber war, daß sie die Universalität der Kirche jenseits der historischen Spaltungen wiederfand, die aber zweifellos reichlich blind war für das, was die neuen Dimensionen der Welt sein sollten. Stockholm fügt sich ganz in die Zeit kurz nach dem großen Kriege, von dem man gerne glauben wollte, daß es der letzte gewesen sei. Andererseits verwirrt der Atheismus der gerade zum Siege gekommenen bolschewistischen Revolution die Erwartungen der Sozialchristen, die gerne die Versöhnung zwischen dem praktischen Christentum und der Hoffnung der Völker begrüßt hätten. Eine brennende theologische Frage beherrscht die Debatten: Was ist das Wesen des Reiches Gottes? Ist es evolutiv, progressiv? Inkarniert es sich in den Bemühungen der Gesellschaft, die Predigt Jesu auf das Leben anzuwenden, so wie zum Beispiel der große amerikanische Baptistentheologe des «Social Gospel», Walter Rauschenbusch, glaubte? Oder ist das Reich, von dem das Neue Testament redet, transzendent, eschatologisch, qualitativ ganz anders als jede Gesellschaft und jede Kultur, wie es die neue westliche Theologie vertrat, die von Karl Barth ausging? Rauschenbusch war 1918 gestorben. Im selben Jahre veröffentlichte Barth seinen Kommentar zum Römerbrief. Stockholm ist ein Wendepunkt, der für die einen die Reinigung der christlichen Botschaft bezeichnet, welche sich von allen kulturellen Werten unterscheidet, während andere darin die Gefahr einer innerdogmatischen und innerkirchlichen Einkapselung sehen. Aus der Entfernung gewinnt man den Eindruck, Stockholm habe eine große Glut entfacht, aber ebenso, daß es eine Versammlung war, die sich nur ungenügend der neuen ideologischen Konflikte wie auch der theologischen Proteste bewußt war. Stockholm wollte sozial sein, aber es blieb in einer zu großen Sentimentalität stecken.

1937 in Oxford ist der Hintergrund ganz anders. Ein neuer Krieg zieht herauf. In Deutschland herrscht der Nationalsozialismus, und die evangelische Kirche wird durch die «Bekennende Kirche» aufgefordert, sich zu entscheiden. Übrigens nimmt Oxford zwei deutsche Beiträge auf: einen von Dietrich Bonhoeffer gezeichneten für die inoffizielle Bekennende Kirche, einen anderen von Eugen Gerstenmaier für die etablierte evangelische Kirche. Das Thema der Konferenz ist eines der klassischsten Themen der Geschichte des Christentums überhaupt: «Kirche, Gemeinschaft, Staat». Wie kann man die Ordnungen Gottes aufgrund seiner Schöpfung, seiner erhaltenden Langmut und sei-

ner Wiederkehr voneinander unterscheiden? Wie kann man die Gesellschaft in der Verantwortung vor Gott organisieren zu einer Zeit, da der totalitäre Staat nicht nur die umfassende Autonomie in seiner Gesetzgebung beansprucht, sondern vor allem die Souveränität seines Willens in allen Bereichen der Existenz geltend macht? Oxford läßt es sich angelegen sein, in diesem Zusammenhang eine genauere Begriffsbestimmung der Legitimität des Staates gegenüber der widerrechtlichen Autoritätsanmaßung und der Verkehrung zum Unrechtsstaat zu geben.

Wenig später bricht der Krieg aus. Man muß nun warten, bis die Waffen wieder schweigen, ehe man die Überlegungen zur konkreten Bedeutung jener «verantwortlichen Gesellschaft» wieder aufnehmen kann, welche die Konferenz von Amsterdam zu ihrem sozialen Leitmotiv machen wird, im Gegensatz zum individualistischen Laissez-faire der kapitalistischen Gesellschaft wie zum anonymen Dirigismus der kommunistischen Gesellschaft.

Dennoch bleibt Amsterdam im Banne der unmittelbaren Nachkriegssituation. Der Ost-West-Konflikt, dessen Hauptkampflinie mitten durch Europa geht, polarisiert hier alle Debatten. Erst bei der Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 wird man wieder die wirklich weltweiten Dimensionen der Verantwortung der Kirchen für eine Epoche erfassen, in der die Spaltung zwischen Industrienationen und «Dritter Welt» viel gewichtiger wird als der mittlerweile schon ruhiger werdende kalte Krieg zwischen den beiden großen Nuklearmächten: den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion.

Im Hintergrund der Sozialethik des Ökumenischen Rates erkennen wir also drei teils einander ablösende Elemente: 1. die Verkündigung und die Zeichen des Reiches Gottes auf Erden mit einer hochgemuten Hoffnung, daß die Kirchen die Herzen der von Kriegen gequälten Völker wiederzugewinnen vermöchten, der Völker, die von neuen internationalistischen, pazifistischen und sozialistischen Hoffnungen bewegt wurden, aber doch noch sehr stark zerspalten waren durch nationale Bindungen und die verschiedenen Reaktionsweisen auf die Sozialrevolution; 2. der Versuch einer Bestimmung der Weisungen Gottes für die Handhabung der Predigt der Rechtfertigung durch die Kirche und der Wahrung der Gerechtigkeit durch den Staat; 3. schließlich eine Ethik der Verantwortung innerhalb der Gesellschaft, die konkreter sein mußte als die Ethik der Erwar-

tung des Reiches und bewegender als die Ethik einer Einschärfung der Schöpfungs- und Erhaltungsordnung. Es ist bezeichnend, daß diese drei Sozialethiken darauf abzielen, vor Gott Verantwortung zu übernehmen für eine Gesellschaft, die bedroht ist von Gefahren, Krieg, Diktaturen, ideologischen Verabsolutierungen, wirtschaftlicher Ungleichheit, daß aber keine von ihnen sich in eine Auseinandersetzung gestellt sieht mit entscheidenden Veränderungen, die so weit gehen, daß sie die Zukunft der Menschheit schlechthin vernichten und den Begriff der sittlichen Wahlmöglichkeiten undenkbar machen könnten.

Obwohl nun unsere Epoche schließlich und endlich weniger bedroht ist von Gefahren, die mit völliger Gewißheit hereinzubrechen drohen, als es etwa die Epoche von Stockholm war mit ihren noch nicht vernarbten Wunden des Krieges 1914 bis 1918 und der Revolution von 1917, und sicherlich weniger als die Epoche von Oxford mit dem herankommenden Krieg von 1939–1945 und dem Aufstieg der Faschismen, zweifellos auch als die Epoche von Amsterdam mit dem Kalten Krieg zwischen den Machtblöcken und dem Schrecken von Hiroshima in der Erinnerung – trotz alledem fühlt die Sozialethik der Kirchen und der Christen sich paradoxerweise gerade heute konfrontiert mit grundlegenden inneren Erschütterungen. Den Grund dafür sehe ich in den beiden Motiven, welche die im Jahre 1966 von der Abteilung «Kirche und Gesellschaft» des Ökumenischen Rates in Genf veranstaltete Konferenz beherrschen werden: Ist es möglich, daß die Christen sich nicht nur anpassen, sondern aktiv an den wirtschaftlichen und sozialen Revolutionen teilnehmen? Lassen die wissenschaftlichen und technologischen Revolutionen den Menschen und unter ihnen den Christen die Möglichkeit, sittliche Entscheidungen zu treffen, die nach formulierbaren Normen zu treffen sind? Mit einem Wort: Sind die Christen Randsiedler oder handelnde Subjekte in den tiefgreifenden Wandlungsprozessen unserer Zeit? Während früher die Sicherung einer bedrohten Ordnung herrschendes Prinzip war, dominiert heute die Reflexion über die in vollem Gange befindlichen Revolutionen. Daraus folgt, daß die Sozialethik weniger von Schöpfungs- und Erhaltungsordnung reden wird, dafür aber umso mehr von der Eschatologie, wie sie in den Grenzbereichen der Futurologie und der Utopie wirksam ist.

