

„Theologie der Revolution“

Revolution als sozialetisches Konzept und seine theologischen Grenzen*

VON HEINZ EDUARD TÖDT

I. „Theologie der Revolution“ als Zeichen der Strukturkrise in der ökumenischen Sozialetik

Mehr als zwei Jahrzehnte hat das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ die ökumenische Sozialetik bestimmt. Es handelt sich dabei um ein Konzept der kleinen Schritte, die in den verschiedensten Gesellschaftssystemen möglich sind und auf das Fernziel einer fundamentalen Demokratisierung hinzielen. Machtkontrolle, verantwortliche Beteiligung möglichst breiter Schichten an den politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entscheidungen, gerechte, gleiche Sozialchancen für alle, Freiheit der öffentlichen Meinungsbildung u. ä. sind die inhaltlichen Grundzüge. Angelsächsische Naturrechts- und Menschenrechtstraditionen kommen hier mit demokratischen Überzeugungen und christlich=ethischen Komponenten zusammen. Das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ stellt der Kooperation von Christen und Nicht=Christen keine Schwierigkeiten in den Weg; denn es enthält nichts, was einer humanistisch orientierten Vernunft nicht zugänglich wäre. Schließlich hat es in dem letzten Jahrzehnt auch noch den Begriff des *rapid social change* in sich aufgenommen und hat so versucht, auf die tiefgreifenden gesellschaftlichen Umwälzungen in der sogenannten „Dritten Welt“ einzugehen. Aber die Epoche der Entkolonialisierung führte zu derartig rasanten Strukturwandlungen in verschiedenen Kontinenten, daß man mit dem bisherigen Konzept der kleinen Schritte in große Schwierigkeiten geraten ist.

Auf der Genfer Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ 1966 wurde das Ungenügen des Konzeptes der „verantwortlichen Gesellschaft“ von einigen Gruppen stark betont. Diese Gruppen wurden etwa von folgenden Fragen bewegt: Muß es nicht sehr viel schneller vorangehen, wenn man heute den Umwälzungserscheinungen in aller Welt gerecht werden will? Hinken die Kirchen mit ihrem Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ nicht in hoffnungslosem Abstand hinter den Ereignissen her? Zeigen die von Christen stark beeinflussten Industriestaaten wirklich die Neigung und Fähigkeit, sich den Gegenwarts- und Zukunftsaufgaben zu stellen? Kann die Welt weiterhin warten angesichts der immer weiter auseinanderklaffenden Schere zwischen Bevölkerungszuwachs und Welternährung, zwischen reichen und armen Nationen? Die Antwort in diesen Gruppen lautete: So geht es nicht weiter! Wir brauchen eine neue Strategie, die

* Vortrag vor den Mitgliedern der deutschen CCIA=Landesgruppe am 15. VII. 1967 in Frankfurt am Main.

einen kräftigen und oft auch gewaltsamen Druck ausübt auf die gesellschaftlichen Institutionen, so daß sie sich schnell genug und permanent wandeln.

Es sind wohl vor allem die folgenden vier Erfahrungskomplexe, die sich in der Forderung nach einer neuen sozialetischen Strategie auswirken:

a) Nordamerikanische Erfahrungen, insbesondere mit der Bürgerrechtsbewegung. Hier sind die Sätze zu beachten, die Generalsekretär Blake in dem Dokumentenband „Appell an die Kirchen der Welt“ ausspricht¹: „Die Kirche muß als Kirche handeln, einen Standpunkt einnehmen und mit denjenigen in der Gesellschaft zusammengehen, die ihren Kampf für Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit nicht allein gewinnen können.“ „Ich bin überzeugt, daß der Einsatz des eigenen Körpers am richtigen Ort und zur richtigen Zeit oft die einzige Form ist, in der ein Christ seiner Kirche helfen kann, an der Umformung der Gesellschaft teilzunehmen.“

Wir verstehen, wie mir scheint, solche Worte des Generalsekretärs im allgemeinen zu gutbürgerlich. Aber wir sollten diese Aussagen einmal vergleichen mit dem, was sich in den Studentendemonstrationen in Berlin und an anderen deutschen Hochschulen vollzogen hat. Dort wurde eben mit den Methoden demonstriert und protestiert, die Blake beschreibt. „Die Jugend der Kirche geht gewöhnlich voran. Das gilt auch für die Bürgerrechtsbewegung in meinem Lande. Junge Menschen . . . begannen mit den Sitzstreiks in Imbißstuben, lange bevor die ältere Generation, Pfarrer und Laien, Priester und Nonnen, zu marschieren und zu demonstrieren begannen.“ In der nordamerikanischen Delegation in Genf waren diese jungen Menschen in Gestalt von Studentenvertretern wirksam repräsentiert, und sie gehörten offensichtlich zu denen, die einer „Theologie der Revolution“ Resonanz verschaffen wollten.

Man wird die Forderung nach einer „Theologie der Revolution“ kaum recht verstehen können, wenn man nicht die tiefe Verbitterung mancher fortschrittlicher Gruppen in den USA seit dem Tode Kennedys in Rechnung stellt. Symptomatisch dafür dürften die Studentenunruhen an der Universität Berkeley, California, sein. Bei praktischen Aktionen zur Beseitigung sozialer Ungerechtigkeiten stießen Studentengruppen sehr schroff mit den Kräften und Institutionen zusammen, die ein Interesse an dem Fortbestehen der bisherigen Verhältnisse hatten — und sie erfuhren ihre eigene Ohnmacht gegenüber der etablierten Gesellschaft. Ähnlich ging es vielen Vorkämpfern der gewaltlosen Aktionen im Bürgerrechtsstreit. Sie gewannen den Eindruck, daß auch ein außerordentliches Engagement nicht ausreicht, um irgendwelche Änderungen in einer Gesellschaft, die auf bestimmte materielle Interessen festgelegt ist, durchzusetzen. Daraus zogen sie den Schluß, daß die bestehende Gesellschaft unfähig ist, sich ohne den Druck von massiver Gewalt zu verändern und dem Fortschritt zu öffnen. So wurden viele Vertreter des gewaltlosen Kampfes um soziale Gerechtigkeit

aus Enttäuschung über die gesellschaftliche Ohnmacht der fortschrittlichen Kräfte zu Vorkämpfern der Revolution. Ihre Schlußfolgerungen scheinen schnell auf andere Länder und auch auf Gruppen in der Bundesrepublik überzugreifen².

b) Die soziale Situation in Südamerika. Hiber Conteris aus Uruguay formulierte das Problem von Reform und Revolution für die Genfer Konferenz folgendermaßen: „Die Ankündigung von Reformen ohne radikale Umformung der ganzen Gesellschaft ist das wirksamste Instrument in der Hand konservativer und neoliberaler Gruppen; denn sie verschiebt den gesellschaftlichen Wandel auf unbestimmte Zeit und neutralisiert die Impulse, die eine vollständige Erneuerung der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Strukturen Lateinamerikas suchen.“

Wenn Conteris recht haben sollte, dann wäre auch die Befolgung des Konzeptes der „verantwortlichen Gesellschaft“ in Südamerika negativ zu interpretieren; sie würde sich faktisch herausstellen als Beruhigungsmittel zur Stabilisierung bestehender Herrschaftsverhältnisse. Diese sind im Zusammenspiel von Besitzenden, Militär, katholischer Kirche und amerikanischen Wirtschaftsunternehmen fest gefügt. Weil die Sozialstrukturen für schnellen sozialen Wandel nicht offen sind, bleibt, so sagten in Genf mehrere südamerikanische Sprecher, nur die Revolution. Da aber Südamerika keine revolutionsfähigen Massen, kein revolutionsfähiges Proletariat hat, können nur rebellierende Intellektuelle, also junge Kontereliten³, Träger der Revolution sein. Und sie haben nur eine Chance, wenn sie sich zusammentun mit denjenigen Gruppen in den spätkapitalistischen Ländern, besonders der USA, die in ihrem Lande die Negation des Bestehenden vollzogen haben. Die Kraft des amerikanischen Kapitals ist zwar groß — aber die inneren Widersprüche in der spätkapitalistischen Gesellschaft der USA haben ihre eigene Dynamik. Sie können revolutionäre Gruppen auf den Plan rufen, die mit der intellektuellen Konterelite in Südamerika zusammenarbeiten und dadurch neue Chancen für die soziale Revolution in Südamerika bieten.

c) Der Vietnamkrieg hat außerordentliche Bedeutung gewonnen für die revolutionäre Stimmung in manchen Gruppen der USA und anderer Länder. Er zeigt zugleich die Macht und die Ohnmacht eines gewaltigen staatlichen Apparates und beleuchtet die erstaunlichen Chancen des revolutionären Guerillakrieges. Die perfektteste technische Vernichtungsmaschinerie, die von den USA in Vietnam installiert worden ist, ist nicht imstande, die subversiven, revolutionären Einheiten, die ebenfalls mit grauenhaften Mitteln ihren Kampf führen, auszuschalten. Zugleich verliert die Supermacht USA ihr Gesicht, ihr moralisches Ansehen im Inland und Ausland und provoziert eine Opposition, die mit Entschiedenheit Partei ergreift für die vietnamesischen Opfer einer „neokolonialistischen“ militärischen Intervention. Es verbreitet sich die Überzeugung, daß der Endlösung einer „totalen Verbrennung des Landes“ in Vietnam nur Einhalt geboten werden kann, wenn der Widerstand der vietnamesischen Opfer eine

