

Christlicher Glaube und soziale Revolution

Walter Schmithals

In Bremen wirkte um die Jahrhundertwende der Pastor Albert Kalthoff († 1906). Er veröffentlichte 1902 ein Büchlein unter dem Titel „Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie“. Kalthoff wendet sich im Zeichen einer soziologischen Geschichtsforschung gegen den Versuch, den Ursprung des Christentums in einer überragenden Gestalt, eben in Jesus, zu finden. Große geistige und religiöse Prozesse wurzelten vielmehr in allgemeinen gesellschaftlichen Zuständen. In diesem Sinne behauptet Kalthoff, das Christentum sei fernab von Jesus und Palästina in Rom entstanden, als die sozialen Zündstoffe, die sich in der damaligen römischen Welt angesammelt hatten, mit der apokalyptischen Frömmigkeit der jüdischen Synagoge zusammentrafen. Einerseits findet sich in Rom eine geknechtete, rechtlose Volksmasse, darunter viele Sklaven, die sich in ständiger Auflehnung gegen die herrschenden Verhältnisse im römischen Reich befanden. Andererseits gab es in der jüdischen Synagoge Roms die Hoffnung, daß bald ein Messias kommen und einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen werde. „Der ganze Messianismus war ja von Hause aus nichts als die religiöse Ausprägung des sozialen Rechtsgedankens, und das religiöse Recht ist immer ein allgemeines, ein Menschenrecht, es hat immer und überall einen demokratischen, ja kommunistischen Zug in sich“ (54). Da überdies das Judentum im römischen Reich zu den mißachteten Minderheiten gezählt werden müsse und viele Juden der Sklavenklasse angehörten (52), lag es nahe, daß beide Bewegungen, die heidnisch-proletarische und die jüdisch-religiöse, in engen Kontakt miteinander traten. Auch verband sie beide von ihrem Ursprung her angeblich das Ideal des Kommunismus, das heißt die Erwartung einer Welt ohne soziale Unterschiede und ohne Privateigentum. Die Gestalt des Jesus als des Christus, die nach Kalthoffs Meinung möglicherweise nie als historische Person existiert hat, wurde zum Ausdruck

der vereinten sozialen und ethisch-religiösen Kräfte jener Zeit, und der Christusglaube trägt „die messianische Zukunftshoffnung in die organisierten Massen, er erobert mit seiner Zukunftstendenz alle an der Vergangenheit kranken und an der Gegenwart verzweifelnden Herzen“.

Kalthoff war nicht der einzige, der um die Jahrhundertwende die Anfänge des Christentums und die Gestalt Jesu mit Hilfe der sozialistischen und kommunistischen Geschichtsauffassung und Gedankenwelt erklären wollte, die in jener von starken sozialen Spannungen gezeichneten Zeit in weit stärkerem Maße als heute lebhaft in der Öffentlichkeit diskutiert wurden. Für viele, schreibt Kalthoff, trage der Christus „die ganz modernen Züge des Proletarierfreundes, ja, des Arbeiterführers“ (81).

So beginnt Friedrich Engels seine etwa ein Jahr vor seinem Tode geschriebenen Bemerkungen „Zur Geschichte des Urchristentums“ (1894) mit der Feststellung: „Die Geschichte des Urchristentums bietet merkwürdige Berührungspunkte mit der modernen Arbeiterbewegung. Wie diese war das Christentum im Ursprung eine Bewegung Unterdrückter: es trat zuerst auf als Religion der Sklaven und Freigelassenen, der Armen und Rechtlosen, der von Rom unterjochten oder zersprengten Völker. Beide, Christentum wie Arbeitersozialismus, predigen eine bevorstehende Erlösung aus Knechtschaft und Elend.“ Er bescheinigt den ersten Christen „ein Gefühl, daß man sich im Kampf gegen eine ganze Welt befindet und diesen Kampf siegreich bestehen wird; eine Kampfeslust und eine Siegesgewißheit, die dem heutigen Christen total abhanden gekommen und die in unserer Zeit sich nur findet am andern Gesellschaftspol, bei den Sozialisten“.

Besonders bekannt wurde das 1908 veröffentlichte Buch des sozialistischen Schriftstellers Karl Kautsky: „Der Ursprung des Christentums“, in dem Jesus als Bandenführ-

rer und revolutionärer Messiasprätendent dargestellt wird, der mit Gewalt eine kommunistische Revolution herbeiführen wollte und deswegen von den Römern ergriffen und hingerichtet wird.