2. Die Genfer Konferenz von 1966

Wenn also über Stockholm die Vision vom Reiche Gottes stand, wenn das Nachdenken über die Ordnungen den Mittelpunkt der Konferenz von Oxford bildete, so ist der Ruf nach einer Theologie der Revolution die Herzmitte der Referate und Diskussionen von Genf. Die Gesamtstimmung ist weniger optimistisch als die von 1925, aber doch weniger tragisch als die von 1937. Fürs erste – und auch trotz des Krieges in Vietnam – scheint die Welt nicht unmittelbar vor einer Katastrophe zu stehen: die Besitzer der nuklearen Macht wissen, daß sie total sein würde. Auf weite Sicht aber gehen wir unaufhörlich auf eine wachsende Teilung der Welt zwischen den Nutznießern und den Geschädigten des technologischen Wandels zu. Im 19. Jahrhundert haben die Kirchen als Gesamtheit gegenüber der Bildung eines Arbeiterproletariats im Inneren der sie umgebenden Gesellschaft sich nicht zum Handeln aufrufen können. Eingekapselt in ihrem Konservatismus, ihr Genügen findend im Pietismus, haben die etablierten Kreise der christlichen Gesellschaft es versäumt, sich der sozialen Entwicklung bewußt zu werden. Sie haben damit den Grund gelegt für ein zweifaches Bündnis: Gott und die Ordnung und folglich also auch Atheismus und Revolution. Sollte es nicht ebenso gehen im 20. Jahrhundert, wenn zwei Drittel der Menschheit zum auswärtigen Proletariat des ersten Drittels werden, das industrialisiert, rationalisiert und in beständigem wirtschaftlichem Wachstum begriffen ist und das zufällig mehr oder weniger dem geographischen Umkreis der alten Christenheit entspricht? Die gesamte Genfer Konferenz von 1966 läßt sich erklären aus dieser Frage auf weite Sicht, welche uns gestellt wird von der Welt in technologischer Entwicklung, urbaner Konzentration und äußerem Wohlstand – mit ihrer Kehrseite von Stagnation, ja Regression in den Ländern der Bevölkerungsexplosion, der sozialen Instabilität und kulturellen Frustration.

Das ist der Grund, warum der impulsgebende Kontinent in Genf Lateinamerika war, wo mehr als irgendwo anders eine alte historische christliche Gesellschaft täglich aufs neue konfrontiert ist mit der wachsenden Unterentwicklung. In Genf ging mir auf, daß das alte Europa zu sehr eingekapselt ist in seine traditionelle Kultur, um in der Ebene weltweiter Veränderungen der technischen Zivilisation handeln zu können, daß Nordamerika in seinem Inneren erschüttert ist durch die Entdek-

kung der Einsamkeit und manchmal auch der Sterilität und der aus der Neuartigkeit seiner Rolle resultierenden Hilflosigkeit gegenüber seiner Stellung als Supermacht, daß Afrika fast völlig von seinen eigenen Problemen beansprucht wird (Aufbau unabhängiger Staaten auf der Basis von Stammesunterschieden und trotz des herrschenden Neokolonialismus), daß schließlich Asien eine Reihe verschiedenartigster Situationen darbietet, ein erfolgreiches, aufgeklärtes und nahezu nihilistisches Japan, ein Indonesien, welches das Opfer eines furchtbaren und verwirrenden nationalistischen Fiebers ist, Indien wohl weniger international inspirierend als noch vor zwanzig Jahren, China als der unglückseligerweise große Abwesende der Genfer Konferenz, dessen Wortführer sich aber unter gewissen Vertretern der Dritten Welt fanden, die voller Bewunderung waren für seine puritanische Strenge und seine Autarkie, obgleich sie sich über seinen Beitrag für die nächste Zukunft keine Illusionen machten. Osteuropa wäre vielleicht am besten gerüstet gewesen, um eine allgemeingültige Lagebetrachtung zu bieten, welche die im christlichen Glauben aufgenommene Erfahrung mit der Revolution eingebracht hätte. Aber noch lasten zu sehr äußere und innere Zwänge auf diesen Kirchen des Ostens, als daß sich ihre Reflexion mit wirklich schöpferischer Freiheit entfalten könnte. Darum erschien allen in Genf das provozierende und ungeduldige Lateinamerika als der führende Kontinent, der im Aufgang seiner Hoffnung lebt, während so viele andere nur die Schwierigkeiten ihrer Vergangenheit vorzuweisen haben. «Revolution» war das Lösungswort des von ihm dargestellten Christentums, dem alles daran liegen muß, die etablierte Unordnung zu bekämpfen – und sei es selbst mit Gewalt – und den Armen und Leidenden zu zeigen, daß Gott sich in Jesus Christus mit ihrer Forderung identifiziert. Lateinamerika lieferte Genf seine zentrale Frage: Gibt es eine Theologie der Revolution?

Man muß die in dieser Frage enthaltene doppelte Schwierigkeit unterstreichen. Zunächst eine Schwierigkeit der Terminologie. Mit dem einen Wort «Revolution» kann man wenigstens drei untereinander sehr verschiedene Situationen umschreiben. Revolution im radikalen Sinne des Wortes bedeutet einen gewaltsamen Umsturz, der durch die Ablösung der bisherigen wirtschaftlichen Machtverhältnisse und ihrer politischen Garanten den ausgebeuteten Massen eine neue Zukunft eröffnet. Der Marxismus hat der Revolu-

tion ihren Platz angewiesen in der Regelung des Eigentums an den Produktionsmitteln, und er hat ihren Vollstrecker im Proletariat als dem kollektiven Subjekt der Geschichte gesehen, welches dazu bestimmt ist, diese Geschichte in seine Verantwortung zu übernehmen und ihre Gegensätze aufzulösen. Das war bei zahlreichen Teilnehmern der Konferenz ohne Zweifel der prägnante Sinn des mit dem Wort Revolution Gemeinten. Sie übersahen jedoch nicht die unausweichlichen Fragen: Ist das Eigentum immer noch der entscheidende Platz für die Ausübung der Macht? Sind an seine Stelle nicht die technische Fähigkeit und der Kontrollapparat getreten? Wie läßt sich im übrigen vermeiden, daß die Revolution zu einer nicht mehr zu beherrschenden Gewalt ausartet und daß sie nicht zum Instrument einer umfassenden falschen Sicherung wird? Bei vielen anderen bezeichnete das Wort «Revolution» vor allem die beschleunigten technologischen Veränderungen. In ihren Augen besteht die wahre Revolution unserer Zeit eher in der fast unbegrenzt verfügbaren Energie als in einem allzu formal bleibenden Wandel der politisch-wirtschaftlichen Strukturen. Die Wissenschaft also und nicht das Proletariat ist im Grunde genommen das handelnde Subjekt der Geschichte, und im Blick auf die Wissenschaft müssen wir dieselben Fragen stellen wie der Marxismus, aber auf einer ganz anderen Ebene: Wie können wir ihrer verborgenen Gewalttätigkeit Herr werden? Wie können wir sie wieder in einen geschichtlichen Rahmen einordnen, in dem ihr Funktionieren weder autonom noch inhuman ist? Wenn es die größte Sünde ist, nicht alles zu wissen, was möglich ist, und nicht alles zu nützen, was man weiß, wie läßt sich dann erreichen, daß das Wissen sich paart mit einer Liebe, die darauf achtet, daß jede Gesellschaft und jede Person immer nur Teil eines größeren Ganzen sind? Das Wort Revolution weckte schließlich ein drittes Echo: die Revolution allerer, die nicht nur mehr Konsumgüter wollen, sondern besser leben, besser hören, besser sprechen und besser verstehen wollen. Aufgrund ihrer umfassenden und noch nicht durch Erfolgsdenken beschränkten Sichtweise gab die Jugend dem Wort Revolution den Sinn einer mehr affektiven als strikt politisch-ökonomischen oder wissenschaftlich-technologischen Revolte. So gab es also wenigstens drei «Ideologien» der Revolution. Genf bewegte sich nicht ohne Verwirrung zwischen allen dreien und glich damit der heutigen Welt, in welcher der Protest ebenfalls sowohl

politischer als struktureller und subjektiver Art ist.