Hilfe findet in „der Metropole des aggressiven Spätkapitalismus“ selbst, also in den USA.

d) Erfahrungen der subversiven Kriegführung und des Guerillakrieges greifen in neuartiger Weise über auf die Theorien zur revolutionären Veränderung stagnierender Gesellschaften. Darin spiegeln sich offensichtlich die Ereignisse der kubanischen Revolution, mehr noch aber wohl die Ideen Mao Tse-tungs⁴. Kennzeichnend für Maos Ideologie ist die Verbindung der Theorie des Guerillakrieges mit dem — in der jetzigen Kulturrevolution schroff hervortretenden — Postulat der permanenten Revolution. Am 14. VII. 1964 sagte Mao in einer Rede über „Chruschtschows revisionistischen Pseudo-Kommunismus und seine historischen Lehren für die Welt“: „Die Frage, die sich stellt, ... lautet schließlich, ob (junge) Menschen da sein werden, welche die von der älteren Generation proletarischer Revolutionäre begonnene Sache der marxistisch-leninistischen Revolution fortführen können ..., ob wir, mit anderen Worten, das Aufkommen des Chruschtschow=Revisionismus in China mit Erfolg verhindern können oder nicht. Kurz gesagt ist das eine äußerst wichtige Frage, eine Sache auf Leben und Tod für unsere Partei und unser Land. Es ist eine Frage von fundamentaler Bedeutung für die Sache der proletarischen Revolution für 100, für 1000, ja für 10000 Jahre.“ Was Mao vermutlich in der Kulturrevolution will, läßt sich in äußerster Abkürzung etwa so sagen: er will, daß die Jugend, in ständige Kämpfe gegen das Bestehende, gegen die Funktionäre und den Apparat verwickelt, in solidarischer Aktion mit den Massen des Volkes und in ständiger Wechselwirkung zwischen Theorie und Praxis sich in den Geist der permanenten Revolution einübt. Diese Absicht wendet sich gegen die einmalige Revolution, wie sie die Bolschewisten gemacht haben; sie haben nach der Revolution ein neues, stabiles System etabliert, das jede revolutionäre Dynamik als Konterrevolution diffamierte und niederschlug. Permanente Revolution ist fortgesetztes Transzendieren über das *establishment* hinaus in eine offene Zukunft hinein — und dieses Transzendieren muß durch Einüben revolutionären Geistes erzwungen werden.

Ob die Ideologie Mao Tse-tungs auf die Dauer starken Widerhall in den Industrienationen finden wird, muß sich noch zeigen; in mancher Hinsicht scheint sie ungleich flexibler zu sein als etwa der Leninismus. Deutlich ist heute schon die nachhaltige Resonanz des Maoismus in etlichen Ländern der „Dritten Welt“. In Genf erklärte der nigerianische Rechtsanwalt Bola Ige: „Was bleibt also (nachdem Indien seinen Glanz als Vorbild verloren hat) den Völkern als das, was das Beste unter ihnen symbolisiert? Die chinesische Volksrepublik — nationalistisch, militant, wirtschaftlich unabhängig und gleichzeitig kompromißlos in ihrer Verpflichtung für die Freiheit und volle Emanzipation der Nationen von Afrika, Asien und Lateinamerika“⁵.

Ich beende die kurze Schilderung von Erfahrungshintergründen, die den Anlaß

gaben für die in Genf formulierte Forderung nach einer neuen sozialetischen Strategie. Richard Shaull, Professor am Princeton Theological Seminary, New Jersey, USA, stellte diese Forderung unter das Stichwort einer „Theologie der Revolution“. In seinem Genfer Vortrag⁶ finden sich fast alle von mir angeführten Stichworte bis hin zur Guerilla-Strategie, zum begrenzten Kampf kleiner Gruppen in einer „permanenten Revolution“. Dabei ist es bemerkenswert, daß Shaull auf den Einfluß des Buches „Der eindimensionale Mensch“ von Herbert Marcuse⁷ bei der jetzigen Studentengeneration hinweist; auch bei den Berliner Studentendemonstrationen galt der Neomarxist Marcuse am Ende des Sommersemesters 1967 als der gewichtigste Sprecher und Denker der älteren Generation. Wenn ich recht sehe, so handelt es sich bei allen Gedankengängen, die sich mit einer Theologie der Revolution verbinden, darum, daß christliche Impulse mit einer Gesellschaftsdeutung in neomarxistischen Kategorien verbunden werden. Der sowjetische Marxismus erscheint ungeeignet, eine solche Verbindung mit christlichen Antrieben einzugehen. Anders steht es aber offenbar mit dem Neo-Marxismus, der sich von der totalitären Ideologie des Sowjetkommunismus entschieden absetzt und in verschiedenen Industrieländern offenbar neue, frische Zweige hervortreibt. Die Einwirkung der Gedanken von Ernst Bloch und Georg Lukács auf deutsche Theologen, von Roger Garaudy und anderen Marxisten auf den französischen Reformkatholizismus, von Herbert Marcuse auf Richard Shaull zeigt, daß wir offenbar in eine neue Epoche der Auseinandersetzung und Verbindung von christlicher Theologie und Marxismus eintreten. Diese neue Epoche wird durch das Stichwort einer „Theologie der Revolution“ signalisiert.

II. Das Konzept einer Theologie der Revolution bei Shaull

Shaull hat als „Pionier“ von Untersuchungen über Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika Erfahrungen gesammelt, die sich vor einigen Jahren in der Schrift „Encounter with Revolution“ niederschlugen⁸. Für den jetzt folgenden Bericht über seine Gedanken werde ich nur seine neueren Veröffentlichungen benutzen⁹. Meine Darstellung geht von den anschaulichen, auf Aktion gerichteten Gedanken bei Shaull aus und dringt von dort vor zu den vorwiegend ideologischen und theologischen Ideen.

Shaulls Ausgangspunkt läßt sich gut an folgendem Satz erkennen: „Was die gegenwärtige Situation so revolutionär macht unter den Leuten der jüngeren Generation, ist ihre Entdeckung, daß, wenn sie an irgendeinem bestimmten Punkt für Wandel zu arbeiten beginnen, sie einem totalen System konfrontiert sind . . . , das fundamentale Wandlungen in der Gesellschaft blockiert“¹⁰. Junge Leute, die an Bewegungen für sozialen Wandel teilnehmen, werden daher ganz von selbst

in eine revolutionäre Position gegenüber der ganzen etablierten Ordnung gedrängt; jedes Zutrauen in die bestehenden Institutionen zerbricht in ihnen¹¹. So entsteht die Haltung des neuen Revolutionärs. Der neue Revolutionär ist der Typus des Menschen, der wegen seiner Sensitivität für das, was in seiner Umwelt geschieht, immer dorthin gezogen wird, wo die entscheidenden Zukunftsfragen auf dem Spiel stehen; er wird in die revolutionären Zonen hineingezogen und sieht sich dort genötigt, zu revolutionären Mitteln einschließlich der Gewalt zu greifen¹².

Allerdings kann es sich heute kaum noch um Totalrevolutionen handeln, welche die internationalen Systeme zerstören würden; denn das komplizierte technisch-ökonomische System der Gesellschaften verträgt diese Totalrevolution nicht mehr; Produktionsausfall und Massenhunger wären die Folgen. Darum muß die revolutionäre Aktion zur Strategie des Guerillakrieges übergehen, d. h. zur Aktion kleiner, fest geschlossener und beweglicher Gruppen, die unerwartet hie und da Schlüsselpersonen und Schlüsselinstitutionen in der Gesellschaft unter Druck setzen, um sie schrittweise zu Gesellschaftsänderungen zu zwingen¹³. Das beginnt mit dem teach-in und dem sit-in und steigert sich bis zur Gewalt. Am erfolgreichsten ist eine Eruption besonders dann, wenn ein revolutionäres Handeln am wenigsten erwartet wird.