Der historischen Wirklichkeit näher dürfte Max Maurenbrecher mit seinem Buch „Von Nazareth nach Golgatha“ gekommen sein, das 1909 erschien. Denn Maurenbrecher räumt ein, daß Jesus die große sozialistische Umwälzung, die der Welt endlich Gerechtigkeit bescheren sollte, nicht von einem menschlichen Aufbruch, sondern von einer wunderbaren göttlichen Tat erwartet habe. Doch auch er entdeckt bei Jesus viele proletarische Gedanken: Nur den Reichen habe Jesus das Gericht in Aussicht gestellt, während er den Armen die Teilnahme am Gottesreich als sicher zusagte. An den Pharisäern habe Jesus sich vor allem deshalb gestoßen, weil diese zu den Reichen gehörten und mit ihren zahlreichen Satzungen, die nur ein materiell Unabhängiger erfüllen konnte, den Armen das Leben zur Qual machten.

Gedanken dieser Art sind bis heute bei Theologen wie bei Nichttheologen lebendig geblieben und erscheinen gerade in unseren Tagen manchem als die Quintessenz christlichen Glaubens. Als Beispiel für viele sei der marxistische Philosoph Ernst Bloch zitiert, der von Jesus schreibt: „Ein Mensch wirkte hier als schlechthin gut, das kam noch nicht vor. Mit einem eigenen Zug nach unten, zu den Armen und Verachteten, dabei keineswegs gönnerisch. Mit Aufbruch nach oben, unüberhörbar sind die Peitschenhiebe gegen die Wechsler und alle, »welche die Meinen betrübten«. Es dauert nicht mehr lange, bis die Tafel verkehrt wird und die Letzten die Ersten werden. Armut steht dem Heil am nächsten, Reichtum hindert es, inwendig und auswendig. Aber Armut ist bei Jesus mitnichten bereits ein Stück des Heils, dergestalt, daß sie nicht vernichtet werden müsse. Nirgends wird Armut, als übliche, erzwungene, erbärmliche, verteidigt... Diese Gemeinde, liebeskommunistisch aufgebaut, will keine Reichen, doch auch keine Armen im erzwungen-entbehrenden Sinn“ (Das Prinzip Hoffnung 1487f.). Der Kreuzestod war „der Lohn für den Rebell der Liebe und dessen Katastrophe. Er ist die Katastrophe für den Jesus, der kein Jenseits für die Toten, sondern einen

neuen Himmel, eine neue Erde für die Lebendigen gepredigt hat“ (1490).

Ähnlich urteilt mit der Masse der Reformkommunisten der tschechische Marxist V. Gardavsky in seinem Buch: „Gott ist nicht ganz tot“, S. 51 ff. Ihn interessiert so wenig wie Kalthoff die Frage, ob Jesus gelebt habe; denn in jedem Fall existiert Jesus für ihn „als eine Person gewordene Kurzformel für eine bestimmte jüdische Anschauungsweise von der Welt und vom Menschen“ (51). Im Rahmen dieser Anschauungsweise kann man zwar „Jesus kaum als Sozialreformer oder gar als Revolutionär im üblichen Sinne des Wortes ansehen“ (58). Aber Jesus geht es um den Inhalt aller revolutionären Erwartung. Er ruft den Menschen auf, in der Liebe alle Grenzen zu überschreiten; denn „der Mensch ist fähig, Wunder zu tun“ (61) und so den Schoß der Zukunft aufzubrechen (63).

Vor allem bei Maurenbrecher, aber auch bei Ernst Bloch und anderen merkt man deutlich den Antrieb zu solchen unhaltbaren und zumindest in ihrer Einseitigkeit untragbaren Jesus-Darstellungen: man wollte und will die leidenschaftlich empfundenen sozialen Aufgaben der eigenen Gegenwart mit der christlichen Tradition verbinden bzw. die christliche Botschaft aktuell, nämlich sozial verbindlich zur Sprache bringen.

Die aktuelle Situation

Mit dieser Erkenntnis stehen wir bereits vor den aktuellen Hintergründen unserer Themenformulierung. Die Frage nach der Revolution, speziell der sozialen Revolution, wurde gerade in den letzten Jahren zu einem Hauptgegenstand theologischer Besinnung und kirchlicher Aktivität, vor allem im Gefolge der Genfer Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ von 1966, auf der die jungen Vertreter der lateinamerikanischen Kirchen mit besonderer Energie auftraten. Die Aktualität unseres Problems wurzelt zu einem guten Teil in der Situation der „dritten Welt“. Freilich hat sich die theologische Forderung nach Revolution von diesem politisch-geographischen Hintergrund und Ausgangspunkt weitgehend gelöst, zumal sie auch vor jener Weltkonferenz und unabhängig von ihr erhoben wurde. Das heute viru-

lente Konzept einer „Theologie der Revolution“ erhebt einen umfassenden theologischen Anspruch.