Wie aber – und dies ist die zweite Schwierigkeit – kommen wir nicht zu einer Ideologie, sondern zu einer Theologie der Revolution? Gott ist von der christlichen Tradition zu oft als Garant einer ontokratischen Ordnung verstanden worden. Jeder Ungehorsam gegenüber dieser Ordnung wurde zum Ungehorsam gegenüber Gott selbst. Nichtsdestoweniger erinnert uns die Eschatologie daran, daß die Theologie an sich der Zukunft der Welt zugewandt ist. Gott erneuert das Angesicht der Erde. Er kündigt mehr die Stadt an, die kommt, als daß er die bestehende beschützen würde. Der Sauerteig der Eschatologie erfüllt die Theologie mit der Dynamik des Werdens. Nun aber muß dieses Werden durch die enge Pforte des Kreuzes und der Auferstehung, des Leidens mit den Unterdrückten und der Hoffnung gegen alle Hoffnung hindurch. Das Kreuz ermöglicht teilnehmende Identifizierung und macht wachsam gegenüber einer das Bestehende verabsolutierenden Identität. Eine Ideologie der Revolution läuft stets Gefahr, sich selbst zum Götzenbild zu machen. Eine Theologie der Revolution müßte es verstehen, die Nähe der Liebe zu leben, ohne die Distanz des Urteils zu fliehen. Die Konferenz von Genf hat besonders dank der Arbeiten von Richard Shaull und H. D. Wendland das Gespräch über den Bedeutungsgehalt der derzeitigen Revolutionen und der ihnen gewidmeten Theologie eröffnen können. Ich sage «eröffnen», denn wir dürfen hier nicht nachgeben, weder einer Begriffsverwirrung noch einer theologischen Mode. Ein weites Arbeitsfeld tut sich auf in folgenden Themenbereichen: Beziehungen zwischen Eschatologie und schöpferischem revolutionären Elan, zwischen Gewalt des Wortes und Gewalt der Massen, zwischen der Beherrschung der Natur, wie sie dem Menschen in der Bibel verheißen ist, und der technologischen Allmacht, zwischen dem Protest der Liebe und dem Protest der Subjektivität.

Unter diesem beherrschenden Forschungsmotiv einer Theologie der Revolution hat die Konferenz von Genf vor allem vier Themenbereiche bearbeitet:

a) Der wirtschaftliche Bereich: Im 19. Jahrhundert hatte das Proletariat zu seiner Verteidigung gegen die Bedrückung durch das Kapital zunächst nur seine Arbeitskraft, dann aber nach und nach das Korrektiv des Nationalstaates, welcher die Einkommensteuer entwickelte. Wie könnte nun im 20. Jahrhundert in Analogie zu jener

Situation die Dritte Welt ihre Rolle als Produzent von Rohstoffen dazu nützen, neue Regeln für den internationalen Handel aufzustellen, welche sie in den vollen Genuß der ihr eigenen Wettbewerbschancen bringen würde? Zweitens: Ist eine internationale Einkommenssteuer, die von übernationalen Organismen verwaltet würde, realisierbar? Dies sind zwei Hauptbedingungen dafür, daß die wirtschaftliche Ungleichheit überwunden werden kann. Die Kirchen müssen durch die öffentliche Meinung einen Druck auf ihre Regierungen ausüben, denn alle Maßnahmen der zwischenkirchlichen und internationalen Hilfe bleiben unzureichend ohne solche Strukturveränderungen. Wenn wir versäumen, hier einzugreifen, gehen wir dem Hunger und der Verzweiflung entgegen.

b) Der politische Bereich: Max Kohnstam hat mit allem Nachdruck hingewiesen auf den Wert des Gesetzes als Ausdruck berechtigter Zwangsmaßnahmen gegen Partikuläregoismen und – unter den gegebenen Umständen – einzigen Faktor des Fortschritts, während das Vakuum der Institutionen und der Idealismus einseitiger Abrüstungsmaßnahmen den nationalen Egoismen freien Lauf lassen würden. Dennoch kann das Gesetz in einer Periode revolutionärer Veränderungen nicht ein starres und unersetzbares Recht bilden. Das politische Problem besteht also darin, den vollen Wert des Gesetzes zur Geltung zu bringen, ohne es zu fixieren. Der Staat stellt weniger und weniger eine isolierte Größe dar. Wir befinden uns in einem Übergang von der beherrschten Demokratie zur selbst herrschenden Demokratie. Wir erleben auch überall in der Welt eine erschreckende Verselbständigung der Macht, welche die demokratische Beteiligung an der öffentlichen Verantwortung behindert. Im politischen Bereich hat man diesem Konflikt zwischen den Völkern und den technokratischen oder bürokratischen «Eliten» damit beikommen wollen, daß man sich bemühte, die gesetzliche Ordnung zu stärken, aber auch dadurch, daß man «Identitätsquellen» der Massen in Rechnung stellte, wie es etwa Ideologien, Nationalismen oder in gewissen Ländern der Dritten Welt selbst die Bindung der brachliegenden Energien durch die Bildung von bewaffneten Volkstreitkräften sein können.

c) Der internationale Bereich: Die heutige Welt ist gekennzeichnet durch die Teilung in Einflußzonen und den Willen jedes Volkes, zu seiner eigenen Identität zu kommen. Dies bedeutet eine gewisse «Aussicht» auf Stabilität und eine ständige Gefahr des Verharrens beim status quo, ohne

Rücksicht auf Gerechtigkeit und Freiheit noch auf den Willen der Völker, die von dieser Teilung betroffen sind. Die dritte Welt hat für eine größere Mobilität plädiert, während die Industrienationen ihre Aussichten auf wirtschaftliches Wachstum mittels Beibehaltung der etablierten Ordnung verteidigten. Der latente Konflikt zwischen dem Willen zum Umsturz und der herrschenden Macht wurde nur noch größer infolge der Schlappen, welche die internationale Ordnung durch die offenen Krisen in Vietnam, Rhodesien und Südafrika erlitt. Wird die Wahrscheinlichkeit der Ausbreitung von Kernwaffen einen genügend einsichtigen Beweis dafür darstellen, daß die Beschränkung der nationalen Souveränitäten sich als unausweichliche Bedingung für ein Überleben der Menschheit aufdrängt? Überdies: werden die mit der Zeit unausweichlichen Veränderungen möglicherweise durch gewaltlose Guerillataktik erreichbar sein oder aber nur durch eine Operation kontrollierbarer offener Gewalt, die immer noch weniger schädlich ist als eine unaufhörliche verschleierte Gewalt?

d) Schließlich der Bereich der Beziehungen zwischen Individuum und Gruppe: Von der urbanen Konzentration ist die ganze Erde betroffen. Im Jahre 1800 lebte 1,4% der Weltbevölkerung in Städten mit mehr als 20000 Einwohnern. Im Jahre 1950 waren es 21%. Im Jahre 2050 werden es wahrscheinlich 90% sein.

Nun bringt diese Konzentration neben bemerkenswerten technischen Möglichkeiten und einem die Entwicklung des Menschen zur Person begünstigenden Pluralismus auch die Gefahr der Vermassung und der Vereinsamung mit sich, die Gefahr, daß nicht integrierte Menschen an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden, die Gefahr zunehmender psychischer Verwundbarkeit, der Überlastung durch die Anforderungen der vermehrten Mobilität und die Gefahr bürokratischer Schwerfälligkeit. Hier müssen die Kirchen eine schöpferische Rolle übernehmen. Wenn die Kirchengemeinden dem Bilde der dörflichen Stabilität entsprachen, deren traditionellen Mittelpunkt sie bildeten, wie sollen sie sich dann der großen Stadt anpassen können, wo sie oft nichts anderes darstellen als anachronistische dörfliche Gettos, die soziologisch eine Randexistenz führen, wenn sie auch einen Geist des Konformismus pflegen. Gott, von dem die Kirche Zeugnis ablegen will, müßte das Erneuerungszentrum einer Welt werden, in der die Revolutionen, eine nach der anderen, in den Versuchungen der Macht und

in der Passivität des Konsumstrebens versumpfen. In Genf war es beeindruckend feststellen zu können, daß der Grundsatz einer politischen Verantwortung des Christen allgemein bejaht wurde, da der Christ ja in der Nachfolge Jesu Christi, wie ihn Bonhoeffer beschrieben hatte, derjenige ist, welcher, indem er Widerstand leistet, Verantwortung für die Wirklichkeit übernimmt, um schließlich durch seine Unterwerfung Gottes Heil in ihr gegenwärtig werden zu lassen. So verbinden sich Widerstand und Unterwerfung miteinander, ohne einander ausschließende Begriffe zu bleiben, in der Gestalt von Verantwortung und Gebet, profaner Aktion und geistlicher Überzeugung, Politik und Verklärung. Aber wenn auch dieser Grundsatz von allen anerkannt wurde, so war im Gegensatz dazu ein großes Schwanken bezüglich der Ebene des Privatlebens festzustellen. Die Entschiedenheit des Engagements für die öffentlichen Belange verband sich mit einer großen Unsicherheit bezüglich der Normen für das Leben des Individuums. Hier haben wir eine umgekehrte Situation zu der des 19. Jahrhunderts, wo im Bereich der persönlichen Tugenden der Moralismus regierte, während sich ein verlegenes Schweigen ausbreitete, sobald gesellschaftliche Strukturen ins Spiel kamen. Heute organisiert sich die Gruppe, aber das Individuum schwankt zwischen Vergnügen und Nihilismus, Überfluß und Langeweile, Massenkommunikation und unkommunikabler Einsamkeit. Die Schwäche der Genfer Konferenz war vielleicht, daß sie sich fast ausnahmslos auf wirtschaftliche, politische und internationale Probleme konzentrierte, ohne der Leere genügend Beachtung zu schenken, welche die Oberflächenideologien ebenso zurücklassen wie die Technologie ohne ideologischen Nährboden.