Nun wird allerdings den neuen Revolutionären entgegengehalten, daß Technik und Wissenschaft ihrerseits ständig höchst rapide Wandlungen provozieren. Sie überschütten geradezu den Menschen mit neuen Möglichkeiten und reißen ihn hin, alles das zu tun, was er sich nur irgendwie wünscht. Demnach wäre das entscheidende Problem, nicht selbst sozialrevolutionäre Impulse zu produzieren, sondern sich dem rapiden Prozeß von Technik und Wissenschaft mit allen seinen sozialen Folgen gewachsen zu zeigen. Demgegenüber sagt Shaull nun auch in seiner neuesten Veröffentlichung: Gewiß destruiert die Technik alle ontokratischen Ordnungen, also alle Ordnungen, in denen das Bestehende als Bestehendes legitimiert ist und herrscht; gewiß destruiert die Technik die Autorität alter Strukturen. Dennoch ist es eine Illusion anzunehmen, daß die Technik als solche auch die Strukturen der modernen Gesellschaften in einem positiven Sinne revolutioniere. Denn die Technik wird ebenso von den herrschenden Schichten für ein totales System sozialer Unterdrückung verwendet und dient dann also der Verfestigung der bestehenden Ordnungen¹⁴. Mit Herbert Marcuse meint Shaull, daß der Technik eine Tendenz zum Totalitarismus innewohne. Man schafft ein umfassendes System, in welchem die materiellen Bedürfnisse der Menschen in hohem Grade befriedigt werden; aber in diesem System beteiligt man den Menschen nicht mehr an den Entscheidungen über die eigene Zukunft. Natürlich werden die breiten Massen mit diesem System ganz zufrieden sein; denn sie sind dann ja ebenso satt wie unmündig. Auch die Sozialwissenschaften

werden dem säkularen Ethos der Technik folgen; sie lassen sich dann reduzieren auf die bloße Analyse der vorgegebenen Strukturen, ohne irgendeine Antizipation des Künftigen noch zu wollen. Kurzum, die säkulare Sättigung am Gegebenen läßt jede Kraft zur Erneuerung der Gesellschaft absterben, und die Existenz des Menschen wird „eindimensional“; sie kennt nur noch die säkulare Dimension des Gegebenen, nicht mehr aber das Transzendieren des Menschen in eine offene Zukunft hinein¹⁵.

Die Technik kann also auf die Dauer nur zum Wohle des Menschen und zur Erfüllung seiner Bestimmung beitragen, wenn sie durch Revolution in Frage gestellt wird und durch sie ihre Ziele bekommt. Die revolutionäre Strategie muß hier einsetzen. In der Folge der Technik entstehen gesellschaftliche Ungleichgewichtszustände, die ausgenutzt werden müssen. Die revolutionäre Taktik wird ein System, das von sich aus keine Änderungen will, „beständig durch Forderung kleiner Veränderungen an verschiedenen Stellen unter Druck setzen“ – genau, wie es die Theorie des Guerillakrieges, ins Gesellschaftliche übertragen, verlangt. Völlige Gewaltlosigkeit kann nicht gefordert werden. Shaull meint: „Es kann wirklich einzelne Situationen geben, in denen nur Drohung oder der Gebrauch von Gewalt eine Wandlung einleiten können. Wichtig ist nicht (für den Christen), ob die Gewalt geächtet ist, sondern ob ihre Anwendung, wenn sie absolut notwendig ist, der Strategie eines permanenten Kampfes für begrenzte Wandlungen in der Gesellschaft angepaßt ist oder ob sie, wie so oft in der Vergangenheit, im Rahmen des totalen Krieges und des totalen Umsturzes der Gesellschaftsordnung stattfindet“¹⁶.

Welche Aufgaben fallen der Kirche zu angesichts der Notwendigkeit, die Gesellschaft revolutionär zu verändern? Was sollen die Christen sagen, wenn sie von Revolutionären zur Beteiligung an ihren Aktionen aufgefordert werden? Während seines Einsatzes in Südamerika konnte der Theologe Shaull nicht umhin, den jungen Revolutionären eine Strategie zu empfehlen; er war überzeugt, daß er ihnen konkrete Weisungen anbieten mußte, wenn er nicht verantwortlich werden wollte für die Frustration ihres Handelns und die daraus sich ergebende Unverantwortlichkeit¹⁷. Shaull bot die Guerilla-Strategie an, um durch effektiv begrenzte Konflikte eine Ideologie der Revolution, die infolge der Frustration total zu werden drohte, zu vermeiden. Permanente Revolution auf begrenzten Gebieten und gegenüber wechselnden Ansatzpunkten forderte er, nicht des Umsturzes wegen, sondern um die Gesellschaft und ihre Institutionen offen und flexibel zu halten¹⁸.

Shaulls Ideologie der Revolution zielt also auf das permanente Durchbrechen der ungunstigen Verfestigungen in den gesellschaftlichen Institutionen und Verhaltensweisen, auf das permanente Überschreiten des Bestehenden, Vorfindlichen. Eine Theologie der Revolution kann man diese Ideologie offenbar nur nennen,

wenn in diesem Überschreiten des Bestehenden genuin christliche Impulse wirksam werden. Das ist bei Shaull offensichtlich der Fall. Die Kategorie des „Transzendierens“ scheint mir im Mittelpunkt von Shaulls Denken zu stehen und die Gesellschaftsphilosophie mit der Theologie zu verbinden. Damit knüpft Shaull an eine Denkform an, die schon von einem seiner Lehrer, von Joseph L. Hromadka, bei der Verhältnisbestimmung von Kommunismus und Christentum verwendet wurde. In seinem Beitrag zur Amsterdamer Weltkirchenkonferenz 1948 erklärte Hromadka: Wir müssen als Christen den Totalitarismus ablehnen. Aber der Kommunismus ist „ungeachtet seiner Diktaturidee oder -praxis nicht grundsätzlich absolutistisch. Er hat in seiner Weltanschauung die Richtung auf die totale Befreiung des einzelnen“. Sein eigentliches Ziel, nämlich die Aufrichtung der nachrevolutionären Gesellschaft des lebendigen Vertrauens und der freien Verantwortung, wird der Kommunismus freilich nicht erreichen können, es sei denn, er „appellierte an das, was im Menschen den materiellen Geschichtsprozeß transzendiert“¹⁹. Diese Macht des Transzendierens wird nach Hromadka in der christlichen Religion gehütet. Daraus ergibt sich eine zwingende Schlußfolgerung: Beim Übergang aus der totalitären Epoche in die der freien, klassenlosen Gesellschaft wird der Kommunismus sich auf das Christentum verwiesen sehen. Bei Shaull lautet der analoge Gedanke nun: Das Christentum ist es, das wie keine andere Tradition die Kraft des Transzendierens für die neuen Revolutionäre bereitstellt. Es handelt sich dabei aber nicht um einen metaphysischen Typus von Transzendenz, sondern um das Überschreiten der Gegenwart in die Zukunft hinein oder umgekehrt um das Übertreten der Zukunft in die Gegenwart hinein. „Die höchste Realität in der Geschichte ist das Reich Gottes, das kommt und das jetzt gegenwärtig ist als eine explosive Kraft in unserer Mitte . . . Wir sind nur imstande, das Mögliche zu erlangen, indem wir das Unmögliche unternehmen im Vertrauen darauf, daß die Zukunft offen ist.“ Die Zukunft des Reiches Gottes hat hier also den unbedingten Vorrang, und Shaull zitiert in diesem Zusammenhang Ernst Blochs Feststellung: „Was ist, kann nicht wahr sein“²⁰.

Daß es sich beim Begriff des Transzendierens um den Schlüsselbegriff des ganzen Konzeptes einer „Theologie der Revolution“ und der in ihr enthaltenen Synthese von christlichen Impulsen und neomarxistischen Kategorien handelt, will ich mit einem kurzen Hinweis auf eine parallele Diskussion zwischen Neomarxisten und Christen bekräftigen. Der französische Marxist Garaudy hat, im Blick auf Teilhard de Chardin, die Entwicklung der französischen Nouvelle Théologie und die Bemühungen des 2. Vatikanischen Konzils erklärt: Das Problem der Beziehungen zwischen Christen und Marxisten wird sich einst stellen in „einer Perspektive gegenseitiger Belehrung und gemeinsamen Wettseifers, um so gegen die Macht der Vergänglichkeit und des Todes den Menschenstaat ohne Grenzen voranzutreiben“. Beiden, Christen wie Marxisten, geht es nach Garaudy

um die Selbstüberschreitung des schaffenden Menschen in die Zukunft hinein. Was aber ist es dann noch, das einen unüberwindlichen Gegensatz zwischen Christen und Marxisten aufrichten könnte? Ein Glaubensunterschied, den Garaudy so formuliert: „Wir Marxisten glauben nicht, daß dem Vorwärtsschreiten des Menschen ein Ende gesetzt ist“²¹. Der Marxist glaubt also an das Vorwärtsschreiten hinein in den Menschenstaat ohne Grenzen – und an nichts, was dieser Grenzenlosigkeit noch überlegen wäre. Oder noch einmal mit einem alles zusammenfassenden Zitat von Garaudy: „Transzendenz, das ist die Erfahrung, durch die der Mensch das Bewußtsein gewinnt, selbst Gott im Werden zu sein.“

Trotz des unbestreitbaren Unterschieds wird mit diesen Aussagen Garaudys die Nähe zwischen Neo-Marxisten und dem christlichen Theologen Shaull offensichtlich. Bei Shaull heißt es: Transzendenz, das ist der Übertritt aus dem Bestehenden in die offene Zukunft hinein; die explosive Kraft des Reiches Gottes, das schon jetzt gegenwärtig wird, ist es, die uns fähig macht, auf das Unmögliche hin zu transzendieren, um das Mögliche zu erlangen. Daher sind gerade die Christen berufen, an den Stellen präsent zu sein, wo Gott am dynamischsten wirkt, also in den Zonen der Revolution. Fraglich bleibt, ob Shaulls Aussagen von Gott hier etwas Bestimmtes meinen, das nicht auch in Garaudys Idee vom Vorwärtsschreiten des Menschen ins Grenzenlose hinein enthalten wäre.