Jürgen Moltmann, der von Karl Barth herkommt und vor allem von Ernst Bloch inspiriert wurde, beginnt seinen Vortrag zur Eröffnung der christlichen Weltstudentenkonferenz in Turku 1968 mit der These: „Wir leben in einer revolutionären Situation. Wir werden in Zukunft Geschichte immer mehr als Revolution erfahren. Wir können die Zukunft des Menschen nur noch revolutionär verantworten.“ Er fordert und entfaltet eine „Theologie der Revolution“ und meint, das neue Kriterium der Theologie und des Glaubens liege in der revolutionären Praxis. Er versteht dabei unter Revolution eine – notfalls gewaltsame – Veränderung in den Grundlagen unserer ökonomischen, politischen und moralischen Systeme, um das, was zur Verbesserung der gesellschaftlichen Situation möglich wäre, endlich realisieren zu können.

Nun wird man ein etwas komisches Gefühl nie los, wenn man einen wohl beamteten Professor im deutschen Wirtschaftswunderland so vollmundig von Revolution reden hört, zumal wenn es so allgemein, unkonkret und undifferenziert geschieht. Zweifellos entstammen seine Worte innerer Überzeugung, aber überzeugender klingen sie dann schon im Munde unserer weniger etablierten Studenten, die – nicht zuletzt an den theologischen Fakultäten – mit Vehemenz die revolutionäre Verwirklichung einer neuen Gesellschaft fordern und darüberhinaus im kleinen die Revolution auch probieren. Freilich: artikuliert sich in ihren Worten und Taten wirklich der Protest der zukünftigen besseren Welt gegen die gegenwärtigen kapitalistischen und bürokratisch-marxistischen Systeme? Ober haben wir es nicht primär mit dem durchaus bürgerlichen Aufruhr der noch nicht saturierten Söhne gegen die Väter einschließlich des Vaters Staat zu tun, die den Weg in das Establishment über den dornenvollen Gang durch Studium und Examen führen? Trifft es nicht vielleicht sogar zu, daß diese bevorzugten Söhne bevorzugter Gesellschaftsschichten mit ihrem Protest gegen die von ihnen geforderten Studien- und Prüfungsleistungen – unbewußt – ihr bisheriges Privileg, ohne eigene Leistung am Wohlstand und an der Freiheit ihrer gesellschaftlichen Schicht zu profitieren, auch

nach der Lösung vom Elternhaus noch festhalten wollen? Zumindest dürften sich diese Aspekte in unlösbarer Weise durchdringen. Wer mit dem eigenen Auto zur revolutionären Demonstration fährt, wirbt auch dann schlecht für die proletarische Revolution, wenn er sich in Rüberzivil wirft und für Kommunen schwärmt. Und wer mit einem Soziologie-Chinesisch die bürgerlichen Arbeiter davon überzeugen will, daß ein Umsturz ihrer sozialen Basis heute dringlicher denn je sei, zeigt, wie wenig er imstande ist, die gegenwärtige soziale Lage objektiv zu analysieren.

Anders liegen die Verhältnisse z. B. bei Richard Shaull, der lange Zeit in Südamerika gearbeitet hat und im Blick auf die dortige Situation als unerläßliche Pflicht der Christen erkannte, durch revolutionären Umsturz menschenwürdige Verhältnisse in den lateinamerikanischen Ländern zu schaffen. Obschon er selbst diesen Ausdruck vermeidet, gilt er, der einer der Hauptsprecher auf der Genfer Konferenz war, vielen als Vater der „Theologie der Revolution“. Tatsächlich beschränkt er seine Analysen und Programme auch nicht auf Südamerika. Er hält die gesamte technokratische Gesellschaft der Moderne für eine neue Form der Versklavung und Unterdrückung der Menschen und ist überzeugt, daß nur ein fundamentaler Umsturz, ein revolutionärer Systemwechsel dem Menschen die verlorene Freiheit zurückbringen könne. Von jenen Gruppen, die noch nicht in die bestehenden Systeme eingegliedert sind, nicht also vom industriellen „Proletariat“, wohl aber von den Negern in den USA und von den Jugendlichen und Studenten in aller Welt erwartet er die Verwirklichung der sozialen Revolution und damit die Durchsetzung wahren Christentums, die konsequente Praktizierung des Glaubens.