3. Die theologischen Fragen in Sagorsk und Uppsala 1968

Die Konferenz von Genf, welche ein unermeßliches Arbeitsfeld in Angriff genommen hatte und welche die erste ökumenische Konferenz gewesen war, auf der mehr Laien als Theologen vertreten waren, ließ also eine Reihe von Fragen offen und unentschieden. Ich hebe drei von ihnen besonders hervor: Läuft eine Theologie der Revolution nicht Gefahr, lediglich eine umgedrehte Theologie der Ordnung zu sein, ebenso konformistisch gegenüber neuen Strömungen in der Welt wie die erstere und ohne wirkliche prophetische Freiheit? Läßt sich die Sozialethik der Christen allein auf der Basis von

sozio-ökonomischen Analysen bestimmen, und wie kann sie das Hören auf Schrift und Dogmatik in ihre Methode einordnen? Schließlich: wenn der Ökumenismus die kirchlichen Fragen hinter sich läßt und sich «säkularisiert» im vollen und nicht reduzierten Sinne des Wortes, das heißt, wenn er total in alle Dimensionen der Gesellschaft eintaucht, welcher Mittelpunkt läßt sich dann ausmachen für alle seine Fragestellungen, die sich ständig noch vermehren? Das Bedürfnis nach einer wenigstens teilweise ausreichenden Antwort auf diese drei Fragen wurde vor der IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates im Juli 1968 in Uppsala als äußerst dringlich empfunden. Tatsächlich erlebte der Rat ein ständiges Wachsen der Zahl seiner Mitgliedskirchen, vor allem seitens der missionarischen Gemeinschaften vom Stil der Pfingstler, die bis dahin jeder Art von etablierter kirchlicher Institution äußerst reserviert gegenübergestanden hatten. Gleichzeitig wuchsen die Spannungen im Inneren des Rates. Ich erwähne zwei von ihnen, die in den Bereich der Sozialethik fallen: der Protestantismus bejaht, oft in der lärmenden Art eines Neubekehrten, der vom Pietismus und Dogmatismus befreit ist, die Säkularisierung der modernen Welt, während die Orthodoxie im Gegenteil durch die Sakralisierung dem Druck der umgebenden Gesellschaft widersteht, vor allem in den Ländern des Ostens; daher die Furcht, daß zwei so gegensätzliche Reaktionsweisen gemeinsame Aussagen über die Verantwortung des Christen in der Gesellschaft unmöglich machen könnten. Überdies erfahren die alten Kirchen Europas und Nordamerikas eine innere Krise durch die Abwanderung lebendiger Kräfte aus den Gemeinden in überzeugendere profane Aktivitäten, während die jungen Kirchen Asiens und Afrikas oft noch einen missionarischen Aufschwung zu verzeichnen haben. Daher die zweite Furcht, daß die neuen Strömungen der Theologie, namentlich die Theologie der Revolution, der Säkularisierung und der Welt nichts anderes seien als eine Kompensierung der ekklesiologischen Schwäche, als eine Flucht nach vorne ohne lebendige geistliche Fundamente.

Die theologische Konsultation, die im März 1968 im berühmten Kloster Sagorsk bei Moskau stattfand, hat diese drei durch die Konferenz von Genf untereinander verzahnten und zu Spannungsquellen im Inneren des Rates gewordenen Fragen aufgegriffen: Theologie der Revolution, Interpretationen und Kriterien, Neuzentrierung der Sozialethik.

In Sagorsk hat man bemerkt, daß die sogenannte «Theologie der Revolution» einen weniger reaktiven, emotionalen und mehr analytischen und auch selbstkritischen Gehalt annehmen müßte. In der Tat gibt es in der heutigen Welt nicht eine Revolution schlechthin, sondern Revolutionen von sehr verschiedenem Charakter, je nach dem, ob man sich in einer vor- oder nachrevolutionären Gesellschaft befindet oder auch je nach dem, ob die sozialen Gegensätze objektiv erdrückend oder nur subjektiv den Atem beschwerend sind. Tatsache ist, daß überall die ausgebeuteten oder frustrierten Massen darauf drängen, an den Entscheidungen teilzuhaben, während die technokratische und bürokratische Konzentration dahin tendiert, den Massen die geheimen Schaltstellen der Macht zu entziehen, indem sie immer häufiger aus der Demokratie eine abstrakte und formale Größe macht. Das Sozialgefüge befindet sich in einem Spannungszustand zwischen der Tatsache, daß die Massen den Glauben an die traditionellen Hierarchien verloren haben, und Prozessen, deren Anonymität in den entwickelten Ländern das Empfinden verstärkt, jeden bestimmenden Einflusses beraubt zu sein. Die bereits erfolgte wirtschaftliche und soziale Revolution kann dieses Unbehagen nicht automatisch unterdrücken. Was die technologischen Revolutionen betrifft, so sind diese weit entfernt davon, neutral zu sein, trotz ihrer scheinbaren wissenschaftlichen Objektivität und ihrer heilsamen Notwendigkeit, sich mit den Problemen der Zukunft zu befassen, und sei es auch nur aufgrund der Bevölkerungsexplosion. In der Tat zerstören die technologischen Revolutionen die ihnen vorausgehenden Gleichgewichtsverhältnisse, ohne daß sie – aufgrund des ihnen eigenen atemberaubenden Konkurrenzkampfes und der von ihnen hervorgebrachten Abhängigkeit von den Spitzentechniken – dazu kämen, ein neues Gleichgewichtsgefüge herzustellen. Weder die ökonomischen noch die technologischen Revolutionen stellen also an sich ein Allheilmittel dar. Das Wort Revolution läuft im 20. Jahrhundert Gefahr, ein Fetischwort zu werden, wie es das Wort Demokratie im 19. Jahrhundert war. Dennoch behält das Wort eine herausfordernde Kraft, weil es den untragbaren Widerspruch zwischen der Fülle der verfügbaren Mittel und ihrer ungeordneten oder unzureichenden Verwendung zum Ausdruck bringt.

Eine Theologie der Revolution wird diese Revolution nicht sakralisieren, gleich wie die Ordnungen des alten status quo fälschlicherweise sakra-

lisiert worden sind, sondern sie wird vor allem Ausdruck sein für die Dynamik der Teilnahme der Christen an den nötigen Veränderungen, weil Gott uns voraus ist als Anruf und Verheißung und nicht hinter uns steht als Bremse und Garantie. In diesem Sinne können alle menschlichen Revolutionen gedeutet werden als eine Bemühung der Welt, in der Geschichte etwas zum Ausdruck zu bringen von der totalen eschatologischen Erneuerung, die von Gott verheißen ist. Andererseits sind die Christen in dem Wissen, daß diese eschatologische Endgültigkeit in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi schon begonnen hat, frei von jeder Verabsolutierung der Revolution. Das treibt sie konsequenterweise dazu, sich nicht von der Revolution verzaubern zu lassen. «Nicht verabsolutieren» bedeutet nicht sich zu enthalten, sondern fähig zu sein, auch die Kehrseite der revolutionären Vorgänge zu sehen. So ist zum Beispiel die Gewalt, die sich als unvermeidbar und notwendig erweisen kann, auch eine Quelle der Zerstörung, der Grausamkeit und des Schmerzes. Eine Theologie der Revolution wird also die Aufgabe haben, das eschatologische Gefälle der Geschichte und die Unfähigkeit dieser Geschichte, ihre eigene Eschatologie zu sein, zu deuten. In der Tat: genau so, wie es gefährlich war und ist, die «Ordnung der Geduld und des Gerichts», wie der Staat sie darstellt, mit einer «Schöpfungsordnung» zu verwechseln, ebenso gefährlich wäre es, die «Ordnung der Ungeduld und der Hoffnung», wie die Revolution sie darstellt, mit der neuen Schöpfung zu verwechseln. Die Theologie der Revolution wird also die gleiche Rolle berechtigter Anerkennung und heilsamer Kritik gegenüber der Revolution üben müssen, wie sie eine gute Theologie vom Staat gegenüber der staatlichen Gewalt üben muß. Dennoch darf das christliche Urteil angesichts der Revolutionen nicht derart ausgewogen sein, daß es in eine klug-verhaltene Unterstützung des status quo ausartet, während Millionen von Menschen zerstörerischen Gesellschaftsstrukturen unterworfen bleiben.