Die Ambivalenz der Revolution bleibt Shaull nicht verborgen. Er sieht, daß sie in böser Weise dehumanisierend wirken kann. Aufgabe der Christen ist es, durch Präsenz und Partizipation die Humanität des revolutionären Prozesses zu erkämpfen. Aber die Revolution muß sein, weil wir nicht die Zukunft verraten dürfen an die Macht des Bestehenden, an die empirische Realität, die mit idolatrischem Anspruch sich selbst nur reproduzieren will und sich so gegen Zukunft verschließt.

Die Aufgaben der Christen gegenüber den Erfordernissen der permanenten Revolution sind also im Sinne Shaulls folgendermaßen zu bestimmen: Einmal geht es darum, in der Sozialethik die Strategie der Revolution sachgemäß zu bestimmen und so das allzu statische Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ zu überschreiten. Zum anderen entläßt das Christentum aus sich heraus jene dynamischen Impulse, welche es ermöglichen, immer wieder die vorfindlichen säkularen Ordnungen zu durchbrechen. Und schließlich gilt es, über die Humanisierung der permanenten Revolution zu wachen.

Shaull hat offenbar als elementare Voraussetzung akzeptiert, daß alles, „was ist, nicht wahr sein kann“. Dementsprechend wird auch die rationale Durchdringung des bloß Bestehenden von ihm a priori abgewertet zugunsten dessen, was erst werden soll. Es drängt sich mir der Eindruck auf, daß Shaull einem allgemeinen Dynamismus zu Ehren das Bestehende allzu undifferenziert abwertet und nicht innerhalb des Vorfindlichen kritisch zu unterscheiden vermag.

III. Analyse der theologischen Komponenten in Shaulls Denken

Shaull ist der Überzeugung, daß der christliche Glaube bisher weitgehend hinter Metaphysik und Religiosität verborgen war und benutzt wurde, um die „ontokratischen Autoritäten“ zu legitimieren. Wir sollten endlich begreifen, daß diese Rolle des Glaubens unbiblich ist; denn der Gott der Bibel ist ein eminent wirkender, ein umstürzender, ein revolutionärer Gott. Shaull beruft sich hier auf die Auslegung einiger gewichtiger Bibelstellen. Nach Jeremia 1, 10 sagt Jahwe dem Propheten: „Siehe, ich setze dich heute über die Völker und über die Königreiche, auszureißen und niederzureißen, zu verderben und zu zerstören, zu pflanzen und aufzubauen.“ Lukas 1, 52f. heißt es von diesem Gott: „Er hat Gewaltige von den Thronen gestoßen und Niedrige erhöht. Hungrige hat er mit Gütern erfüllt und Reiche leer hinweggeschickt.“ Die Psalmen 9, 72 und 146 reden ebenfalls von dem revolutionären Wirken Gottes. Shaull schließt daraus: „In dieser Revolutions-Atmosphäre (biblischer Aussagen) ist die Zentragfigur der Messias.“ Shaull verknüpft sein revolutionäres Gottesbild mit einer messianischen Christologie. „Das Kommen Christi und die Arbeit des Heiligen Geistes entbinden neue und aufstörende Kräfte in der Geschichte.“ Die messianische, die jüdisch-christliche Tradition aber soll auch in der Gegenwart zu ihrer wahren Wirkung kommen: sie soll die Kräfte entbinden, welche in der revolutionären Situation erforderlich sind. Sie soll neue Bilder und Symbole schaffen, in denen der Mensch den Glauben an seine Bestimmung, an seine offene Zukunft gewinnt, jenen Glauben, mit dem er das Gegebene transzendieren kann²².

Shaull meint, daß die Theologie nur dann eine „Auferstehung“ erleben werde, wenn sie an denjenigen Stellen der Welt präsent ist, „an denen Gott am dynamischsten wirkt“. Bei dieser Argumentation erweist er sich als ein Schüler von Paul Lehmann, Professor am Union Theological Seminary in New York, dessen Theorie der theologischen Ethik 1963 unter dem Titel „Ethics in a Christian Context“ erschien²³ und weltweite Wirkungen ausübt. Lehmann macht der reformatorischen Theologie zum Vorwurf, sie habe das königliche Amt Christi – gegenüber dem priesterlichen und prophetischen – vernachlässigt und es daher unterlassen, die ganze Welt im Lichte des Sieges Christi zu sehen. Daher habe man eine „Trennungsmauer zwischen Politik und Frömmigkeit“ aufgerichtet. Die Bibel dagegen beschreibe die entscheidenden Züge der Wirksamkeit Gottes in der Welt mit politischen Bildern: Volk, Bund, Land, Gesetz, Königtum, Messias. An diese Begriffe sei auch heute anzuknüpfen. Man könne eine christliche Ethik weder an Prinzipien noch am Gesetz noch am modernen Relativismus orientieren. Sie müsse sich vielmehr richten nach Gottes politischem Handeln in der Welt, nach „God's political activity“, einer Aktivität, wie sie primär in der Koinonia, in der Gemeinschaft der Glaubenden, manifest werde. Aus dem Leben und der Fort-

bewegung der Koinonia sollen sich also die konkreten Maßstäbe für ethisches Handeln ergeben. Zentral aber für die Interpretation von Gottes Politik sei die Messianologie, die Gestalt des Messias, die eine politische Gestalt im weitesten Sinne sei und manifest mache, „was Gott in der Welt tue, um das menschliche Leben menschlich zu machen“. Nach diesem Maßstab, wie Gott das menschliche Leben menschlich macht, soll die Ethik sich richten, und dabei hat sie ihren Anhalt zu finden an der Messiasgestalt. Lehmann greift dabei einerseits auf Martin Bubers Darstellung des „Königtums Gottes“ zurück und zitiert Bubers These, daß im Königtum Gottes die Trennung von Religion und Politik aufgehoben sei; er greift andererseits auf Karl Barths Auslegung der Adam-Christus-Typologie von Römer 5, 1–11 zurück, die besagt, daß der Mensch, wie er zunächst in Adam sein Sein und sein Wesen hatte, es jetzt in Jesus Christus hat, wodurch letztlich der ethische Grundgedanke von der Königsherrschaft Christi und der Analogie zwischen Christengemeinde und Bürgergemeinde ermöglicht wird. Das heißt also: Königsherrschaft Christi, God's political activity, das dynamische messianologische Wirken in der Welt, wie es sich in der Koinonia verwirklicht, ergeben das Beziehungsfeld, den „Christian context“, in welchem die ethischen Maßstäbe zu finden sind²⁴. Diesen bei Lehmann ganz unrevolutionär gedachten Gedanken konkretisiert Shaull nun, indem er meint: der Ort, wo Gottes politisches Handeln am dynamischsten ist, ist eben die Revolution. Daher müssen die Christen dort präsent sein.

Kritisch ist zu diesem Gedankensyndrom bei Lehmann und Shaull zu sagen: Natürlich sieht Martin Bubers Deutung des Königtums Gottes und der Messiasgestalt konsequent von dem Glauben der Christenheit ab, daß in Christus die Messiashoffnung erfüllt ist und zugleich einen neuen Inhalt bekommen hat²⁵. Jesus aber hat offensichtlich das *politische* Messiasideal von Grund auf revidiert, indem er es durch die Gestalt des leidenden Menschensohnes interpretierte (Mark. 8, 31–38, vgl. Matth. 16, 13–23). An der Gestalt des Leidenden, des mit dem Willen Gottes am Kreuz Hingerichteten, kann man nicht in der Weise Kriterien für das politische Handeln gewinnen, wie es mit einer Messias-Herrscher-Gestalt des Alten Testaments möglich ist. Hier fehlt in Lehmanns ethischem Ansatz die entscheidende christologische Dimension. Ganz ähnlich kann auch Shaull schnell vom Messias zur politischen Revolution kommen, obwohl sich in dieser Verbindung für ihn die Bedeutung des Kreuzes Jesu nicht erschöpft²⁶. Shaulls Überzeugung, daß man im Geschichtsverlauf erkennen könne, wo Gott sich am dynamischsten offenbart — nämlich in den revolutionären Geschehnissen —, bleibt theologisch höchst problematisch und ist durch biblische Exegese nicht zu belegen. Sie liefert vielmehr das Offenbarungsverständnis an zeitabhängige Geschichtsdeutungen aus. Die deutsche Theologie steht dieser Argumentation besonders kritisch gegenüber; sie hat nicht nur erlebt, wie die „Deutschen

Christen“ bestimmte revolutionäre Geschichtsereignisse als Offenbarung Gottes interpretierten, sondern hat auch allen Grund, an jene weitverbreiteten Predigtgedanken in der Zeit von 1914–1918 zurückzudenken, in denen der Krieg als der eigentliche Ort der Offenbarung Gottes gepriesen wurde, weil im Kriegseinsatz jeder einzelne seine irdischen Zwecke überschreite²⁷. Die Meinung, daß Gott sich am dynamischsten in Revolutionen offenbare, ist theologisch nicht besser begründet als die, daß Gott sich im Kriege offenbare — in beiden Fällen handelt es sich um eine theologisch unhaltbare Offenbarungslehre.