Jetzt und einst

Auf den ersten Blick mögen solche Gedanken als sehr neu erscheinen, und es gehört zu den von den Revolutionären aller Zeiten beanspruchten Rechten, ganz für die Zukunft zu leben und die vergangenen Wurzeln des eigenen Denkens zu ignorieren. Tatsächlich freilich ist das Problem des Verhältnisses von christlichem Glauben und Revolution so alt wie der Glaube selbst. Man denke an die christlich-

soziale Bewegung um die Jahrhundertwende, in der „Revolution“ ein Modewort war; der sozial-revolutionäre Jesus bei Kalthoff gehört in diesen geistigen Horizont. Man erinnere sich der christlichen Reaktionen auf die Französische Revolution von 1789, die aufs Ganze gesehen recht konservativ-ablehnend waren – „Alle Revolutionen sind gegen das Reich Gottes“, schrieb Gottfried Menken –, aber manchmal auch darin bestanden, daß Christen die Französische Revolution als Theophanie begrüßten. Die amerikanische Unabhängigkeitsbewegung vom Jahre 1775 ist ebensowenig wie die Revolution Cromwells im 17. Jahrhundert ohne christliche Anstöße denkbar. Bauernkrieg und Ritteraufstand, Thomas Müntzer und die Wiedertäufer in Münster lassen ebenso wie Luthers Auseinandersetzungen mit diesen Erscheinungen erkennen, wie aktuell und brennend das Problem der Revolution in der Reformationszeit war. Zwar war das christliche Mittelalter, das sich nach den Umwälzungen der Völkerwanderungszeit konsolidierte, kein revolutionäres Zeitalter, aber die Problematik der Revolution wurde durch zahlreiche Reform- und Reformationsversuche wachgehalten. Im Neuen Testament finden sich Mahnungen zur Treue gegenüber der traditionellen Ordnung (Röm. 13), die sich gegen apokalyptisch begründete revolutionäre Tendenzen der Zeit richten, neben lebhafter Erwartung des Umsturzes aller gegenwärtiger Verhältnisse: Gott „stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen; die Hungrigen füllet er mit Gütern und läßt die Reichen leer“ (Luk. 1, 52f.).

Das theologische Problem

Im Verlauf dieser ganzen Geschichte unseres Problems zeigte sich mehr oder weniger stark eine Problematik, die den gegenwärtigen Stand des Gesprächs in besonders eindrücklicher Weise charakterisiert: Es geht um die Frage, welcher Stellenwert der bejahten oder verneinten Revolution im Gefüge des christlichen Glaubens zukommt.

Handelt es sich bei der Frage nach der Revolution um eine ethische Fragestellung, in der der Glaube sich nicht seines Grundes versichert, wohl aber seine Konsequenzen im Weltbezug bedenkt? Dann gehört das Pro-

blem der Revolution in den Umkreis anderer ethischer Probleme wie Ehe und Ehescheidung, Autorität oder Anarchie, Eigentumsverhältnisse, Todesstrafe, Krieg oder Frieden usw., sei es, daß es selbständig, etwa als Frage nach Recht oder Notwendigkeit eines radikalen Umsturzes behandelt wird, sei es, daß es als umfassendes ethisches Problem begegnet, weil überhaupt nur durch eine grundlegende Revolution die Voraussetzungen verantwortbaren ethischen Handelns geschaffen werden können.

Daneben gibt es die Meinung, Revolution, insonderheit soziale Revolution, sei der Gegenstand und das Thema der Theologie schlechthin. Wer diese Meinung vertritt, verleiht der Revolution direkt oder indirekt Offenbarungsqualität. Für ihn zeigt sich Gottes Heil in den revolutionären Fortschritten. „Theologie der Revolution“ will dann im Sinne von „Theologie als Revolution“ verstanden werden, und eine Aufsatzüberschrift wie „Gott in der Revolution“ (J. Moltmann) wird unter diesem Aspekt zum Signal einer natürlich-geschichtlichen Theologie. Die Alternative kann dann lauten: „Theologie der Revolution oder keine Theologie“ (R. Weth, in: Diskussion zur „Theologie der Revolution“, 1969, S. 82), wie zu anderen Zeiten eine „Theologie der Ordnungen“ oder eine „Deutsche Theologie“ solch unbedingten Rang beanspruchten. Die reformatorische Theologie muß demgegenüber als Un-Theologie erscheinen. Von einer derartigen Konzeption aus erklärt sich z. B. das Interesse bestimmter Theologen wie A. Kalthoff, Jesus als Revolutionär oder die Urchristenheit als revolutionäre Bewegung darzustellen, um so den traditionellen Ort der Offenbarung Gottes, das Christusgeschehen, direkt mit dem revolutionären Impuls zu verbinden. Aus der gleichen Wurzel entstammt z. B. die folgende Formulierung Jürgen Moltmanns: „Wenn wir das Kreuz Christi ... als »Ausdruck« des wirklichen menschlichen Elends verstehen, dann gewinnt die Auferstehung Christi die Bedeutung des wahren »Protestes« gegen das menschliche Elend“ (Ev. Komm. 1968, S. 17). Die zentralen Daten des christlichen Heilsgeschehens begründen in dieser (das biblisch Gemeinte völlig ignorierenden) Weise direkt einen als Revolution verstandenen Glauben.