Kommen wir nun zum Problem der Interpretation und der Kriterien. Im allgemeinen treffen wir hier auf zwei verschiedene Methoden.

1. Die sogenannte deduktive Methode. Sie geht vom Schriftzeugnis aus und leitet daraus Ordnungen von immerwährender Gültigkeit und Grundprinzipien für das Leben der Gesellschaft ab. Dennoch wird diese deduktive Ethik vor allem auf gesellschaftlicher Ebene nur mühsam konkret. Sie spricht so, als wenn ein Mensch immer der

Nächste des anderen Menschen wäre, während doch die Strukturen einen dem anderen fremd machen. Überdies läuft diese Ethik Gefahr, Prinzipien zu verewigen, während die Situationen sich wandeln.

2. Daher bei vielen Christen heute der Rekurs auf eine sogenannte induktive Methode: den Willen Gottes inmitten des Zusammenhanges von neuen Situationen und Problemen zu bedenken suchen und dann von ihnen ausgehend wieder zur Bibel und zur Theologie zurückzukehren. Diese Methode relativiert die bisher eingenommenen Standpunkte in dem Maße wie der Glaube nicht von uns fordert, Prinzipien zu verabsolutieren und zu verewigen, wie er aber andererseits Schluß damit macht, diese Prinzipien doch nur sehr relativ zu befolgen, vielmehr im Gegenteil in einem wenn auch stets relativen Kontext einen absoluten Gehorsam übt.

Die Gefahr der deduktiven Ethik aber ist es, das Gebot Gottes in der soziologischen Analyse versinken zu lassen und gleichzeitig die Norm und die Entscheidung zugunsten des Akzeptierens bloßer Gewohnheiten und faktischer Entwicklungen zu unterdrücken. Das ist der Grund, warum die Konsultation von Sagorsk eine dialektische Verbindung in der Anwendung der beiden Methoden empfiehlt, die eine Beziehung herstellt zwischen dem Gehorsam gegen Gott und dem sachlichen Verhalten gegenüber der Situation. Abgesehen davon, daß diese Sachgerechtigkeit dem Gehorsam eine größere Chance zu wirksamer und barmherziger Inkarnation sichert, gibt sie auch die Möglichkeit, diesen Gehorsam auf seine Echtheit zu prüfen, zu kritisieren und zu korrigieren, indem sie ihn hindert, sich an Prinzipien festzuklammern, die auf die Dauer töten und an der Wirklichkeit vorbeigehen. Es wäre also zu wünschen, daß es zu einer interdisziplinären Zusammenarbeit käme zwischen den Humanwissenschaften und der Theologie, die auf der Ebene der Autorität keineswegs in Konkurrenz zueinander stehen müssen, vielleicht aber konvergieren können auf der Ebene der angesprochenen Wirklichkeit und überdies einander ergänzen im Bereich der Aufstellung des Themenkatalogs und bei der Forcierung der Entscheidungen.

In Sagorsk hat sich schließlich auch das neue Thema herausgeschält, das der Ökumenische Rat als Koordinationsmittelpunkt für die Arbeit seiner verschiedenen Abteilungen gewählt hat. Auf den ersten Blick scheint es sich um ein äußerst unbestimmtes und fast abgegriffenes Thema zu

handeln: das Humanum, das Menschliche. Nichtsdestoweniger liegt es genau im Schnittpunkt zahlreicher Untersuchungen. In der Theologie erleben wir eine Konzentration auf die Menschlichkeit Gottes, welche – ohne seine Transzendenz zu leugnen – das Warum der Schöpfung, der Inkarnation und der Neuschöpfung bezeichnet, ganz wie im Sinne der Bibel der Bund mit dem Menschen und für den Menschen das Herzstück von Gottes Plan ausmacht. Dies beinhaltet eine gewisse Zweitrangigkeit der Ekklesiologie zugunsten der Anthropologie, denn die Kirche ist Dienerin und keineswegs Königin der Menschheit. In ähnlicher Weise erkennen die Wissenschaften, die Technologie, die Wirtschaft und die Politik, daß das Humanum sich aufdrängt als konkretes Kriterium eines Wissens, das sich sonst auf abstrakte Weise in alle möglichen Richtungen hinein vermehren würde (denken wir nur an das Raumabenteuer, das nur allzu leicht zum Raumfahrtalibi wird), als Kriterium einer Macht, die ihre gleichzeitig schreckeneinflößenden und doch unnützen Selbstschutzmaßnahmen unablässig vermehrt (denken wir an den wahnsinnigen Rüstungswettlauf der Supergroßen, der von den Allerkleinsten nachgeahmt wird), und schließlich als Kriterium gegenüber einem Wollen, das die Erde ohne überzeugenden Sinn verwüstet. Das Humanum muß also das letzte Kriterium einer transzendentalen Theologie und einer immanentistischen Wissenschaft sein. Das Humanum ist nicht eine Evidenz, auch nichts etwas Erworbenes, sondern etwas, wonach wir suchen und fragen. Die Christen wenden sich Jesus Christus nicht nur deswegen zu, daß er sie Gott erkennen lasse, sondern auch, damit er sie den Menschen erkennen lasse. In seinem Gehorsam und in seiner Freiheit, seinem Tod und seiner Auferstehung verwirklicht sich die menschliche Existenz. Die Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen wird eine offene Möglichkeit aufgrund dessen, der jeden Vorrang ebenso aufhebt wie jede Schuld. Er setzt die Verantwortung eines jeden nicht außer Kurs. Er öffnet sie vielmehr. Er sperrt nicht ab. Er verpflichtet zum Einsatz. Er reiht nicht rücksichtslos ein. Er befreit. Dieses Thema des Menschlichen ist umso wichtiger als heute die Marxisten wie die Naturwissenschaftler entdecken, daß es noch nicht erledigt ist und dringend der Bearbeitung bedarf, nachdem man eine Zeit lang geglaubt hatte, die wirtschaftlichen oder technologischen Revolutionen lösten von selbst die Schwierigkeiten des Menschen. Erst die Verwirklichung des

Menschlichen wird den Grundsatzklärungen der Kirchen Glaubwürdigkeit vor der Welt verleihen, denn ohne diese Verwirklichung würden Grundsatzklärungen moralistisch und idealistisch, abstrakt und autoritär, und das heißt unwirksam erscheinen.

Dies waren die drei Hauptsachen, um die sich in Sagorsk unmittelbar vor der Vollversammlung in Uppsala die theologische Reflexion über die Sozialethik drehte. Über die Konferenz von Uppsala werde ich nur wenig sagen, weil ihre Thematik den Rahmen unseres Vorhabens sprengen würde. Ich will nur festhalten, daß die orthodoxen Kirchen sich vor allem an den großen sozialen und politischen Fragen (Entwicklung, Friede, Technologie, Futurologie) interessiert zeigten, während die protestantischen Kirchen sich mit Fragen des persönlichen Lebens befaßten, die zu weit außerhalb des Horizonts der Genfer Konferenz lagen (Stilformen christlichen Lebens, Zusammenwachsen der Generationen, konstruktiver Machtgebrauch, persönliche Verantwortung in den Sozialgefügen). Wenn die Spannungen zwischen «Säkularisten» und «Ekklesiozentrikern» auch bis Uppsala und nachher angedauert haben, so haben sie doch nirgends zum Bruch geführt. Die Einheit der Kirche läßt sich nicht außerhalb der Einigung der Menschheit – die aber weder Uniformierung noch Synkretismus ist – verstehen. Daher rührt die Wichtigkeit der interdisziplinären Untersuchungen, welche die Abteilung Kirche und Gesellschaft nach dem Abschluß von Uppsala weiter verfolgt und über die ich nun noch einige Worte sagen möchte, bevor ich an den Versuch einer umfassenden Bewertung gehe.

4. *Wissenschaften und Futurologie*

Die Revolutionen, in die wir uns hineingestellt sehen, betreffen nicht nur die schweren Behinderungen und schreienden Ungerechtigkeiten, die uns aus der Vergangenheit überkommen sind (wie Rassismus und Unterentwicklung), sondern auch die beeindruckenden, wengleich noch nicht völlig klar umrissenen Veränderungen, welche die Zukunft für uns bereithält. Darum hat die Abteilung «Kirche und Gesellschaft» ihre Arbeit auf eine ökumenische Studie konzentriert, die den Titel trägt «Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer Welt wissenschaftlich begründeter Technologie». Diese Studie wurde von dem im August 1969 in Canterbury versammelten Zentralkomitee gutgeheißen.