Shaul versteht die Propheten als die ersten Revolutionäre; er übernimmt von Arendt Th. van Leeuwen aus dem Buch „Christentum in der Weltgeschichte“²⁸ die These, daß der jüdisch-christliche Messianismus den Auszug aus der Ontokratie ermöglicht habe, den Auszug also aus einer Welt, in der alles Bestehende als göttlich legitimiert und daher als herrschkräftig gilt. Erst die Destruktion der ontokratischen Ordnung habe die Säkularisation, den Abbau der überlieferten Autorität, die Entwicklung von Wissenschaft und Technik und schließlich auch die Revolution ermöglicht. Historisch gesehen ist diese These wahrscheinlich richtig, obwohl sie den griechisch-römischen Anteil am Werden der Moderne unzureichend berücksichtigt. Aber ist die These auch systematisch richtig? Wenn das Christentum die moderne Welt und so auch die Revolution mit ermöglicht hat, so folgt daraus nicht schon, daß das Christentum Revolution fordert. Geschichtsbetrachtung und ethisch-normative Aussage sollten hier unterschieden bleiben. Shaul hingegen läßt beides ineinander übergehen: Der Messianismus ist gegen die Selbstherrlichkeit der ihren Bestand absolut setzenden irdischen Mächte gerichtet und will ihre letzte Autorität und Macht über den Menschen brechen. Dieser Messianismus aber soll den Sinn des Christentums repräsentieren. In der Kreuzigung Jesu ist nur die abgrundtiefe Ernsthaftigkeit dieses Kampfes zum typischen Ausdruck gekommen²⁹. Nach Shaul leitet die christliche Sicht der Geschichte dazu an, die Gegenwartereignisse recht zu beurteilen; es gilt für die Christen zu erkennen, wo messianische Bewegungen sich in der Gegenwart erheben und die Machtstrukturen der Gesellschaft herausfordern. Kriterium für die Beurteilung ist, welche Bedeutung die Geschehnisse für die Zukunft haben³⁰. Messianologie und der prinzipielle Vorrang der Zukunft entsprechen also einander. Und „Jesus, der Messias — eine politische, ja in der Tat revolutionäre Gestalt — ist das Instrument menschlicher Emanzipation“³¹ in die offene Zukunft hinein, die als Einbruch des Reiches Gottes zu verstehen ist. Dem entspricht die permanente Revolution, welche die Christen zu treiben haben³².

IV. Erwägungen zu Shaulls Konzept einer „Theologie der Revolution“

1. Es empfiehlt sich, Shaulls Verständnis von Revolution nicht in traditionellen Begriffen zu verrechnen, sondern die charakteristischen neuen Züge zu beachten. Wenn man Revolution nicht in dem sehr verbreiteten weiten Sinne als die rapide oder auch schubartige Wandlung bestehender Verhältnisse nimmt, sondern die engere Bedeutung der mit Gewalt verbundenen politisch-sozialen Umwälzung als Änderung der Herrschaftsverhältnisse festhält, dann scheinen heute zwei Varianten des Revolutionsverständnisses vorzuliegen: einerseits Revolution als gewaltsamer Übergang in einen späteren stabilen Zustand, und andererseits permanente Revolution als ständiges gewaltsames Handeln zur Veränderung bestehender Verhältnisse.

Die französische Revolution verstand sich zweifellos als der gewaltsame Übergang in eine bessere stabile Ordnung. Sie erschreckte darum ihre Anhänger zu tiefst, als sie in fortgesetzten Terror, also in so etwas wie eine permanente Revolution, überzugeben drohte. G. W. F. Hegel, der sein Leben lang die Notwendigkeit der französischen Revolution bejaht hat³³, beurteilte ihre terroristische Phase als ein Umschlagen in den reinen Schrecken des Negativen, wobei die abstrakt negative Vorstellung nur als „die Furie des Zerstörens“ sich verwirklichen könne. Hegel galt daher das Problem der politischen Stabilisierung als „der Knoten, an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat“³⁴. Auch die bolschewistische Oktober-Revolution wurde als einmaliger Akt verstanden, dem stabile Verhältnisse folgen sollten. Dementsprechend schlug man nicht nur die weißgardistische Konterrevolution nieder, sondern auch die intendierte Fortsetzung der „wahren Revolution“ durch die Arbeiter und Matrosen von Kronstadt, die am 17. März 1921 mit einem brutalen Gemetzel unter den Revolutionären endete.

Ein neues Revolutionsverständnis scheint sich hingegen in Mao Tse-tungs Drängen auf die „permanente Revolution“ hin abzuzeichnen. Mao nimmt an, daß auch nach der großen sozialistischen Revolution die Widersprüche andauern und revolutionäre Aktionen nötig sein werden. Daher beabsichtigt er, in immer neuen revolutionären Wellen gegen das Verfestigte in der Gesellschaft vorzugehen, ohne daß ein stabiler Zustand als das Ende gedacht werden müßte.

Diese permanente Revolution, die in der großen Kulturrevolution von 1966/67 eine ihrer wichtigen Phasen erlebt, scheint am ehesten dem zu entsprechen, was Shaull in seinem Konzept einer Theologie der Revolution vorschwebt: es geht um immer neue Aktionen, welche die in Stabilität erstarrende Gesellschaft zwingt, sich der Zukunft zu öffnen. Diese Vorstellung von permanenter Revolution ist naheliegend, wenn man Herbert Marcuses Bild von der fortgeschrittenen Industriegesellschaft übernimmt. Marcuses Analysen befassen sich vor allem mit dem

technischen Produktions- und Verteilungsapparat; sie zeigen, daß der Apparat in eins mit seinen politischen und gesellschaftlichen Wirkungen ein zum Totalitarismus tendierendes System ist, das durch eine wirksame soziale Kontrolle das jeweils bestehende Herrschaftssystem stabilisiert und so die fortschrittlichen Kräfte, die in „ein noch unbekanntes Reich der Freiheit jenseits der Notwendigkeit“ führen wollen, unterdrückt. Hauptmittel der Unterdrückung ist die ökonomisch-technische Gleichschaltung, die sich „in der Manipulation von Bedürfnissen durch althergebrachte Interessen geltend macht“³⁵. Sofern diese Gesellschaft die Kräfte des Fortschritts in einem umfassenden System paralyisiert und nicht mehr durch systemimmanente Impulse für Zukunft geöffnet werden kann, bedarf sie, so meint nun Shaull, von außen kommender revolutionärer Kräfte, welche ihr ständig Veränderungen abzwängen. Es scheint einleuchtend zu sein, wenn diese Überlegungen z. B. für gewisse Länder Südamerikas mit ihrer verheerenden sozialen Stagnation angestellt werden; aber Shaull beschränkt seine Theologie der Revolution nicht auf Südamerika, sondern versteht sie offenbar „global“. Aber er begnügt sich auch nicht mit der reinen Negation, mit einem „Leben der großen Weigerung ohne Hoffnung“, wie Herbert Marcuse, sondern entwickelt eine revolutionäre Strategie und hofft, daß sich Menschen und geistig-gesellschaftliche Kräfte als ihre Träger finden werden. Da aber totale Revolution wegen der hohen Sensibilität der lebenswichtigen ökonomisch-technischen Systeme heute nicht mehr in Frage kommen kann, muß sich die Revolution nach Shaull eben auf die politische Guerillastrategie werfen, also auf ständig wiederkehrende Überraschungsaktionen kleiner revolutionärer Einheiten. Diese sollen in klarem Selbstverständnis, ein neues Sozialgefüge vor Augen, „sich an einem ständigen Kampf für einen Umbruch innerhalb und außerhalb gewisser sozialer Strukturen engagieren“ und einen „begrenzten Kampf“ in einer „permanenten Revolution“ führen³⁶.