Apokalyptik und Revolution

Für das normale christliche Verständnis wirken solche Interpretationen des überlieferten Glaubensgutes zweifellos überraschend. Indessen sagten wir bereits, daß es eine derartige, den Glauben total in eine revolutionäre Ethik auflösende Auslegung des Christlichen immer gegeben hat, und dieser Tatbestand hängt mit dem religionsgeschichtlichen Phänomen zusammen, daß das Urchristentum, insbesondere Jesus selbst, mit einer starken Wurzel in der jüdischen Apokalyptik gegründet.

Die jüdischen Apokalyptiker standen dem gegenwärtigen Weltlauf, „diesem Äon“, mit radikalem Pessimismus gegenüber. Sie erwarteten von dieser Geschichte überhaupt nichts Gutes mehr, sondern rechneten mit dem baldigen Ende dieser Weltzeit. Gott werde einen neuen Himmel und eine neue Erde heraufführen, in der die Bösen vertilgt sind und die Gerechten ohne Leid und Tod, ohne Druck und Herrschaft, ohne Arbeitszwang und ohne Hunger, in völliger Gerechtigkeit, in Frieden und Freiheit leben können.

Aus Gründen, die uns noch kurz beschäftigen werden, fanden einzelne apokalyptische Motive und Überlieferungen Aufnahme in die christliche Tradition. Diese Stellen und Tendenzen waren es, an denen sich im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder eine christliche „Theologie der Revolution“ entzündete. Sie orientierte sich also an dem „Verheißungscharakter“ des apokalyptisch verstandenen biblischen Evangeliums. Die Bibel verheißt das „Reich Gottes“; der christliche Glaube sei das Ergreifen dieser Verheißung.

Solcher Glaube konnte sich entweder als passive, aber radikale Verneinung aller bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse äußern, als „Nein“ zum Staat und zu allen staatlichen Verpflichtungen: zu den Steuern, zum Wehrdienst, zur Beamtenschaft, zu Wahlen usw., weil Gott die gesamte Wirklichkeit der alten Welt bereits verurteilt habe. Oder man konnte das apokalyptisch Angekündigte im Vorgriff auf die neue Welt schon jetzt verwirklichen wollen, sei es, um Gott zu zwingen, endlich seine Revolution in Gang zu setzen, sei es, um als Agenten Gottes selbst das göttliche Werk des totalen Umbruchs in Bewegung zu brin-

gen – so die „Theologie der Revolution“ heute. In diesem zuletzt genannten Sinn hält Thomas Müntzer allen denen, die urteilen, „daß es unmöglich sei, daß ein solches Ding könnte angerichtet und vollführt werden, die Gottlosen vom Stuhl des Urteils zu stoßen und die niedrigen Groben zu erheben“, entgegen, daß uns allen „bei der Ankunft des Glaubens muß widerfahren und gehalten werden, daß wir fleischlichen, irdischen Menschen sollen Götter werden“. Von solcher Vergöttlichung des Menschen im Horizont apokalyptischen Denkens ist der Weg zur Vermenschlichung Gottes nicht weit, wie sie uns z. B. bei Karl Marx begegnet, der in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie die bekannte Feststellung trifft: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei“, und der aus dieser Einsicht den „kategorischen Imperativ“ ableitet, daß also der Mensch selbst die apokalyptischen Hoffnungsziele zu verwirklichen und „alle Verhältnisse umzuwerfen“ habe, „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“.

Hätten wir die Aufgabe, das Verhältnis der apokalyptischen Frömmigkeit zur sozialen Revolution zu bestimmen, so müßten wir darüber urteilen, ob die Zeugen Jehovas, die das Gottesreich passiv erwarten, oder die orthodoxen Marxisten, die es selbst herbeiführen wollen, die besseren Erben der Apokalyptik sind, ob Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“, das als die Frohbotschaft des christlichen Heils das „Ihr werdet wie Gott sein“ ausgibt (Das Prinzip Hoffnung, 1959, S. 1504), oder Jürgen Moltmanns „Kleine Blochmusik“, die „Theologie der Hoffnung“, für die alle revolutionäre Weltveränderung letztlich zielt „auf die Überwindung dieser Welt durch Gott, in der auch das Beste noch nicht »sehr gut« ist“ (Ev. Komm. 1968, S. 571).