Eines der ersten Ergebnisse dieses neuen Studienprogramms war das Zusammentreten einer internationalen Forschungskonferenz in Genf im Juli 1970, deren Bilanz zwar Früchte zu verzeichnen hatte aufgrund ihrer Herausforderungen, zugleich aber enttäuschte aufgrund der Unzulänglichkeit ihrer ethischen Antwort auf die Anfrage der Wissenschaften.

Diese Forschungskonferenz über die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in der technologischen Welt führte Fachleute der Ökologie, der Demographie, der Biologie, der Urbanisierung und der Informationskunde mit Kirchenmännern und Theologen zusammen.

Die in Genf versammelten Gelehrten vermittelten ein Bild von den aufsehenerregenden Sprüngen, welche die Grundlagenforschung der Technologie ermöglicht und welche diese auf dem Gebiet der Ernährung, der Manipulierung und Planung der Menschheit einsetzt.

Theoretisch kann der Hunger durch die Kultivierung der Ozeane überwunden werden. Hybride Reisarten ermöglichen in Zukunft Südostasien die achtfachen Erträge gegenüber den bisherigen Ernten. Seit einem Jahr können wir schon bei Embryos nicht nur schwerwiegende Chromosomenverschlechterungen, sondern auch die verschiedensten metabolischen Störungen feststellen. Die Vereinigten Staaten schließlich verzehnfachen alle drei Jahre ihre Kapazität an Computern. Das sind nur einige wahllos herausgegriffene Beispiele aus einem Wald von Entdeckungen, die sich nur noch beschleunigen durch den Wettlauf der Forschungsteams wie durch die Schnelligkeit in der Durchführung der Rechenoperationen. Der berühmte Satz von Oppenheimer: «95% der Gelehrten der gesamten Weltgeschichte leben in unseren Tagen» erhält seinen vollen Klang erst dann, wenn man bedenkt, daß sich diese Aussage sicherlich nicht auf Künstler, Philosophen und Theologen ausdehnen ließe.

Woher dann diese Dringlichkeit in den Anfragen der Wissenschaftler, die sich gleichzeitig an die Politiker und an die Kirchen wenden? Ich sehe zwei Gründe dafür: Der Ökologie kommt zu Bewußtsein, daß sie an ein Ende gekommen ist, und die Technologie ist von einem Gefühl der Hinfalligkeit befallen.

Zunächst das Ende: Die Zeit der Renaissance, da man die Erde entdeckte, um ihre Reichtümer auszubeuten, scheint abgelaufen zu sein. Die Zeichen häufen sich, daß wir uns keine alles verwüstende Cowboywirtschaft mehr leisten können.

sondern daß die Erde als Ganzes eine Art Raumschiff darstellt, das auf keine anderen Reserven zählen kann als die, welche es mit sich führt seit dem ersten Impuls, dem es sein Entstehen verdankt. Es sind die am meisten entwickelten Nationen, die als erste entdecken, daß ihnen eine Gegenrechnung aufgemacht wird für den Mißbrauch der Umwelt, entsprechend dem Satz, der in den Diskussionen immer wiederkehrte: «Ein heutiger Amerikaner zerstört im Durchschnitt zehnmal so viel von der Natur wie ein Inder es tut». Nach Professor Ehrlich wäre das ökologische Gleichgewicht der Erde unrettbar zerstört, wenn die übrige Welt sich in gleichem Maße entwickelte, wie der Westen sich schon entwickelt hat.

Wir beginnen erst, mit tödlichen Zusammenbrüchen beim Wettlauf um die Entwicklung zu rechnen, und mehr und mehr finden wir uns nicht an der Schwelle eines gebieterischen Zwanges zu einer Industrialisierung im Übermaß, sondern vielmehr vor äußerst schwierigen Kollektiventscheidungen: entweder weiterhin am industriellen Wettbewerb teilzunehmen, aber sich dadurch selbst zu vernichten; oder seine Umgebung zu schützen, aber dann wirtschaftlichen Rückschritt in Kauf zu nehmen.

Die Veränderungen in der Bevölkerungszahl sind der am meisten sichtbare Faktor in dieser weltumspannenden Ökologie. Professor Ruprecht erinnerte daran, daß die Erschütterung des Gleichgewichtes zwischen Geburtenzahl und Sterblichkeit in Europa (und nicht in China!) nach 1750 begonnen hat (die damalige Wachstumsrate betrug 0,5% jährlich, was bloß eine Verdoppelung der Bevölkerung in je 150 Jahren bedeutete). Die europäische Wachstumsrate steigt pfeilartig an von 1820 bis 1830 (1,9%), sinkt wieder ab, erreicht dann zwischen 1900 und 1910 ihr Maximum (2,1%). Sie wird für Europa, eingeschlossen die U.d.S.S.R. zwischen 1970 und 1985 0,8% und von 1985 bis 2000 0,7% betragen. Für eben diese Perioden sagt man für die anderen Gebiete der Erde folgende jährlichen demographischen Wachstumsraten voraus: Asien 2 und 1,7; Lateinamerika 2,9 und 2,6; und für beide Perioden zusammen: Nordamerika 1,5; Afrika 2,7%. Das Wachsen des Bewußtseins, daß wir ökologisch und demographisch an ein Ende gekommen sind, fordert also unausweichliche gemeinsame Entscheidungen von höchstem Schwierigkeitsgrad.

Überdies erweist die Technologie sich als eine sehr zerbrechliche Größe. Ihr Bedürfnis nach höchstmöglicher Sicherheit hat äußerst kost-

spielige Auswirkungen. Einfacher gesagt: Eine aufs äußerste verfeinerte Technologie macht den Menschen abhängig von einer Vielfalt von Apparaturen, deren plötzlicher Ausfall das Leben zum Chaos machen würde, vor allem in den Großstädten, wo sich in fortschreitendem Maße die Mehrheit der Bevölkerung der verschiedenen Gebiete konzentriert. Es ist diese technologische Entwicklung, welche revolutionäre Bewegungen in der Arbeiterschaft der Industrieländer ziemlich unwahrscheinlich macht, da diese heute schon etwas mehr zu verlieren hat als bloß ihre Ketten. Die Eigengesetzlichkeit eben dieser technologischen Entwicklung stellt die Entwicklungsländer vor eine sehr komplizierte Aufgabe, denn sie fordert einen kostspieligen Konsum heraus, während es doch gleichzeitig ihre erste Aufgabe bleibt, autoritär Ersparnisse zu bilden. In all dem ist die Technologie kein neutrales Hilfsmittel. Sie wird zur Quelle der Fragilität für die ideologische Festigkeit, für das wirtschaftliche Gleichgewicht und für die politische Stabilität der verschiedenen Länder.

Erreichen eines Endpunktes und Fragilität sind anscheinend eher als Expansion und unbegrenzte Möglichkeiten die Schlußfolgerungen, welche diese Versammlung von Fachwissenschaftlern ziehen zu müssen glaubte. Dennoch schlug keiner von ihnen einen künstlichen Entwicklungsstop vor. Sie legten vielmehr eine Reihe von präzisen Fragen vor, die ich hier lediglich kurz aufzählen will.

Aus dem Blickwinkel der Demographie: Kann man über die Frage einer Optimalzahl der Weltbevölkerung verhandeln? Kann man in diesem Bereich eine rein nationale Politik machen, ohne dem Verhältnis zwischen Bevölkerungsdruck, geographischen Möglichkeiten und technologischem Potential in den Nachbarländern Rechnung zu tragen? Ist die Wissenschaft in der Lage, hier die öffentliche Meinung und nationalistische Politik zu beeinflussen? Ist es Sache internationaler Organisationen, von Regierungen oder von Eltern über die ideale Kinderzahl pro Familie zu entscheiden, und auf welche Kriterien soll sich diese Entscheidung gründen? Muß man die Geburtenbeschränkung zur Pflicht machen, wenn individuelles und soziales Optimum in Konflikt geraten? Welche Methoden sind ethisch berechtigt, wenn dem sachlichen Ziel der Vorrang über individuelle Wünsche und Bewußtseinslage eingeräumt wird? Und schließlich: wie sind die wachsenden Erschwerungen der Emigration zu beurteilen, die

ebenfalls ein Zeichen dafür sind, daß der Begriff der Grenze, die sich öffnen läßt, mehr und mehr verdrängt wird vom Begriff der Sperrlinie, die verteidigt werden muß? Wenn der Begriff der Qualität des Lebens die Übermacht gewinnt über den Begriff der Quantität des Lebens, wie sollen wir dann auch unsere Moral eines bedingungslosen Respektes vor dem Leben wandeln zu einer Moral des verantwortlichen Einschreitens zugunsten seiner Qualität, ohne deswegen einen Eugenismus zu üben, der uns daran gewöhnen würde, körperliche oder geistige Schwäche zu mißachten?