Man mag diese „Strategie“ als unklar bezeichnen, man mag kritisieren, daß weder ihre Strukturen noch ihre Wirkungen und die ungewollt durch sie ausgelösten Gegenwirkungen durchdacht worden sind, eines aber sollte man zunächst einmal deutlich erfassen: es handelt sich um eine sehr präzise, die praktische Aktion ermöglichende Antwort auf eine Gesellschaftssituation, die dem sozialen und humanen Fortschritt keine Chancen zu geben scheint. Es handelt sich um eine Antwort, die der allgemeinen Resignation entgegentritt und über die bloße Negation hinausführen will. Diese Antwort bezieht sich auch auf Gesellschaften, in denen zwar politisch und rechtlich die Demokratie herrscht, in denen aber umfassende fortschrittliche Konsequenzen durch soziale Abhängigkeit und durch die umfassende Manipulation der Bedürfnisse und der Meinungen ständig verhindert werden. Daß die Lage auch in Demokratien wie den USA und der Bundesrepublik Deutschland in diesem Sinne zu interpretieren sei, das ist jedenfalls

die Auffassung wichtiger Gruppen in der Studentenschaft beider Länder; diese Gruppen sind schockiert und provoziert durch die Erfahrung, daß jeder Einsatz gegen soziale und politische Ungerechtigkeit vom *establishment*, von den bestehenden Apparaturen und Institutionen abgefangen wird, so daß jeder Vorstoß wie in einem tiefen Wattekissen endet und die eigene Ohnmacht nur um so eindeutiger hervortreten läßt. Shaull will der jungen Generation, welche diese Erfahrungen macht, als Theologe zur Seite stehen und ihr helfen, die eigene Strategie zu klären.

Erst wenn man diesen Erfahrungshintergrund seines Denkens klar sieht und die revolutionäre Strategie als eine überlegte Antwort auf eine charakteristische, neuartige Gesellschaftslage interpretiert, kann man sachgerecht die anfallenden Bedenken formulieren. Ich möchte — unter den skizzierten Voraussetzungen — folgende Überlegungen zur Diskussion stellen.

Shaulls Guerilla-Taktik sieht einen gezielten Druck vor auf bestimmte Schaltstellen im gesellschaftlichen Apparat. Der Druck soll die Widerstände beseitigen, die allem fortschrittlichen Wandel entgegenstehen, und soll die Bereitschaft für begrenzte Wandlungen in der Gesellschaft erzwingen, damit die nötigen Veränderungen nicht erst „im Rahmen des totalen Krieges und des totalen Umsturzes der Gesellschaftsordnung“ stattfinden müssen. Der Kampf der „Guerilla-Einheiten“ hat also offensichtlich auch den Charakter von präventiven Aktionen. „Je mehr Erfolg er hat, desto mehr wird die Versuchung der Unterdrückten, zu Gewaltmitteln zu greifen, vermindert werden“³⁷. Aber läßt es sich vermeiden, daß der von kleinen elitären Einheiten ausgeübte Druck, der auch vor der Drohung und dem Gebrauch der Gewalt nicht zurückschrecken soll, entsprechenden Gegendruck hervorruft? Werden sich nicht gegen die Guerilla-Einheiten, welche die Basis der Verfassungen und der demokratischen Spielregeln verlassen müssen, faschistoide Gegengruppen bilden, welche die in den Gesellschaften gebundenen latenten Elemente von gewalttätiger Herrschaft alsbald für sich freisetzen? Es muß doch zutiefst fraglich bleiben, ob ein gezielter Druck, der sich bis zur Gewaltanwendung steigert, eine Offenheit für Wandlungen im Sinne humanen Fortschrittes erzeugen kann. Shaull scheint mir hier die neutestamentliche Auszeichnung der Gewaltlosigkeit, gerade im Umgang mit „Feinden“, nicht entschieden genug bedacht zu haben; sie intendiert das Transzendieren des verhängnisvollen Zirkels von Gewalt und Gegengewalt.

Die Verfahrensweise des Guerilla-Handelns bringt es mit sich, daß die demokratische Verhaltensregelung, welche den modernen westlichen Massengesellschaften zugrunde liegt, mindestens von Fall zu Fall überschritten und verletzt wird; und der notwendig elitäre Charakter der Guerilla-Einheiten mit einem klaren revolutionären Selbstverständnis entzieht unvermeidlich dieses Selbstverständnis der öffentlichen kritisch-rationalen Diskussion. Nicht zufällig bezweifelt

Shaull, daß die Realität rational sei und die Vernunft eine vertrauenswürdige Synthesis in der sozialen Realität herzustellen vermöge³⁸. Mir scheint, daß bei ihm zugunsten einer weitgehend berechtigten Gesellschaftskritik und zugunsten einer Zukunftsvision des menschlichen Zusammenlebens das preisgegeben wird, was in einer langen und opferreichen Geschichte als die Bedingung der Möglichkeit gemeinsamen Existierens in Freiheit unter den gesellschaftlichen Verhältnissen der Neuzeit herausgebildet worden ist, nämlich eben jene demokratisch-rationalen Regelungen, die auch dann entschlossen festgehalten werden müssen, wenn ihre empirische Realisierung schwere Mängel aufweist. Eine permanente Revolution, die nicht zerstören will, was in der wissenschaftlich=technischen Zivilisation die Existenzgrundlage ist, kann nur dann realen Fortschritt ermöglichen, wenn sie der faktisch fortschrittsfeindlichen Gesellschaft deren eigene vernünftig-freiheitlichen Grundlagen vor Augen hält und wenn sie in ihren eigenen Aktionen diese Grundlagen überzeugender realisiert. Nur indem sie das tut, nur indem sie die wahre Vernunft nicht als elitären Gruppenbesitz versteht – von diesem Verdacht sind die bisherigen Formulierungen von Shaulls Konzept nicht freizusprechen –, kann sie neue Möglichkeiten der Freiheit einer stagnierenden Gesellschaft vermitteln. Das aber setzt eine kritische Haltung gegenüber dem bei Shaull ganz undialektisch benutzten Diktum von Ernst Bloch voraus: „Was ist, kann nicht wahr sein“; denn das in der Geschichte Gewordene bleibt auch heute die Bedingung der Möglichkeit von Vernunft und Freiheit – wobei Freiheit allerdings nicht gegeben, sondern aufgegeben ist. Das Eröffnen der realen Möglichkeiten von Zukunft erfordert also geradezu den kritischen Anschluß an die besten Traditionen der Geschichte der modernen Gesellschaft und ein Festhalten an der Kommunikation mit dem öffentlichen Bewußtsein; er erfordert auch die Weiterbildung gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen mit *systemimmanen* Mitteln. Auch Shaull übersieht das nicht völlig, wie das folgende Zitat zeigt: „Diese Leute, die sich entschieden haben, den Kampf für die Erneuerung aus den Machtpositionen innerhalb der Strukturen zu führen, sollten nicht einfach verdammt werden, weil sie diesen Weg gewählt haben. Der Revolutionär unserer Zeit ist geneigt, die Möglichkeit des Wirkens für effektiven Wandel auf diesem Weg zu bezweifeln, und er wird bei der Alternative anders wählen. Nach seiner Auffassung muß die Priorität heute der Entwicklung neuer Perspektiven, der Erschaffung neuer Modelle und der Freiheit für weitreichende Experimente gegeben werden“³⁹. Auch diese Sätze zeigen deutlich, wie wenig Shaull verstanden hat, daß der Spielraum für neue Möglichkeiten nicht durch beliebige Entschlüsse eröffnet wird, sondern nur aus dem Überlieferten her erschlossen werden kann – aber nun auch freilich mit aller Entschiedenheit erschlossen werden muß. Shaulls Konzept der gesellschaftlichen Guerillastrategie scheint mit der einseitig futuristischen Ausrichtung gerade die realen Voraussetzungen der Verwirklichung

gen von humanem Fortschritt zu verlieren. „Neue Träume über die Zukunft des Menschen“, so nötig sie sind, können in der Absonderung vom Gegebenen und Gewordenen nicht die Macht des Wirklich=Werdenden repräsentieren. Die Kräfte, die unsere gegenwärtigen Gesellschaftssysteme transzendieren möchten, können nur Erfolg haben, wenn sie entschieden und systematisch an die Arbeit mit systemimmanenten Mitteln und an realisierte Verantwortungen innerhalb der bestehenden Strukturen anknüpfen. — Die in diesen Überlegungen enthaltene Kritik an Shaull sollte freilich nicht vergessen lassen, daß Shaull selbst bemüht ist, eine doktrinäre Einseitigkeit seiner Konzeption zu vermeiden. So findet sich bei ihm auch der beinahe wie ein Fremdkörper klingende Satz: „Wo Strukturen zureichend offen und flexibel sind, schöpferisch auf neue Herausforderungen zu antworten, sind revolutionäre Bewegungen nicht gerechtfertigt“⁴⁰. Die Kriterien für das, was Offenheit und Flexibilität bedeuten soll, behält er sich freilich vor.

2. Die voranstehenden Erwägungen beschränkten sich absichtlich auf eine säkulare Diskussion von Shaulls Konzeption unter Absehung von den theologischen Komponenten. Das entspricht auch dem Sprachgebrauch in der schon genannten jüngsten Veröffentlichung von Shaull, wo er von der Aufgabe spricht, eine „Ideologie“ und nicht einfach nur eine „Theologie der Revolution“ zu entwickeln.