Christlicher Glaube ...

Indessen geht es uns um das Verhältnis des christlichen Glaubens zur sozialen Revolution. Christlicher Glaube aber, so sehr er die Apokalyptik zu seinen Wurzeln zählt, ist doch mit der Apokalyptik nicht identisch. Daran würde auch nichts geändert, wenn man Jesus, der zweifellos kein sozialer oder politischer Revolutionär war, der apokalyptischen

Bewegung zuordnen wollte; denn so gewiß Jesus nicht der erste Christ ist, sondern der Christus, ist christlicher Glaube nicht der Glaube Jesu, sondern der Glaube an Jesus als den Christus.

Es spricht nun allerdings viel dafür, daß Jesus im Anschluß an apokalyptisches Denken in seiner Zeit das entscheidende Heilshandeln Gottes erwartete, das dem alten Weltlauf ein Ende setzen und das Reich Gottes herbeiführen würde. Die an ihn glaubende Gemeinde aber erkannte, daß Gott in dem Geschick Jesu, nämlich in seinem Kreuz und seiner Auferweckung, das definitive Heilsgeschehen schon vollbracht habe. Christlicher Glaube ist Glaube an den zum Heil der Welt gekreuzigten Christus. Christlicher Glaube sucht darum das Heil der Welt nicht primär in der Veränderung von objektiven gesellschaftlichen Strukturen und Systemen, also in der Zukunft und im eigenen Handeln, sondern primär in der Veränderung des Menschen, der sich als der alte Mensch mit Christus kreuzigen läßt, um als neue Kreatur mit ihm zu leben, also in der Gegenwart und in Gottes Handeln. Was bedeutet das?

Apokalyptik und christlicher Glaube sind sich darin einig, daß der Zustand der Welt, menschlich gesehen, zu keinen Hoffnungen berechtigt. Denn diese Welt ist die Welt des sündigen Menschen, und es wäre paradox, dem Sünder, der den Zustand einer ungerechten Welt zu verantworten hat, die Verantwortung für eine neue Welt zuzumuten.

Angesichts dieser Situation erhofft die Apokalyptik eine radikale, von Gott her kommende Wendung des Weltlaufs. Gott wird diese alte Welt mitsamt den sündigen Menschen ganz vernichten und für die Schar der auf ihn hoffenden Frommen eine neue Welt schaffen, in welcher Gerechtigkeit wohnt.

Wenn nun der christliche Glaube bekennt, daß Gott sein von der Apokalyptik erwartetes eschatologisches Heilswerk bereits getan hat, so daß jetzt die Zeit des Heils sei (2. Kor. 6, 2) und neue Kreatur, wer immer „in Christus“ ist (2. Kor. 5, 17), daß der Glaubende schon durch Gericht und Tod ins Leben geschritten sei (Joh.) — dann wird die Verfallenheit der Welt an die Sünde nicht weniger ernst genommen als in der Apokalyptik; denn das christliche Heil

begegnet der Welt allein von Gott her, aus Gnade, durch Glauben. Aber der christliche Glaube bekennt, daß dies Heil nicht jenseits der Geschichte und nicht am fernen Ziel der Geschichte liegt, sondern sich in der Geschichte ereignet und ereignet, daß die neue Welt inmitten des alten Weltlaufs bereits anbrach. Er bekennt also, daß die Macht der Sünde überall da gebrochen und die vor Gott geltende Gerechtigkeit überall dort angebrochen ist, wo immer Menschen in dieser sündigen Welt im Glauben an Christus leben.

Das wäre freilich wenig einsichtig, wenn unter „Sünde“ das gesellschaftliche, moralisch-sittliche Fehlverhalten und unter „Glaube“ das Fürwahrhalten von irgendwelchen Heilstaten zu verstehen wäre. Aber „Sünde“ bezeichnet im christlichen Glauben das Verhalten der frommen oder unfrommen, der moralischen wie der amoralischen Menschen, aus dem ihnen Verfügbaren, aus den eigenen Möglichkeiten zu leben, sei es aus den guten oder den bösen Werken, aus dem selbst erworbenen Reichtum oder aus der selbstgewählten Armut. „Glaube“ ist demgegenüber die Haltung des Menschen, der alles Eigene hat, als hätte er es nicht, und der sein Leben ganz auf Hoffnung lebt, d. h. die Gnade Gottes und die Zukunft Gottes für das einzig Gewisse und für den Grund seines Lebens ansieht, der also nach den Worten des Paulus (Phil. 4, 12f.) alles und nichts sein und haben kann durch den, der ihn mächtig macht, Christus.