Aus dem Blickwinkel der Ökologie: Das sogenannte natürliche Gleichgewicht (wir sprechen lieber vom gewohnten Gleichgewicht, um jede Sakralisierung zu vermeiden, welche die Natur mit der Schöpfung verwechselt) funktioniert durch Phänomene einer Rückwirkung, welche die Art den ihr zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln anpassen. Nun bleibt der Mensch, ungeachtet all seiner Technologie, auch eine animalische Art. Es müßten also bewußt geschaffene neue Kontrollen an die Stelle der alten, passiv übernommenen Erscheinungen von Rückwirkung treten. Wir leben genau in der Übergangsperiode zwischen zwei Zeiten, in der bisherige Rückwirkungen abgeschafft sind und neue Kontrollmechanismen noch nicht vorhanden sind. Die Species Mensch ist das Endprodukt einer Entwicklung, welches mit allem, was ihm unmittelbar dient, rivalisiert, und das daher dazu neigt, seine Umwelt aufs äußerste zu vereinfachen.

Wie läßt sich hier eine Moral entwerfen für diesen Kampf zwischen der Vielfalt der Natur und der zerstörerischen Ausnützung durch den Menschen? Warum also die von der Vernichtung bedrohten Arten zu erhalten suchen: aus ästhetischem Interesse (sie sind schön); aus moralischen Erwägungen (sie haben ein Recht auf Leben); aus wissenschaftlicher Sorge (sie stellen eine Quelle genetischen Materials dar oder sichern eine gewisse ökologische Stabilität)? Haben wir also die bunte Fülle der Naturwelt zu erhalten oder verleiht die Anthropozentrik der biblischen Offenbarung uns eine Oberhoheit, die sich nur allzu schnell in Anmaßung verkehrt?

Aus dem Blickwinkel der Biologie: Wie schwer muß eine Anomalie sein, damit man sie als eine zu schwere Last für jedes menschliche Lebewesen im Embryonalzustand betrachten muß? Wie kann man gegenüber Menschen, die Träger von Genen sind, von denen man weiß, daß sie

verdorben sind, noch Ratschläge über Fragen der Zeugung verschwenden, welche sie eines Besseren belehren sollen? Weiß man, was die wünschenswerten Charaktere sind, wenn es um die Auswahl von Keimmaterial geht? Wenn man schon dazu käme, die genetische Identität seiner Nachkommenschaft vollständig zu lenken, welche Kriterien hätte man dann für eine richtige Wahl? Könnte man den einzelnen Menschen völlige Freiheit lassen in der Bestimmung des Geschlechtes ihrer Nachkommenschaft? Welche Unterscheidung ist zu machen zwischen Kontrolle und Manipulation?

Aus dem Blickwinkel der Auswirkungen der Technologie auf das Leben in städtischer und industrieller Umgebung: Wie kann man zu echter Machtübertragung kommen, da doch bis jetzt die Technologie die weniger entwickelten Länder in den Dienst der entwickelten Länder stellt und so neue Formen politischer, technischer und finanzieller Abhängigkeit schafft? Die Antwort ist nicht einfach, denn sie schließt ein eine gleichzeitige Stärkung nationaler politischer Strukturen, die Bildung wirksamer regionaler Gruppierungen und übernationale Kontrollen und Finanzierungsmaßnahmen.

Noch zwei andere Elemente kommen ins Spiel: Ein Nachlassen der Erfüllung im Bereich der falschen Bedürfnisse und die Schaffung neuer komunitärer Formen, die weiträumiger sind als die von der urbanen Konzentration abgesetzte und erstickte kleine Familie, die aber andererseits auch weniger massiv und weniger formell sind als die gewerkschaftlichen oder politischen Repräsentativsysteme.

Mir scheint, daß die Theologie in Genf zu bescheiden gewesen ist gegenüber den Humanwissenschaften, die sich der ethischen Tragweite ihrer Fragen so sehr bewußt sind. Die Theologie hat sich allzu viel Zeit damit gelassen, daran zu erinnern, daß die Offenbarung keine buchstäblichen Rezepte liefert, daß die Natur nicht die aus Gottes Händen hervorgegangene Schöpfung ist und daß der Glaube von der Wissenschaft keine Bedrohung zu fürchten braucht. Die Theologie ist seit den Zeiten Galileis und Darwins immer ein wenig die Angeklagte der Wissenschaft geblieben, während wir doch längst in einer ganz anderen Zeit leben, in der die Wissenschaft sich nach der Weisheit ihres Vorgehens fragt.

Das Wissen bemächtigt sich des Universums, aber es muß sich fragen, wo seine Macht dann bleibt. Andererseits wäre die Weisheit nur ein anachronistisches Gerede, wenn sie nicht wüßte,

zu welchen konkreten Punkten des Wissens ihr Urteil gewünscht wird. Jedenfalls sehen wir, wie heute die alte Rivalität zwischen Theologie und Wissenschaft von einem ersten Ansatz zu einem Dialog zwischen Wissen und Weisheit abgelöst wird. Ich möchte deutlich machen, daß man hier drei Linien verfolgen sollte:

1. Die Männer der Wissenschaft möchten eine Begleitung nicht in betreff der Grenzen, innerhalb derer ihnen eine Forschung gestattet ist, sondern in betreff der Entscheidungen, die mit der Verwendung ihrer Entdeckungen verbunden sind. Was den Menschen unter allen Arten der Lebewesen unterscheidend kennzeichnet, ist wohl diese Fähigkeit der Wahl unter verschiedenen Möglichkeiten. Frei sind wir, alles zu erkennen, aber nicht alles zu wollen. Der Hauptvorwurf der Jugend gegen die Technologie ist, daß diese so tut, als wenn sie für die Zukunft ein neues Naturgesetz aufstellen könnte, das in ihrem unbeschränkten und unkontrollierten Wachstum bestehe. Vielleicht sind wir auf dem Wege dazu, eine neue Ethik des Gebotes wiederzuentdecken: es gilt nicht, Ehrfurcht vor der Natur zu haben, denn diese Natur ist allenthalben zu Kultur, künstlichem Machwerk und Geschichte geworden; es gilt vielmehr, Herr zu werden über die Errungenschaften der Technik, deren Ausbreitung ebenso zerstörerisch werden könnte wie der ungemessene Geburtenüberschuß. Wenn hier jemals Anweisungen erlassen werden müssen, so könnten sie nur unter Beteiligung sowohl von Wissenschaftlern wie von Theologen und Politikern formuliert werden. Im Sinne der Bibel ist ein Gebot tatsächlich nicht ein unabänderliches Prinzip, sondern eine Entscheidung und eine Gehorsamspflicht in einer konkreten zeitlich und räumlich bedingten Situation.

2. Die Wissenschaft stellt der Theologie die Frage nach der Schöpfung. Es war das Verdienst von Professor Marsch, hier an die Perspektiven von Teilhard de Chardin zu erinnern, wonach die Schöpfung das der Welt Vorausliegende ist, das immer umfassender und immer mehr «zerebralisiert» wird bis zu jenem endgültigen Umfang, das die Mystik Teilhards die Rekapitulation in Christus nennt. Aber der Dialog konnte hier kaum mehr als einen ersten Anfang nehmen. Schon daß Teilhard genötigt war, sich auf zwei Arten von Energie zu berufen, die tangential-mechanische und die radial-zielgerichtete, zeigt, daß wir noch nicht aufgehört haben, uns zwischen schlechten Dualismen und falschen Harmonisierungen herum-

zuschlagen. Der Begriff der Schöpfung will hier sicherlich nicht im biblischen Sinne Kausalität besagen, sondern Namengebung, Dazwischenkunft einer Initiative. Gott schafft, indem er den Menschen, den Mond, die Sonne, die Hügel, die Ozeane, die Pflanzen, die Fische und alle Tiere beim Namen ruft. Geschaffen werden, das heißt bei seinem Namen gerufen werden. Schöpfung liegt näher bei Berufung als bei Hervorbringung. Daher die große Frage: Die Welt als Schöpfung erkennen, bedeutet gleichzeitig eine Antropozentrik aufgrund der Berufung des Menschen und ebenso eine Theozentrik aufgrund der dem Kosmos gesetzten Bestimmung. Im technischen Sinne ist die Welt für den Menschen gemacht, wenn der Mensch auch durch eine Art liturgischen Vollzugs die Welt um Gottes Willen lieben kann. Die Welt als Schöpfung erkennen, bedeutet, über ihre Nützlichkeit für uns hinaus ihre Güte und Schönheit für Gott gelten zu lassen. Es sollte also jemand verstehen, mit Worten, in denen sich sowohl der Weise wie der Christ wiedererkennt, die Verbindung zwischen Ökologie und Liturgie herzustellen.