Aber für Shaull ist das doch nicht zweierlei; denn er will die Ideologie der Revolution aus der Perspektive des christlichen Glaubens entwerfen, ja, die Theologie soll geradezu angesichts der Revolutionsproblematik die Beteiligten „mit einer Denkweise hinsichtlich der konkreten Aspekte versehen“, und zwar mit einer Denkweise, die auch für die Nicht=Christen akzeptabel sein wird⁴¹. Hier greift der oben im Abschnitt III dargestellte „Messianismus“ ein und verbindet Ideologie und Theologie der Revolution. Nach Shaulls Überzeugung unterminiert der Glaube an Gottes Souveränität alle Autoritätsstrukturen, alle ontokratischen Institutionen, so daß alles gesellschaftliche Leben mehr von der Zukunft als von der Vergangenheit her geordnet werden muß. Aus der Geschichte Jesu wird also eine revolutionäre Ansicht der Geschichte entnommen, die uns in ein sachgemäßes Verhältnis zum Zukünftigen versetzen soll. Bei dieser Sicht ergibt es sich, daß die größte Bedrohung von Ordnung und Stabilität nicht vom absichtlichen Wandel ausgeht, sondern von der Opposition gegen die Veränderungen⁴².

Shaull hat gewiß darin recht, daß Jesu Auftreten und Verkündigung die Perspektive der Zukunft, nämlich die der kommenden Gottesherrschaft, entfaltet hat. Er hat auch darin recht, daß ein starres konservatives Ordnungsdenken der modernen Gesellschaft nicht gerecht wird und die Institutionen und Strukturen gerade durch ihre massive Verteidigung deformiert; denn es ist das grundlegende Strukturgesetz der modernen Gesellschaften, daß sie nur in dynamischer Wandlung, im Ergreifen immer neuer Möglichkeiten „Ordnung“ wahren und „Gerech-

tigkeit“ entfalten können; das lehrt schon ein flüchtiger Einblick in die Gesetze der Ökonomie. Aber es ist zu bezweifeln, daß Shaull den der modernen Gesellschaft immanenten Dynamismus und die Dynamik der kommenden Gottesherrschaft zu Recht miteinander konvergieren läßt. Denn die Gesellschaftsdynamik ist der Verantwortung des handelnden Menschen anvertraut, die biblische Botschaft von der Gottesherrschaft aber behält das Kommen des Reiches ganz und gar dem Wirken Gottes vor und läßt es in keiner Hinsicht als Produkt menschlichen Handelns erscheinen⁴³. Dem Glaubenden bleibt die Hoffnung und ein Verhalten, welches die Gegenwart nicht vor dem Kommen der Gottesherrschaft verschließt, sondern sein Ausstehen bezeugt.

Darüber hinaus muß man zur Korrektur von Shaulls Konzeption darauf hinweisen, daß in der biblischen Botschaft die Erwartung der kommenden Gottesherrschaft oder die Erwartung der Parusie Christi nicht die gewesene Geschichte negiert und nicht einzig der Zukunft einen werthaftern Gehalt beilegt; denn das in der Geschichte geschehene Auftreten Jesu ist ja der Grund aller Zukunftshoffnung. Nur durch die geschichtliche Überlieferung der Kirche gewinnt der Glaubende Anschluß an dieses Geschehnis, das als schon wirkliche Erlösung der Menschen und Versöhnung der Welt verstanden und eben so zum Ursprung der Zukunftshoffnung wird. In der Perspektive des Glaubens verbinden sich also gerade die Dimensionen der Zukunft und der Überlieferung so, daß wechselseitig die eine ohne die andere nicht sachgerecht verstanden werden kann. Es ist also nicht möglich, den Abbau aller ontokratischen und autoritären Strukturen zum wesentlichsten oder gar einzigen Gesichtspunkt zu machen, unter dem eine „christliche Sicht der Geschichte“ die Vergangenheit und die in dieser Vergangenheit gewordene gegenwärtige Gesellschaft zu betrachten hat. Wie abwegig das wäre, zeigt eine Beschäftigung mit den apostolischen und urchristlichen Stellungnahmen zu den Institutionen und Strukturen der Gesellschaft; sie werden nämlich einerseits durch die eschatologische Perspektive in ihrer Bedeutung relativiert und doch werden andererseits gerade die Christen dazu verpflichtet, auch für die erhaltenen Funktionen der gegebenen Institutionen sich verantwortlich zu fühlen, und zwar um des vom Glauben geleiteten Gewissens willen⁴⁴. Shaull vermag offenbar nur deshalb eine christliche Sicht der Geschichte und sein Konzept der futuristisch orientierten Revolution so direkt zu verbinden, weil er einseitig die messianischen Elemente aus der biblischen Botschaft berücksichtigt und diese so interpretiert, als ob sie Handlungsanweisungen für gesellschaftliches Handeln hergeben könnten.

3. Die eben geäußerten kritischen Bedenken gegenüber Shaulls theologischer Argumentation — die noch reichlich vermehrt werden könnten — sollten keinesfalls die Aufmerksamkeit schwächen für die Fragen, die Shaull einer theologisch begründeten Ethik aufgibt; denn Shaull hat einen nötigen Versuch unternommen:

er hat die Grundzüge einer theologischen Ethik entworfen, welche auf die Situation der Revolutionäre eingeht, also auf die Situation derjenigen, die überzeugt sind, daß sie nur mit systemtranszendenten Methoden und Zielsetzungen der Verantwortung für Humanität und Gerechtigkeit in den modernen Gesellschaften gerecht werden können. Trotz der Bedenken, die wir formuliert haben, läßt es sich nicht verkennen, daß es in der gegenwärtigen Welt Situationen gibt, in denen revolutionäre Gruppen mit guten Gründen gegen die bestehenden Strukturen vorgehen. Es läßt sich auch nicht verkennen, daß die Apparate und Institutionen der großen Industriegesellschaften gefährliche Automatismen und Zwänge enthalten und die gesellschaftswirksamen Antriebe zu entschlossener Reform, zu energischer Verwirklichung von Humanität paralysieren. Shaull stellt also mit Recht die Frage, wie denn Zukunft mit ihren Möglichkeiten im gegenwärtigen Raum gewinnen kann. Unser Handeln vermag in der Tat nur dann das Überkommene und Gegebene legitim zu bewahren, wenn es für das auf uns Zukommende offen ist.

Diese „Offenheit“ aber darf nicht als eine abstrakte Perspektive verstanden werden; denn Zukunft macht sich für den, der hören und sehen will, schon unübersehbar im Horizont der gegenwärtigen Geschehnisse bemerkbar. Wer die Entwicklung der Bevölkerungszahl auf der einen, der Nahrungsmittelproduktion auf der anderen Seite auch nur ein wenig kennt, der sieht, daß uns in den nächsten beiden Jahrzehnten furchtbare Hungerkatastrophen bevorstehen. Diese Katastrophen werden mit hoher Wahrscheinlichkeit Revolutionen, subversive Racheakte, Revolten und schrecklichen Terror nach sich ziehen, auf beiden Seiten: bei den hungernden Bevölkerungsmassen und bei den besitzenden Industrienationen, die bis in ihr innerstes Gefüge hinein gefährdet werden dürften. Was in Vietnam geschieht, ist vielleicht nur ein schwaches Präludium des Kommenden. Indem wir uns nur an das Bestehende klammern, indem wir den Traditionalismus pflegen, indem wir nicht die bevorstehenden Realitäten sehen wollen, verlieren wir von Jahr zu Jahr mehr die Möglichkeiten, eine einigermaßen friedliche Weltentwicklung im Wettlauf mit dem Hunger durchzusetzen. Diese Knappheit der Zeit, dieser ständige Verlust von Möglichkeiten der Abhilfe, verweist uns viel drängender auf Zukunft als jede futurologische Gesichtsperspektive. Für eine christliche Ethik wird daher die Einbeziehung der Zukunft in die Probleme der Gegenwart durch die reale Verantwortung für das Überleben aller Teile der Menschheit unabdingbar. Nicht die Entwertung dessen, was ist, sondern die Sorge um die Erhaltung des Besten in ihm eröffnet die sachgemäße Perspektive auf Zukunft.