Das Christusgeschehen aber heißt Heilsgeschehen, weil in ihm Gott als der wahre Grund und Ursprung menschlichen Lebens begegnet und so dem Menschen ein Leben in Wahrheit ermöglicht. Heil besitzt der Mensch, der diese Möglichkeit ergreift, sich selbst in den Tod gibt und je und je neu aus der unverfügbaren Gnade Gottes lebt.

Die in den neutestamentlichen Schriften vereinzelt begegnenden apokalyptischen Stellen wollen dabei nicht das Heilshandeln Gottes in Christus als nur vorläufiges Verheißungsgeschehen disqualifizieren, sondern die Unverfügbarkeit und ständige Zukunft des in Christus aus Gnaden gewährten Heils gegenüber schwärmerischer Heilssicherheit gewährleisten.

... und soziale Revolution

Über die Konsequenzen solchen christlichen Glaubens für die Frage nach sozialer Revolution werden wir nun zu sprechen haben, aber eben über die Konsequenzen des Glaubens, der ohne seine Konsequenzen freilich auch nicht mehr Glaube wäre. Jedoch schließt das bisher Gesagte aus, die Revolution selbst und als solche zur Mitte der Theologie zu machen im Sinne des bereits zitierten Satzes: „Theologie der Revolution oder keine Theologie.“ Wo sich eine Theologie in dieser Weise versteht, mißversteht sie das Wesen des christlichen Glaubens von Grund auf. Diese Theologie der Revolution hört trotz all ihres moralischen Gewichts auf, christliche Theologie zu sein. Sie vertauscht die Botschaft von Gottes eschatologischem Heilshandeln in Christus mit einer geschichtsfernen Verheißung. Sie ersetzt das Evangelium vom Heil durch das Gesetz, das den Menschen das Heil revolutionär herbeiführen heißt. Sie verleugnet faktisch, daß allen unseren Revolutionen die große Revolution Gottes vorausliegt, die das Heil schon gebracht hat, das zu bringen alle unsere Revolutionen nicht imstande sind. Diese Theologie der Revolution ist die alte und ewig neue Häresie in der Kirche, da sie den Sünder aufruft, sich mit seinen eigenen Werken aus der Sünde zu befreien.

Sie ist freilich auch nicht mehr mit der Apokalyptik identisch. Die Apokalyptik lebt total in der Erwartung, und zwar in der Erwartung einer wunderbar einbrechenden, total neuen Welt. Sie erhofft nichts mehr von diesem Weltlauf. Legitimer Erbe des apokalyptischen Hoffnungsbildes in unserer säkularen Zeit ist deshalb der Marxismus, der gleichfalls eine total neue Welt vollkommener Gerechtigkeit erhofft, der gegenüber die bisherige Geschichte nur als Vorgeschichte gelten kann. Nur wird der säkularisierten Apokalyptik der marxistischen Ideologie zufolge diese neue Welt eben ganz das Werk des revolutionären Proletariats, also des Menschen sein.

Die Theologie der Revolution erscheint daneben als eine seltsam inkonsequente Variation der apokalyptisch-marxistischen Ideologie. Sie setzt wie der Marxismus die Hoffnung zunächst ganz auf den Menschen, schwächt dann

freilich die Utopien von der total neuen Gesellschaft ab, die der Mensch heraufführen kann, indem sie einen theologischen Vorbehalt anmeldet und nur eine relativ menschliche Gerechtigkeit erwartet. Sie vermag freilich ihren theologischen Charakter in Wahrheit nicht mehr deutlich zu machen. Denn die Forderungen und Zielvorstellungen dieser „Theologie“ der Revolution bedürfen, wie der Marxismus zeigt, keiner theologischen Motivation. Eben darum wird ja in diesem Entwurf die Revolution selbst zur Theologie, womit nicht nur die Theologie, sondern auch der theologische Beitrag zur Revolution vertan wird.

Immer wieder kann man deshalb auch erleben, daß eine zunächst als „christlich“ ausgegebene Praxis bei genauer Rückfrage rein marxistisch begründet wird, und es fehlt ja keineswegs hier und dort an dem offenen Eingeständnis, daß man das „Christliche“ als Tarnung benutze, um psychologische Barrieren abzubauen oder einen ökonomischen Rückhalt zu erwerben.