3. Schließlich bedeutet die Rede von der «Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer technologischen Welt» nicht ohne weiteres schon, daß von der Hoffnung gesprochen wird. Zukunft ist hier das Ungewisse an dem, was kommt, Hoffnung dagegen die Macht, die in der Erwartung liegt. Mit dem Begriff Zukunft läßt sich teilweise Neugier verbinden, mit dem Begriff Hoffnung dagegen nur Liebe. Man kann eine Zukunft haben, ohne irgendetwas zu erwarten, und dies ist zweifellos die geheime Bedrohung jeder rein technischen Futurologie. Hoffen aber kann man auch, ohne seine Zukunft vorauszusehen.

Wenn die Technologie irgend etwas zu tun hat, so ist es dies, daß sie Möglichkeiten darbietet. Wenn die Theologie irgend etwas zu sagen hat, so ist es dies, daß sie sich mit Furcht und Zittern zu ihren Gewißheiten bekennen muß. Denn wir leben nicht eine unablässige Zukunft, sondern eine Gegenwart, in der wir wählen können möchten, in welcher Weise wir am besten die Menschen lieben, die nach uns kommen.

*Rückkehr zum Sozialchristentum oder
Theologie der künftigen Gesellschaft?*

An sich wäre es nötig gewesen, ebenso über andere Bereiche zu sprechen, in denen die Abteilung «Kirche und Gesellschaft» des Ökumenischen

Rates ihre Arbeiten fortgesetzt hat. Ich denke besonders an die Begegnungen zwischen Christen und Marxisten, an Probleme, die mit der Unterentwicklung gestellt sind, welche zusammen mit Vertretern der katholischen Kirche im Rahmen von SODEPAX aufgegriffen wurden, schließlich auch an die Bekämpfung des Rassismus, die in der letzten Zeit viel Aufregung in den Mitgliedskirchen erzeugt hat, nachdem der Ökumenische Rat sich entschlossen hatte, einer gewissen Zahl afrikanischer Befreiungsbewegungen finanzielle Unterstützungen für ihre Sozialarbeit zu gewähren. Trotzdem habe ich es in den Grenzen dieses Beitrags vorgezogen, mich an die großen Konferenzen zu halten, welche Leitlinien für die sozial-ethische Reflexion abgesteckt haben, und die Auswertung zu konzentrieren auf die Zukunft der Wissenschaft und die neuen Probleme, welche sie der Theologie stellt.

In der Tat bilden Marxismus, Unterentwicklung und Rassismus Bereiche von oft tragischer Bedeutung, welche unserer christlichen Verantwortung in der Gesellschaft aus der Vergangenheit überkommen sind, während mir schien, daß die Konfrontation zwischen wissenschaftlichen und technologischen Mächten einerseits und ethischer Verantwortung andererseits zweifelsohne die Frage der Zukunft ist. In einem Augenblick, in dem unsere Welt sich immer stärker bevölkert, immer stärker aufgerüstet ist und auch immer verzweifelter und enttäuschter, frage ich, wie ich in Erwartung der nächsten Zukunft entscheiden soll.

Zu Beginn dieses Artikels habe ich festgestellt, daß wir seit 1960 in eine neue Epoche eingetreten sind, in der die Theologie sich die Frage nach der hoffnungslosen Zukunft unserer zeitgenössischen Welt stellt, und ich habe mich gefragt, ob wir zu einem Sozialchristentum zurückkehren, wie es der Erneuerung der dogmatischen Theologie vorausgegangen war, oder ob wir damit eine außerkirchliche Fortsetzung der großen Periode der Wiederentdeckung der Theologie erleben.

Mit einem Wort: Verlassen wir die Theologie um der Soziologie willen, kehren wir von Karl Barth zu Ernst Troeltsch zurück, oder kommen wir nun dazu, auf den wiedergefundenen theologischen Grundlagen eine Sozialethik für die Welt von morgen zu formulieren? Vollzieht sich ein – geistlich und kulturell immer schädlicher – Bruch zwischen zwei Generationen, die einander nicht mehr verstehen, oder wird die Theologie der Welt Nahrung aus der Theologie der Offenbarung

empfangen? Seien wir ehrlich: die Gefahr des Bruches erscheint nicht größer als die Hoffnung auf einen positiven Umsetzungsprozeß.

Darum scheint mir im Rahmen des Ökumenischen Rates wie in allen Kirchen heute nichts wichtiger als eine interdisziplinäre Arbeit, bei der die Theologie sich eingeladen und herausgefordert sieht, aufzuzeigen, wo für sie und die ganze Menschheit die freien und verpflichtenden Verantwortlichkeiten liegen, die Gott uns aufgibt in dieser Welt, insofern sie geeignete Schöpfung ist und nicht einfachhin Prozeß, das heißt Notwendigkeit und Verhängnis.

Nach den langen Bemühungen um die verschiedenen Formen der Geschichtstheologie, ist ein

neues Überdenken der Theologie der Schöpfung die Aufgabe, welche uns allen der derzeitige Stand der Gesellschaft und der Wissenschaft stellt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANDRÉ DUMAS

geboren 1918 in Montauban (Frankreich), 1950 in der reformierten Kirche ordiniert. Er studierte an der Universität Montpellier sowie an den Theologischen Fakultäten von Montpellier, Paris und Basel, ist Lizentiat der Philosophie, hat ein Diplom in Griechisch und Deutsch und kann zum Doktorat der Theologie zugelassen werden. Er ist Professor für Philosophie und Moral an der Reformierten Theologischen Fakultät von Paris und veröffentlichte u.a.: *Le contrôle des naissances. Opinions protestants* (Paris 1964), *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer* (1967).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Nico Versluis

Gesellschaftliche Leugnung des Todes

«Sie reden jetzt zwar von einem Tabu – aber wer sagt eigentlich, daß es ein Tabu ist?» So reagierte ein Arzt auf die Frage eines Journalisten, warum Ärzte so oft mit «Außenstehenden» nicht über Fragen sprechen wollen, die Sterben und Tod betreffen. Der Arzt hatte wahrscheinlich recht. Allzu leicht wird aus der Zurückhaltung von Menschen, die mit dem Tod wirklich konfrontiert werden, die Folgerung gezogen, der Tod werde mit unnötiger Heimlichkeit umgeben. Vielleicht wünschen manche Ärzte darüber nicht zu reden, weil sie das Sterben ihrer Patienten als deren eigene Lebensvollendung respektieren wollen, über die man keine Berichte wie über interessante Themen für Zeitung oder Rundfunk herausgibt. Vielleicht ist es auch einfach so, daß der Arzt, der zur Lebensrettung und Lebenserhaltung ausgebildet wurde,

nicht gern vom Sterben spricht, weil das doch immer ein Scheitern der medizinischen Wissenschaft zu sein scheint. Schließlich darf nicht ausgeschlossen werden, daß der Arzt wie jeder andere Mensch, der sich noch mitten im Leben stehen fühlt, nicht imstande ist, das Todesereignis in seine Erfahrung zu integrieren und seine Gedanken darüber in allgemeinverständliche, unfachliche Sprache zu kleiden. Denn wir können zwar den beschuldigenden Finger gegen unsere Wohlfühlwelt erheben, in der alles zum Leben hin orientiert ist, so daß wir dem Tod nicht mehr ins Auge zu sehen wagen – in Wirklichkeit wissen wir aber, daß auch die Weisheit derer, die über den Tod ehrlich zu denken oder zu sprechen versuchen, nicht viel größer ist als die Weisheit jener Menschen, die lieber von ihm schweigen.

Letztere Bemerkung kann zugleich als Warnung dienen bei der hier folgenden Übersicht über die Veröffentlichungen der letzten Jahre zum Thema der Verdrängung des Todes aus unserer Gesellschaft und unserm Erleben. Wer ein solches Thema anschnidet, könnte leicht in den Verdacht kommen, das sogenannte «Tabu des Todes» endlich einmal mutig durchbrechen zu wollen. Tatsächlich wird sich zeigen, daß die meisten Autoren, die unsere Auffassungen und Haltungen gegenüber Tod und Sterben erforscht haben, ebenso wenig wie jeder andere imstande waren, uns mit dem Tode so vertraut zu machen, daß wir damit