Das Festmachen der Verantwortung in der Gegenwart, wie es eben skizziert wurde, scheint mir der Art zu entsprechen, wie der christliche Glaube den Menschen in seine Endlichkeit zurückverweist und das Unendliche seiner Verfügung

entzieht. Wenn nämlich das biblisch-eschatologische Verständnis des endzeitlichen Reiches die Vorstellung einer dem Menschen zugleich unverfügbaren wie auch wesentlichen Wirklichkeit aufrichtet, so setzt es damit dem Menschengeschlecht spürbare Grenzen. Es ist diesem verwehrt, aus eigener Potenz die Herrschaft Gottes zu verwirklichen und damit „selbst Gott im Werden“ zu sein⁴⁵ — es ist ihm verwehrt, sich als ein Transzendierendes zu verstehen in dem Sinne, in dem bei Shaull das Transzendieren in die offene Zukunft hinein als das eigentlich Christliche gilt, das durch eine Theologie der Revolution allen Revolutionären als die ihnen fehlende Kraft zu vermitteln wäre. Nicht im Transzendieren, nicht in seiner Selbstverwirklichung in die Zukunft hinein findet der Glaubende seine Identität⁴⁶. Vielmehr verweist die Botschaft von der geschehenen Versöhnung ihn darauf, daß seine Identität ihm schon in Christus geschenkt ist, daß er im Glauben schon „neue Kreatur ist“. Sich selbst hat der Christ also nicht erst im revolutionären Handeln zu finden; wohl aber soll er die Freiheit, die ihm geschenkt ist, umsetzen in Liebe für den Mitmenschen, d. h. in reale Verantwortung für sein Leben-Können in der Gegenwart und der nahen Zukunft. Diese Verantwortung kann unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen auch zu revolutionären Aktionen verpflichten — aber erst dann, wenn der faktische Spielraum der überkommenen Strukturen und Institutionen bis aufs äußerste genutzt ist und wenn deren Impotenz eindeutig erwiesen ist. Revolutionäres, mit Gewalt verbundenes Handeln ist eine ultimo ratio; denn indem dieses Handeln dazu tendiert, alles zu zerbrechen, was es noch an lebensermöglichendem Recht und Gesetz gibt, geht es das Risiko ein, das zu zerstören, was es für seine Zukunft frei machen möchte. Starres, bloß auf Erhaltung des Gegebenen ausgerichtetes Handeln allerdings ist das primäre Unrecht; denn es provoziert jene revolutionären Aktionen, die es selbst als lebensbedrohend ansieht.

ANMERKUNGEN

¹ Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen. Deutsche Ausgabe besorgt von Hanfried Krüger. Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin 1967, Seite 105 f.

² Spiegel-Gespräch mit dem Berliner FU-Student Rudi Dutschke, „Der Spiegel“ 10. Juli 1967 Nr. 29, 21. Jahrgang, Seite 29: „Diese Gesellschaft ist unfähig, sich aus sich heraus qualitativ zu verändern... Ich denke, daß wir uns nicht zu Unrecht als außerparlamentarische Opposition begreifen...“

³ Diesen Begriff brachte Fals Borda, Kolumbien, in Genf am 20. VII. 1966 in die Diskussion.

⁴ Vgl. Mao Tse-tung, Theorie des Guerillakrieges. Einleitung von Sebastian Haffner. Rowohlt-Taschenbuch 1966, und die verschiedenen westdeutschen Ausgaben der „Aussprüche des Parteivorsitzenden Mao Tse-tung“.

⁵ Appell an die Kirchen der Welt, Seite 69. Zu dem Gesamtkomplex: China, Vietnam, Spätkapitalismus und die neue Idee einer Weltrevolution vgl. auch: Kursbuch 9, Hrsg. H. M. Enzensberger, Suhrkamp Verlag 1967.

⁶ „Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie“, in: Appell an die Kirchen der Welt, Seite 91–99.

⁷ Boston, Massachusetts, USA, 1964; deutsch: Luchterhand, Neuwied/Berlin 1967.

⁸ Assoc. Press, New York 1955.

⁹ Shaulls Beitrag „Revolutionary Change in Theological Perspective“ in Band I der Vorbereitungsbände für Genf, „Christian Social Ethics in a Changing World“, New York/London 1966; Shaulls Rede in Genf (siehe Anmerkung 6) und die Diskussion; Shaulls Abschnitt des Buches „Containment and Change“ (zusammen mit Carl Oglesby), New York/London 1967. Die Fundstellen für die Zitate gebe ich nur bei der letzteren Schrift an.

¹⁰ Containment, Seite 188; hier auch Hinweis auf die Studenten von Berkeley.

¹¹ a. a. O. S. 189 f.

¹² Seite 184; vgl. Seite 191.

¹³ Seite 237.

¹⁴ Seite 203 f.

¹⁵ Vgl. Herbert Marcuse, a. a. O. Registerstichworte Technik und Technologie. Professor Dr. Hans Schmidt, Darmstadt, hat die „Ökumenische Rundschau“ auf ein terminologisches Problem aufmerksam gemacht: „Technologie“ heißt im fachlich festgelegten Sinn die „Wissenschaft von der Bearbeitung der Werkstoffe“; es droht Verwirrung, wenn man in den ökumenischen Diskussionen dieses Wort statt des sachgemäßen deutschen Begriffes „Technik“ benutzt. – Dieser Hinweis ist für den deutschen Sprachraum berechtigt. Doch muß man bedenken, daß der Begriff technology/technologie auch im Englischen und Französischen eine Erweiterung erfahren hat vom Fachausdruck zu einem umfassenderen Begriff, der das Verstehen von Problemen und Strukturen der Technik insgesamt, beispielsweise in der Entgegensetzung von „Technologie“ und „Revolution“, bezeichnet und so auf internationalen Konferenzen gebräuchlich geworden ist. In diesem Aufsatz haben wir, da nicht vorwiegend auf ökumenische Verständigung Rücksicht genommen werden mußte, den internen deutschen Sprachgebrauch bevorzugt und von Technik geredet, wo in englischen Texten meist technology steht.

¹⁶ Seite 95.

¹⁷ Seite 236.

¹⁸ Seite 238.

¹⁹ Amsterdamer ökumenisches Gespräch 1948, Band IV, Seite 155.

²⁰ Containment, Seite 233.

²¹ Gespräch der Paulus-Gesellschaft, herausgegeben von Erich Kellner: Christentum und Marxismus – heute. Wien 1966, Seite 98, 97; das folgende Zitat auf Seite 86.

²² Für die theologische Argumentation Shaulls vgl. besonders den Beitrag im Vorbereitungsband I für Genf (siehe Anmerkung 9); dort auch die im Folgenden behandelte Bezugnahme auf Paul L. Lehmann.

²³ Deutsch: „Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik“, München 1966.

²⁴ Vgl. a. a. O. Seite 107, 240, 82 f., 96 f., 83 ff., 110 ff., 342 f.

²⁵ Vgl. Lehmann Seite 22: „Der einfache Schluß aus diesen Worten der Apostelgeschichte (Kapitel 1) lautet, daß die verheißene Erfüllung der Erwartung nicht eingetreten war.“

²⁶ Containment, Seite 230 f.

- ²⁷ Vgl. z. B. Otto Dibelius, Kriegsnöte und Kriegserfahrungen, 1916, Seite 1.
- ²⁸ Christianity in World History, New York 1965; deutsch 1967 im Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin; vgl. Containment, Seite 200, 203.
- ²⁹ Containment, Seite 218 f.
- ³⁰ a. a. O. Seite 219.
- ³¹ Seite 228.
- ³² Seite 233, 238.
- ³³ Vgl. J. Ritter, Hegel und die französische Revolution, Köln und Opladen 1957, Seite 17.
- ³⁴ Vgl. G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechtes, § 5, und Philosophie der Geschichte, Bd. XI der Glocknerschen Ausgabe, Seite 563.
- ³⁵ H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Seite 17 f., 22. f.
- ³⁶ Appell an die Kirchen der Welt, Seite 95.
- ³⁷ Appell an die Kirchen der Welt, Seite 95.
- ³⁸ Containment, Seite 210, vgl. 233, 192.
- ³⁹ a. a. O. Seite 241.
- ⁴⁰ a. a. O. Seite 241.
- ⁴¹ a. a. O. Seite 215.
- ⁴² a. a. O. Seite 223 f.
- ⁴³ Vgl. z. B. Lukas 17, 20 oder Markus 13, 32. Eine oft unkritisch enge Verknüpfung von Fortschrittsdynamismus und Reich=Gottes-Erwartung findet sich auch in der Pastoralkonstitution: Die Kirche in der Welt von heute, vom 7. XII. 1965, z. B. im Abschnitt 39 b.
- ⁴⁴ Vgl. als klassischen Beleg dafür Römer 13, 1-7, wobei besonders der Vers 5 und der Zusammenhang mit 13, 11 f. zu beachten ist. Vgl. aber auch z. B. Phil. 4, 8 f.
- ⁴⁵ So R. Garaudy, a. a. O. Seite 86. Vgl. oben Anm. 21.
- ⁴⁶ Vgl. oben zu Shauls Verständnis des Transzendierens Seite 8 f.

Einheit als ökumenische Aufgabe

Eine Standortbestimmung*

VON EUGENE C. BLAKE

Das Thema, das Sie mir gestellt haben, ist sehr umfangreich, und ich muß es, um es im Rahmen eines einzigen Vortrages behandeln zu können, ein wenig einschränken. Ich möchte beginnen, indem ich drei Thesen aufstelle, in denen die Grundlagen und Ziele der ökumenischen Aufgabe umrissen werden. Lassen Sie mich dann vom Blickpunkt des Ökumenischen Rates der Kirchen aus auf die Ziele und Errungenschaften blicken. Der Ökumenische Rat dient als Institution der ökumenischen Bewegung; die Bewegung selbst ist mehr als er.

* Vortrag auf der 150-Jahrfeier der Evangelischen Kirche der Union am 3. 11. 1967 in Berlin.