Der recht verstandene christliche Glaube aber hat eine positive Bedeutung für das Problem der Revolution wie für alle geschichtlich bedeutsamen Probleme. Denn wenn wir im Geist leben, so müssen wir auch im Geist wandeln (Gal. 5, 25). Der Indikativ des christlichen Heils bestimmt den Imperativ des christlichen Tuns. Freilich nicht so, daß aus dem Bekenntnis des Glaubens das Tun des Glaubens direkt erhebbar wäre. So steht es bei der Theologie der Revolution, die den Umfang des Glaubens und des Heils an dem Maß der revolutionären Veränderung mißt, wie zu anderen Zeiten eine ebenso strukturierte Theologie die Verteidigung des Bestehenden zum Inhalt und Maßstab des Glaubens machen konnte. Für den christlichen Glauben indessen gibt es nur ein Motiv des Handelns: die Liebe, und der Glaubende wird stets neu zu entscheiden haben, ob Beharrung oder Veränderung, Restauration oder Revolution das aus Liebe gebotene Handeln darstellt. Diese Entscheidung kann nur in der jeweiligen Situation selbst und in nüchterner Abwägung der Lage, der Ziele und der Möglichkeiten zu ihrer Verwirklichung gefällt werden. Die objektiven Gegebenheiten, die eine revolutionäre Veränderung ggf. fordern und ermöglichen, sind dabel für den Christen dieselben wie für jeden anderen

Menschen. Insofern gibt es kein spezifisch christliches Handeln, und der Satz, der Indikativ des christlichen Heils bestimme den Imperativ des christlichen Tuns, meint darum nicht, daß der Glaubende der Mühe enthoben sei, das jeweils Gebotene je neu und in Solidarität mit den Nicht-Glaubenden zu bedenken und also auch die Frage nach der sozialen Revolution als eine ständig offene Frage anzusehen, die nie definitiv entschieden sein kann. Der Indikativ des Heils, also der Glaube selbst, befreit indessen den Menschen zu nüchterner selbstloser Einsicht in das Gebotene und zu tapferem Tun des als richtig Erkannten. Denn der Glaubende braucht nicht mehr auf das Seine bedacht zu sein, darum kann er sachlich bedenken, was die Liebe zum anderen ihm zu tun gebietet. Er braucht nicht mehr um sich besorgt zu sein; darum kann er unbesorgt tun, was er als notwendig erkannt hat. Er hat es nicht nötig, sich durch sein Tun selbst rechtfertigen zu müssen; darum kann er versuchen, die Welt zurechtzubringen. Er hat seine Zukunft in Gottes Hand gelegt; darum kann er sich planend und handelnd der Welt zuwen-

den. Mit anderen Worten: Der Glaube bricht die Macht der Sünde, die nicht in den Strukturen und Systemen steckt — dort tobt sie sich aus —, sondern in den Menschen, die diese Strukturen aufbauen oder umstürzen, weil sie mit ihrer Hilfe ihr Leben gewinnen und sichern wollen. Wo indessen der Mensch sein Leben in der unverfügbaren, aber ihm in Christus gnädig zugewandten Zukunft Gottes bereits gewonnen hat, wird die Macht der Sünde gebrochen und der Weg der Gerechtigkeit inmitten einer ungerechten Welt beschritten.

Daraus folgt allerdings, daß die Entscheidung für oder gegen konkretes revolutionäres Handeln nur die Entscheidung des Christen selbst sein kann, dessen Glaube sich in der Liebe bewährt. Daß dieser Christ mit seiner Entscheidung stets die Gemeinschaft der Brüder, ja, der Menschen überhaupt sucht, steht dabei außer Frage, aber keine kirchenamtliche Erklärung und keine Theologie der Revolution oder der Restauration können ihm seine Verantwortung abnehmen; denn nur er vermag in der Freiheit zu stehen und zu handeln, zu der der Glaube befreit.

Die revolutionäre Theorie verhält sich zur Praxis wie die Behauptung
zur Enthauptung

Klaus von Welser

die Spur

234
BEITRÄGE
MITTEILUNGEN
KOMMENTARE

Zeitschrift für christliche Erziehung und Kultur

11. Jahrgang Heft 3/4
Mai/August 1971

INHALT

Jürgen Becker
Jesus – ein Revolutionär?

Walter Schmithals
Christlicher Glaube
und soziale Revolution

Walter Bodenstein
Die Deutung Hiobs
bei Bloch und Kafka

Hayo Gerdes
Evangelischer Religionsunterricht
in der Grundschule

Hermann Westhoff

Peter Wust –
ein katholischer Denker

FORUM

In memoriam Ida Friederike Görres
Kurt Ihlenfeld 70 Jahre

IDEOLOGIEKRITIK UND POLEMIK

Wider die schrecklichen Projekt-
macher - Tiefer hängen! - Zu früh ins
Schlaraffenland abmarschiert

DIE AUSFÜHRLICHE BUCHKRITIK

KURZE INFORMATIONEN FÜR LESER

Verlag Die Spur · Berlin und Schleswig-Holstein